ÉTUDES ET MÉMOIRES

I

REMARQUES SUR LE « IVS FETIALE »[1]

PAR G. DUMÉZIL
Professeur au Collège de France

SOMMAIRE. — *Le sens du substantif* dhātu *et un emploi remarquable de l'adjectif* su-dhātu *dans le Ṛg Veda éclairent la valeur précise du substantif latin* *fēti- *d'où dérive* fētialis *et le rôle propre du prêtre ainsi nommé. D'autres faits indiens, mythiques ou rituels, éclairent ensuite les trois étapes de la marche du fétial en territoire virtuellement ennemi, lors de la* rerum repetitio, *puis l'usage des* sagmina.

On est d'accord aujourd'hui pour voir dans le substantif **fēti-*, sur lequel repose *fētialis*, un dérivé en *-ti-* de la racine indo-européenne **dhē-*, celle de τίθημι. A ce substantif préhistorique, on attribue une valeur du type « clause d'accord, traité ». F. Müller Jzn traduit *fētialis* « Priester der Satzung[2] » ; J. B. Hofmann pose i.-e. **dhē-ti-s* « Satzung, Vertrag » ; A. Ernout et A. Meillet écrivent : « La racine **dhē-* indique en indo-iranien une règle, une loi : av. *dātəm* 'loi religieuse, loi', skr. *dhāma* 'loi, institution' et le grec a θέμις 'statut, institution, loi' avec le pluriel θέμιστες[3]. » Cette interprétation rencontre une grave difficulté et ne tient pas compte du principal mot védique du dossier.

Qu'on relise le texte le plus explicite sur le *ius fetiale*, Denys d'Halicarnasse, II, 72 : la conclusion des traités n'en est qu'une

1. La matière de ces remarques a été exposée à Oslo, le 29 septembre 1956, dans le séminaire du professeur Leif Amundsen, que je remercie, lui et notre maître à tous, Samson Eitrem, de leur bienveillance.

2. *Altital. Wörterb.* (1926), p. 507 ; cf. « Pater patratus quid significet », *Mnemosyne*, sér. II, 55 (1927), p. 391 : « Satzung (: setzen), verdrag. »

3. Sur θέμις, voir maintenant P. Chantraine, *Réflexions sur les noms des dieux helléniques*, *L'Antiquité classique*, XXII (1953), p. 65-78.

partie, à côté d'une demi-douzaine d'autres. La déclaration de guerre, notamment, n'est pas moins importante. Peut-être l'est-elle davantage, puisqu'une guerre peut bien finir sans traité, par l'extermination ou l'asservissement des vaincus, mais qu'elle ne saurait être *bellum pium*, donc favorable, si elle ne commence pas dans les formes juridico-religieuses qui mettent les dieux du bon côté[1]. Il ne paraît donc pas probable que le nom des fétiaux et de leur ministère[2] ne fasse référence qu'à la fraction « traité » de ce ministère[3]. On ne se résignerait à une telle explication que si elle était évidente, et elle ne l'est pas.

Cette vieille notion religieuse des Romains et des Italiotes[4] a plus de chances de s'éclairer, comme beaucoup d'autres, si on la confronte à celle que les Indiens védiques désignaient par un mot très voisin, on pourrait dire : jumeau. S'il est vrai, en effet, que d'autres dérivés de la racine *dhā-* ont, en védique comme en avestique, les sens de « règle, institution, loi », il existe un substantif *dhắtu*, qui désigne tout autre chose. M. E. Benveniste[5] a montré que les abstraits indo-iraniens en *-ti-* et en *-tu-*, comme les abstraits latins en *-ti-on-* (substitué généralement à *-ti-*) et en *-tu-*, forment des couples qui expriment une même notion, seulement avec deux orientations ou deux équilibres divers. Les uns (*-ti-*) la présentent objectivement, comme un acte s'accomplissant ou accompli, les autres (*-tu-*) la caractérisent comme destination, but, éventualité[6] : l'avestique *-jyāti*, par exemple, est « la vie effectivement menée » (de telle ou telle manière, bonne ou mauvaise), et *jyātu* « la capacité, le moyen de vivre[7] ». A la différence des

1. Denys, *l. c.*, quand les fétiaux font au Sénat leur rapport, ils disent : ὅτι πέπρακται πᾶν αὐτοῖς ὅσον ἦν ὅσιον ἐκ τῶν ἱερῶν νόμων, καὶ εἰ βούλοιντο ψηφίζεσθαι πόλεμον, οὐδὲν ἔσται τὸ κώλυον ἀπὸ θεῶν.

2. On ne dit pas *ius fetialium*, mais *fetiale* (cf. *carmen uuale*) ; le prêtre est donc (*sacerdos*) *fetialis* ; sa désignation n'est pas un substantif comme *flamen, pontifex*.

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

4. Les fétiaux sont attestés dans le Latium et hors du Latium.

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

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

7. *Ibid.*, p. 89.

substantifs en *-ti-*, les substantifs en *-tu-* reçoivent souvent un sens concret et désignent l'instrument ou la matière de l'action : en védique, *pitú*, en avestique, *pitu*, proprement « ce qui sert à manger », est « la nourriture[1] » ; véd. *sétu*, avest. *haētu*, proprement « ce qui sert à relier », est dans le premier cas « la digue », dans le second « la chaussée ». Sous réserve de cette nuance, véd. *dhā́-tu-*, vieux terme d'emploi restreint, est donc apte à révéler le sens propre de la forme prélatine **ʃē-ti-*.

* * *

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

A une exception près, le mot n'est employé dans les hymnes que comme second terme de composé et tous ces composés, sauf le hapax *sudhā́tu*, ont pour premier terme un nom de nombre ou une expression numérale : *tridhā́tu* (22 fois, et, en outre, le composé *tridhā́tuśṛṅga*, 1 fois), *triviṣṭidhā́tu* (1 fois), *saptadhā́tu* (3 fois). Il est certain que, dans ces épithètes, *-dhā́tu* tend à n'être plus qu'un suffixe multiplicatif et à estomper son sens propre[2]. Par exemple, en X, 32, 4, *vā́ṇásya saptadhā́tur ij jánaḥ*, « la troupe septuple de voix chantantes », équivaut sans nuance à *vā́ṇir ṛ́ṣīnām saptá* de IX, 103, 3, « les sept voix chantantes des *ṛ́ṣi*[3] ». On traduit donc

1. En sanscrit védique (où la moitié des exemples de *pitú* est au génitif), « la nourriture » ainsi désignée est même une fois personnifiée comme une divinité et comme digne de louanges (I, 187, 1). Au contraire, *pīti* (qui n'est jamais employé au génitif ; presque toujours au « datif d'intention » gouvernant un génitif ou même un accusatif tels que *sómasya* ou *mádhu*) n'est que « l'action de boire » et n'évolue vers « boisson » que dans deux ou trois exemples sur plus de soixante-dix (une fois sûrement, IV, 34, 5, mais au pluriel, ce qui change le problème).

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

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

suffisamment en disant : « à trois, à sept éléments, ou parties, ou même manifestations (Agni, ainsi qualifié, est triple de plusieurs manières : III, 26, 7 ; VIII, 39, 9 ; 72, 9 ; 102, 14 ; cf. V, 43, 13) ». Mais l'image originelle n'est pas celle-là : où nous voyons des *éléments* compris dans un tout, l'Indien voyait des *bases* portant une construction. Tels sont les trois ingrédients (lait, eau, suc végétal) qui, pour nous, « composent » le liquide sacré, le dieu Soma, mais qui, proprement, le « soutiennent » (VI, 44, 23 ; IX, 1, 8 ; 70, 8 ; 86, 46 ; sans doute l'obscur IX, 111, 2). Dans plusieurs cas, d'ailleurs, le sens propre de « base » reste la meilleure traduction : les richesses *tridhātu*, qui sont demandées à Savitṛ en rapport avec les trois sacrifices journaliers (III, 56, 6), ont évidemment ces sacrifices pour « bases », comme la richesse demandée à Indra est, en X, 47, 3, *pṛthúbudhna* « reposant sur un large fond » ; le char *tridhātu* des Aśvin (I, 183, 1) est, on le sait, un char à trois roues, donc, littéralement, à trois « bases[1] ». Une des réalités triples qui sont fréquemment mises en relation, directe ou indirecte, avec les épithètes *tridhātu*, *triviṣṭidhātu*, sont les trois parties du monde (ciel, atmosphère, terre ; ou des divisions analogues)[2] : le triple contrepoids d'Indra, ce sont « les trois terres, les trois espaces lumineux, l'univers » (I, 102, 8) ; la chose triple (*tridhātu*, subst.) qui doit sa solidité à Viṣṇu, le dieu aux trois pas (I, 154, 4), ce sont les trois mondes ; l'espace qu'arpente Agni en tant que « triple chant de louange » (III, 26, 7) doit être triple aussi, puisqu'on sait, en effet, qu'Agni se répartit entre les trois mondes ; la triple protection demandée aux Aśvin (I, 34, 6) n'est pas séparable des médecines « du ciel, de la terre, des eaux (atmosphériques?) », dont la même strophe parle d'abord[3] ; or, dans ce cas du monde « triple », il s'agit bien de trois « étages », de trois « assises » superposées, et *tridhātu*, au sens étymologique, est vraiment le mot le plus propre.

Comme substantif, le simple *dhātu*, avec l'archaïsme du genre

1. A. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rig Veda*, II (1883), p. 501.

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

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

neutre, se rencontre presque certainement dans l'hymnaire, mais une seule fois (V, 44, 3) et avec un contexte très obscur, *átyaṃ haviḥ sacate sác ca dhā́tu*, où il se traduit au mieux par « base ». M. L. Renou rend : « l'oblation suit le coursier (= Agni), c'est l'essence et la base (du sacrifice) », et Sāyaṇa glosait déjà ce *dhā́tu* par *dhārakaṃ* (*sarvasya*) « support (du Tout)[1] ».

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

Tous les hymnes du VII[e] livre du Ṛg Veda sont attribués au plus fameux des *ṛṣi* légendaires, Vasiṣṭha, ou à un membre de sa famille. Vasiṣṭha est présenté comme le prêtre particulier, le chapelain (*puróhita*) d'un roi, comme le type même du *puróhita*. Le roi qu'il sert est Sudās (VII, 83, 4) et le service le plus signalé qu'il lui ait rendu est de lui avoir assuré la victoire dans la grande bataille des dix rois, à laquelle le livre fait plusieurs allusions et que raconte assez continûment l'hymne 18[2]. Enveloppé avec son armée par dix rois confédérés, Sudās ne peut opérer sa retraite qu'en traversant la rivière Paruṣṇī. Contre toute vraisemblance, grâce au dieu Indra, il la réussit : le fleuve déborde soudain et noie

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

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

la plus grande partie de l'armée ennemie, dont les débris succombent sous les coups d'Indra et de Sudās lui-même. Mais ce secours divin a été provoqué : Vasiṣṭha et deux membres de sa famille sont « sortis de la maison » pour s'adresser au dieu par le moyen ordinaire, le sacrifice de soma ; ils ont ainsi « amené » (*anayan*) Indra (VII, 18, 21 ; 33, 1-3). Faisant allusion à ce service du prêtre, qui a ouvert au roi les perspectives d'une « souveraineté inégalable, impérissable » (VII, 18, 25), la onzième et avant-dernière strophe de l'hymne 60 généralise, tire à l'usage des rois la leçon de l'événement[1] :

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

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

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

1. *yó brâhmaṇe sumatím āyájate*
vā́jasya sā́taú paramásya rāyáḥ
śíkṣanta manyúm maghávāno aryá
urú kṣáyāya cakrire sudhā́tu.

qualifié de *sudhātu*, le prêtre lui-même ne serait pas moins correctement qualifié de **sú-dhiti*[1], « bon *fētialis* ».

Seule cette valeur de **fēti-* rend compte du rôle des fétiaux dans la *rerum repetitio*, dans l'*indictio belli*. Elle convient aussi à leur part dans l'établissement d'un *foedus*. Ceux qui dérivent *fētialis* d'une notion telle que « traité, clause » négligent, en effet, dans la conclusion même des traités, une division fondamentale. Les fétiaux ne s'occupent pas des « Satzungen », des clauses, du contenu variable de l'accord ; ils accomplissent seulement les gestes et prononcent les formules, toujours les mêmes, qui le placent sous la garantie des dieux, le fondent en droit religieux. A l'occasion du premier traité qu'il rencontre, Tite-Live dit expressément : *foedera alia aliis legibus, ceterum eodem modo omnia fiunt* (I, 24, 3), et, dans la procédure décrite ensuite avec détail, le *pater patratus* ne fait que *recitare* les conditions sur lesquelles les deux chefs ennemis se sont d'abord entendus, puis aussitôt procède à l'imprécation conditionnelle et à l'immolation du porc. C'est sa raison d'être : *pater patratus ad ius iurandum patrandum, id est sanciendum fit foedus*. Autrement dit, dans le *foedus* même, c'est la *sanctio* qui est son affaire. Il n'est pas plus un prêtre-diplomate à la conclusion de la paix qu'il n'est un prêtre-guerrier quand il ouvre les hostilités. Il est le prêtre « de première fonction » qui, par l'audience qu'il a dans le monde divin, donne à l'une et à l'autre opération humaine une place irrévocable dans l'ordre et les archives du monde. Sans lui, il n'y aurait que caprice, insta-

1. Comme les Aśvin (I, 181, 1), comme Vāyu (VII, 90, 3) sont *vásu-dhiti* « fondateurs de richesse ». Le datif *mitrá-dhitaye* (I, 120, 9) signifie « pour fonder amitié », tandis que le participe passé (acc. n. pl., substantivement) *mitrá-dhitāni* (X, 100, 4) désigne les pactes d'amitié conclus ou leurs clauses. Le locatif *nemá-dhitā* (I, 72, 4 ; VI, 33, 4 ; VII, 27, 1 ; X, 93, 13), mot à mot « dans l'acte de mettre en opposition », signifie « dans le combat ». L'obscur *vaná-dhiti* (I, 121, 7), d'après K. Geldner, est la hache en tant que « Holzmacherin » qui prépare bien le bois à brûler du sacrifice (*suidhmā́*), mais on traduisait antérieurement « couche de bois, assise de bois du feu sacrificiel », donnant à *-dhiti* un sens très voisin de celui de *dhātu*. L'avestique connaît en composition un substantif *-dāiti*, exactement superposable à l'italique **fēti-* ; la valeur en est bien « acte de poser », avec des orientations commandées par le premier terme : *aiwi-ϛāiti*, variété de « déclaration » (*drāϑ̌ənhe aiwiϛāitīšča gravasča mąθrahe*, *Y.*, IX, 26, « um zu bewahren die Wörter und Sätze des *mąθra* », de la formule : Bartholomae, qui rappelle le rapprochement avec sk. *abhi-dhāna-* « définition, mot ») ; *ni-ϛāiti* est « Nieder-, Ablegen » (de vêtements), *Vid.*, VI, 27, ou « Verbergen », *Nir.*, 67 ; mais il est clair que ces substantifs tirés de combinaisons préverbales n'éclairent pas plus directement **fēti-* que, en latin même, *con-di-tio* (où c'est la préposition qui oriente le sens, comme dans gr. συνθήκη ; gotique *ga-deds* est également « action », d'après le sens pris par le verbe en germanique : « to do, tun »).

bilité, péril. Par lui est établie une *base* solennelle et sûre pour l'avenir proche ou lointain [1].

* * *

On comprend aisément que, à Rome, ce soit dans les rapports internationaux que cette notion de « fondation », cette nécessité de poser une base spéciale sous les actes, sous les pas des magistrats ou des armées de Rome, se fasse surtout sentir, en sorte que le nom de *fētialis* soit réservé aux prêtres qui s'occupent de ces rapports. A l'intérieur de la ville, il n'y a pas beaucoup d'imprévu : le corps social a un statut auquel il n'a qu'à se conformer. Tout a été fait, réellement ou virtuellement, dans la fondation initiale, dans le pacte conclu avec les dieux par le fondateur. Jusqu'à la fin des temps, les signes divins que les chefs successifs prennent, régulièrement et dans l'enceinte de Rome, exploiteront ce donné, ils n'auront pas à « refonder ». Au contraire, quand Rome s'aventure hors de son domaine, soit pour des relations pacifiques, soit derrière des dieux tels que Mars, dont les sanctuaires mêmes sont hors les murs, elle s'engage dans l'incertain, elle joue son entreprise, peut-être son avenir, avec des hommes, sur des terres que ne couvre pas directement la promesse initiale. Il faut donc, en chaque occasion, qu'elle donne mystiquement une base nouvelle à sa démarche, à son avance : les *fētiales* assurent ce service [2].

Nous touchons ici une différence très générale entre les cadres religieux de l'Inde védique et ceux de Rome. Dans la Note finale des *Rituels*... [3], à partir des analyses du livre, il a été signalé que, d'une part, Rome distribue l'essentiel de son férial sur le calendrier, sur les moments objectifs du temps annuel, tandis que les grands rituels indiens sont surtout attachés à des occasions de la vie des hommes, des classes, du roi ; que, d'autre part, Rome distribue ses rituels sur le sol entre un grand nombre de sanctuaires

1. Le religieux Denys d'Halicarnasse, sans se douter qu'il emploie un mot grec apparenté à *fētialis*, dit fort bien (II, 72) que, grâce à ce type de prêtres que ne connaissent pas les Grecs, les guerres des Romains ont toutes bien fini : ἁπάντων γὰρ αὐτῶν τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ὑποθέσεις εὐσεβεστάτας φανήσονται ποιησάμενοι, καὶ διὰ τοῦτο μάλιστα τοὺς θεοὺς ἐσχηκότες ἐν τοῖς κινδύνοις εὐμενεῖς.

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

3. *Rituels indo-européens à Rome*, p. 93-94.

fixes et spécialisés, tandis que la plupart des grands rituels indiens s'accomplissent, non certes n'importe où, mais sur des aires sacrées temporaires et équivalentes. Il faut joindre maintenant, quant aux sacerdoces, une troisième différence, de même sens : le collège des fétiaux n'a pas, ne peut avoir de correspondant indien. Dans la société védique, dominée par le roi, le chapelain du roi et ses assistants suffisent aux offices militaires aussi bien que civils, extérieurs aussi bien qu'intérieurs. Plus généralement, le prêtre indien est multivalent, omnivalent : un brahmane instruit et de bonne vie est apte aux rôles les plus divers de la liturgie. Rome, au contraire, et déjà les Italiotes, ont morcelé l' « idée » du prêtre en de nombreuses spécifications : flamines, augures, fétiaux, saliens, arvales, etc. Chaque collège ou chaque type sacerdotal n'est propre qu'à un genre ou à une zone de rapports avec le divin, et beaucoup de ces prêtres, leur charge étant viagère, n'en exerceront jamais d'autre. Si le pontificat, original à plusieurs points de vue, présente plus d'ampleur et de souplesse, c'est l'effet sans doute d'une évolution dont l'annalistique a gardé le souvenir.

Pour le cas qui nous occupe, dans l'Inde, les opérations mystiques qui assurent au roi un domaine *sudhātu* ne se limitent pas aux circonstances de guerre. Aucune distinction n'est notée, quant aux effets, dans le vocabulaire des hymnes, entre les services de divers genres, de tous genres, que lui rend son prêtre particulier, pourvu qu'il l'honore. Qu'on relise, par exemple, les strophes 7, 8 et 9 de IV, 50, hymne à la gloire du répondant divin du chapelain, Bṛhaspati. Après avoir parlé, en 7, de la politique étrangère (« Le roi qui honore de grand honneur Bṛhaspati, qui le traite élégamment, le loue et lui donne la première part, celui-là tient bon contre tous les peuples ennemis, avec ardeur et force »), le poète passe, en 8, à l'administration intérieure (avec une allusion claire à la tripartition sociale : *brahmán, rājan(ia), viśaḥ*)[1] :

Celui-là habite tranquillement, *bien fondé*, dans sa maison,
pour lui l'Abondance se gonfle en tout temps,

1. *sá it kṣeti súdhita ókasi své*
tásmā iḷā́ pinvate viśvadā́nīm
tásmai viśáḥ svayám evá́ namante
yásmin brahmā́ rā́jani pū́rva éti

Cf., à la strophe 9 : « Le *rā́jan* qui, au *brahmán* désireux d'aide, donne soulagement (*várivas* « ampleur », contraire d'*áṃhas* « resserrement, détresse »), celui-là, les dieux l'aident. »

devant lui les clans (*viśah* : le peuple) se courbent d'eux-mêmes,
— le *rā́jan* chez qui le *brahmán* marche le premier.

Súdhitaḥ « bien fondé », appliqué ici au roi, a valeur d'adverbe (cf. « ibant obscuri ») : le roi reste tranquillement installé (*kṣeti*) dans sa maison, d'une manière « bien fondée ». *-dhita* (*hitá*) est le participe du verbe *dhā-* et la pacifique expression *kṣeti sûdhitaḥ*, dans les notions, dans les racines, est un exact équivalent du conquérant *kṣáyāya... sudhā́tu* de VII, 60, 11.

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

Ces diverses raisons donnent à penser que les fétiaux, *stricto sensu*, sont une création de l'Occident, et, de fait, c'est plutôt dans les parties occidentales du monde indo-européen qu'on a signalé, qu'on peut signaler des procédures comparables à celles de leur *ius*[1]. Cependant, une des prescriptions les plus singulières de ce *ius* fait penser, non à une procédure juridique, mais à un mythe védique, indo-iranien, et engage à ne pas écarter trop catégoriquement, ici encore, l'idée d'un partiel héritage indo-européen.

* * *

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

Dans une série de textes qu'Abel Bergaigne a mis en valeur[2], « la forme la plus intéressante de l'alliance de Viṣṇu avec Indra est celle qui fait du premier un sacrificateur, et avant tout un préparateur du Soma... Indra a bu le Soma chez Viṣṇu, VIII, 3, 8 ;

1. Je pense notamment, dans l'acte précis de la déclaration de guerre, à la *hasta ferrata aut sanguinea praeusta* que le fétial lance, devant trois témoins pubères, sur le territoire ennemi (M. J. Bayet me paraît avoir définitivement éclairé le terme *sanguinea* : « Le rite du fécial et le cornouiller magique », *M. É. F. R.*, 1935, p. 29-76) ; voir notamment F. Schwenn, *Der Krieg in der griechischen Religion*, I : *der heilige Speer*, *A. R. W.*, XX (1920), p. 299-304 ; M. Cary et A. D. Nock, *Magic spears*, *The Class. Quart.*, XXI (1927), p. 122-137.
2. *Op. cit.*, II, p. 418-419.

12, 16, et ce Soma a accru sa force, VIII, 3, 8 ; cf. X, 113, 2... Il a bu les trois coupes de Soma pressé par Viṣṇu, II, 22, 1 ; cf. VI, 17, 11... Viṣṇu, d'ailleurs, n'offre pas seulement le Soma à Indra : il cuit pour lui cent buffles, VI, 17, 11, lui fait, en outre, des oblations de bouillie, VIII, 66, 10 ; cf. I, 61, 7, et le célèbre par des chants, VIII, 15, 9. Dans ces différentes œuvres, il a pour coopérateurs les Maruts, VI, 17, 11 ; VIII, 15, 9, c'est-à-dire d'autres prêtres divins d'Indra... ».

Mais ce compagnon-prêtre[1] d'Indra a une fonction qu'il ne partage avec nul autre et qui est sa grande affaire, une des raisons, sans doute, de sa fortune dans la mythologie postérieure. Il est, on le sait, *urukramá*, le dieu « aux larges pas », qui, en trois enjambées, a arpenté l'univers, le dieu dont I, 154, 4, avec deux expressions apparemment équivalentes de la même œuvre, dit que « ses trois pas, pleins de miel, inépuisables, se réjouissent selon leur propre nature », et que, « tout seul, il a étayé le monde aux trois assises, *tridhātu* ». Or c'est, entre autres bénéficiaires[2], principalement pour Indra qu'il a fait distributivement les trois pas (*Vāl.*, 4, 3 : [*Indra*] *yásmai viṣṇus trīṇi padā́ vicakramá* ; cf. VIII, 12, 27), et l'objet, le mécanisme de ce service ressort de IV, 18, 11, et de VIII, 89, 12, comme l'explique l'excellent commentaire de H. Oldenberg[3] :

... « Alors, Indra, s'apprêtant à tuer Vṛtra, dit : Ami Viṣṇu, fais tes larges pas[4] ! » (IV, 18, 11). — « Ami Viṣṇu, fais tes larges pas. Ciel, fais place, et que sur toi s'étaie la foudre[5] ! A nous deux nous allons tuer

1. Situation comparable à celle de Mitra par rapport à Varuṇa dans quelques passages des hymnes et des Brāhmaṇa.

2. Manu, les hommes.

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

4. *Sákhe viṣṇo vitarám vi kramasva* : « fais tes trois pas » (Bergaigne). Proprement, « fais distributivement un (ou des) pas plus outre ».

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

Vṛtra et faire couler les rivières : sous la poussée d'Indra puissent-elles aller leur chemin ! » (VIII, 89, 12). — La fonction de Viṣṇu est ici bien visible : ce n'est qu'à la faveur d'une assimilation superficielle à Indra qu'il devient meurtrier de Vṛtra et libérateur des rivières ; mais, comme les poètes védiques se plaisent à établir une relation entre les actes qui ont ordonné l'univers, procuré aux hommes la vie et le bien-être, et la défaite de Vṛtra, il a bien fallu que Viṣṇu prît part à cet exploit en accomplissant l'acte qui partout le caractérise. *Il fait ses trois pas et crée ainsi pour Indra le vaste champ qui sera le théâtre de leur victoire.*

Ainsi Viṣṇu, par ses pas, ouvre à l'action guerrière d'Indra la zone de l'espace où elle doit se dérouler et quand, en trois pas, il arpente « pour Indra » les trois mondes, c'est l'univers entier qu'il lui rend accessible. Il fait matériellement, par ses pas, ce que le fétial romain fait, mystiquement, par son rituel : il procure au guerrier une marche et un champ de bataille assurés. Un récent travail a donné des raisons de penser que le trait est ancien, indo-iranien[1] : dans l'Avesta postgâthique, le dieu guerrier, Miθra, substitué en cette fonction à l'*Indra indo-iranien, a près de lui un auxiliaire, Rašnu, dont le nom consonne avec celui de Viṣṇu, et qui présente avec Viṣṇu d'autres analogies ; or, comme Viṣṇu à Indra, ce Rašnu continue à donner à Miθra l'espace nécessaire à ses exploits (*Yašt* X, 41). Si Rašnu est une « réforme » zoroastrienne d'un *Višnu indo-iranien, comme je l'ai proposé, son nom indique suffisamment le sens de la réforme : il est « le droit », aussi bien et plus au moral qu'au propre, et sa présence auprès de Miθra, comme, d'ailleurs, la substitution même de Miθra au dieu guerrier indo-iranien, suppose que le Mazdéen ne fait que des guerres « droites », c'est-à-dire justes, et surtout dans l'intérêt de la vraie religion. Mais peut-être cet aspect du service était-il déjà, avec d'autres nuances, contenu dans les représentations indo-iraniennes : l'hymne védique, cité plus haut (*Vāl.*, 4, 3), qui dit que « c'est pour Indra que Viṣṇu a fait ses trois pas », ajoute aussitôt *úpa mitrásya dhármabhiḥ*, « conformément aux lois de Mitra[2] », — du Mitra qui n'est toujours, dans la religion védique, sans rien de guerrier, qu'un dieu souverain garant de l'ordre sous toutes ses formes, cosmique, social, liturgique et moral.

1. *Viṣṇu et les Marút...*, p. 12 14.
2. Geldner traduit « nach den Pflichten des Freundes », ce qui est bien improbable : le

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

Un tel scénario semble indiquer que la procédure combinait primitivement la préparation juridique du *bellum pium* et une préparation plus matérielle : non pas encore une prise de possession[2], mais l'ouverture ou, pour garder l'image de **fēti-*, la « fondation » mystique du champ où l'armée romaine s'avancera ensuite, protégée par les dieux. De la frontière au premier passant, de celui-ci à la porte, de la porte au forum, aux trois points, l'un mobile, les autres fixes, qui jalonnent entièrement ce monde

rapprochement du terme *dhárman* et du nom *mitrá* engage à reconnaître ici le dieu, comme dans l'expression analogue de V, 81, 4, où Geldner traduit bien Mitra.

1. Tite-Live, I, 32, 6-8 ; Denys d'Halicarnasse, II, 72 : εἷς μὲν ἐκ τῶν εἰρηνοδικῶν, ὃν οἱ λοιποὶ προχειρίσαιντο, κεκοσμημένος ἐσθῆτι καὶ φορήμασιν ἱεροῖς, ἵνα διάδηλος ᾖ παρὰ τοὺς ἄλλους, εἰς τὴν τῶν ἀδικούντων παρεγίνετο πόλιν· ἐπιστὰς δὲ τοῖς ὁρίοις τόν τε Δία καὶ τοὺς ἄλλους ἐπεκαλεῖτο θεοὺς μαρτυρόμενος, ὅτι δίκας αἰτῶν ἥκει παρὰ τῆς Ῥωμαίων πόλεως· ἔπειτ' ὀμόσας ὅτι πρὸς ἀδικοῦσαν ἔρχεται πόλιν, καὶ ἀρὰς τὰς μεγίστας εἰ ψεύδοιτ' ἐπαρασάμενος ἑαυτῷ τε καὶ τῇ Ῥώμῃ, τότ' ἐντὸς ἦει τῶν ὅρων· ἔπειθ' ὅτῳ πρώτῳ περιτύχοι, τοῦτον ἐπιμαρτυράμενος, εἴτε τῶν ἀγροίκων εἴτε τῶν πολιτικῶν εἴη, καὶ τὰς αὐτὰς προσθεὶς ἀρὰς πρὸς τὴν πόλιν ᾤχετο· κἄτα πρὶν εἰς τὴν πόλιν παρελθεῖν τὸν πυλωρὸν ἢ τὸν πρῶτον ἀπαντήσαντ' ἐν ταῖς πύλαις τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπιμαρτυράμενος εἰς τὴν ἀγορὰν προῆει· ἐκεῖ δὲ καταστὰς τοῖς ἐν τέλει περὶ ὧν ἥκοι διελέγετο, πανταχῇ τούς θ' ὅρκους καὶ τὰς ἀρὰς προστιθείς.

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

étranger, le fétial « pose » le droit de Rome et, par là même, les qualifie, eux et le pays qu'ils résument, comme « base » pour l'action guerrière qui suivra. Du moins est-ce l'explication littérale que suggère cette marche en trois étapes, cette sorte d'incantation progressive de tout le terrain.

* * *

Un autre trait du *ius fetiale* comporte, avec l'Inde, une correspondance de plus longue portée. Les *sagmina* (*uerbenae, herba pura*), herbes que l'acolyte du *pater patratus*, le *uerbenarius*, cueille sur un lieu saint du Capitole et qu'il portera tout le long de la mission en signe et garantie du caractère sacré des prêtres qui l'accomplissent[1], sont, à Rome, ce qui correspond le plus exactement au *barəsman* iranien, bouquet de tiges sacrées cueillies rituellement que le prêtre tient pendant tout l'office de haoma[2], et, dans l'Inde, aux bouquets d'herbe sacrée (*darbha*) qui sont prélevés lors de l'établissement du *barhis*, formé lui-même de plusieurs jonchées d'herbe, à l'endroit où les dieux s'assiéront, invisibles, pour goûter le sacrifice[3].

Un de ces bouquets prélevés pour d'autres usages, *yajamānamuṣṭi*, restera tout le temps de la cérémonie dans la main du sacrifiant, de l'homme pour qui est offert le sacrifice. Un second, *veda*, circulera de main en main, chaque prêtre, le sacrifiant, la femme du sacrifiant le tenant quand vient son tour de réciter une formule. Le troisième, *prastara* (*pra-star-* : cf. avest. *frā-star-*, terme justement employé pour la préparation du barəsman)[4], est le plus intéressant : en le séparant du « devant » (*purastāt*) de ce

1. Tite-Live, I, 24, 5, et textes parallèles : voir Samter, *R. E.* de Pauly-Wissowa, VI (1909), *s. v.*, col. 2260-2261.

2. Cf., dans le mythe zervanite d'Eznik, *De Deo*, II, 1 : « [Zrvan,] ayant pris les barəsman (*z-barsmunsr*) qu'il tenait dans sa main, avec lesquels il faisait le sacrifice, les donna à Ormizd et dit : « Jusqu'à maintenant, je faisais le sacrifice pour toi, dorénavant tu le feras « pour moi. »

3. *Śatapatha Brāhmana*, I, 3, 3, et la note de J. Eggeling à sa traduction, *S. B. E.*, XII (1882), p. 84, n. 2.

4. Sur ces correspondances des vocabulaires védique et avestique à propos du *barəsman* et du *barhis*, voir Jarl Charpentier, *Brahman, eine sprachwissenschaftliche, exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung* (appendice à l'*Inbjudning* de l'Université d'Upsal pour la commémoration de Gustav II Adolf, 5 novembre 1932), p. 79-80. Ce livre, faible dans ses thèses et dans ses argumentations, et très mal composé, reste ainsi utile par quelques collections de faits.

qui sera une des jonchées du barhis, le prêtre manipulateur le salue en ces termes : « Tu es l'ornement de tête de Viṣṇu[1], *viṣṇo stupo' si* ! », — et, s'il le prend du « devant » du barhis, c'est, explique le Śatapatha Brāhmaṇa, parce que l'ornement de tête se porte par devant, *purastād dhy ayaṃ stupas, tasmāt purastād gṛhṇāti* ; il le tend ensuite au prêtre-président, au brahmán, qui le garde à la main pendant tout le temps que dure la préparation du barhis ; ce travail achevé, le brahmán le rend au prêtre manipulateur qui va aussitôt mettre en état la pièce essentielle du mobilier sacrificiel, le feu des offrandes, en tenant constamment le bouquet *prastara* au-dessus de ce feu, *upary upari prastaraṃ dhārayan*, « parce qu'il est l'ornement de tête », *ayaṃ vai stupaḥ prastaraḥ* ; finalement, il le replace sur le barhis.

A Rome, le fétial *uerbenarius*, que le magistrat vient de « faire » *nuntius populi Romani* et qui vient de cueillir les *sagmina* sur la Citadelle, « fait » lui-même un autre fétial *pater patratus*, le consacre et, pour cela, lui touche la tête et les cheveux avec l'herbe sacrée, *uerbena caput capillosque tangens*[2].

1. De Viṣṇu en tant que sacrifice personnifié, comme il est fréquent.

2. Tite-Live, I, 24, 6. Un rapport profond du bouquet d'herbe sacrée avec la tête, suggéré par ce geste, est d'autant plus probable à Rome qu'en une autre circonstance, dans les lectisternes, les mêmes *uerbenae* servent à un usage très comparable à celui du *barhis* védique (jonchée d'herbe, ai-je rappelé, où les dieux viennent assister, invisibles, au sacrifice) et qu'elles sont alors nommées « têtes des dieux », *capita deorum*, comme le *prastara* visible, prélevé, puis remis sur le « front » du *barhis*, est « l'ornement de tête » de l'invisible Viṣṇu. Paul Diacre, p. 56 Lindsay, dit « *capita deorum appellabantur fasciculi facti de uerbenis* » et Festus, p. 473 L., « *struppi uocabantur in puluinaribus fasciculi de uerbenis facti, qui pro deorum capitibus ponebantur* ». L'analogie avec le « *Viṣṇo stupaḥ* » est d'autant plus précise que Festus, p. 410 L., définit ainsi « stroppus » : *stroppus est, ut Ateius Philologus existimat, quod Graece* στρόφιον *uocatur et quod sacerdotes pro insigni habent in capite ; quidam coronam esse dicunt aut quod pro corona insigne in caput inponatur quale sit strophium ; itaque apud Faliscos festum esse, qui uocetur Struppearia, quia coronati ambulent, et a Tusculanis, quod in puluinari imponatur Castoris, struppum uocari.* — M. H. Wagenvoort, *Roman Dynamism* (trad. H. J. Rose, 1947), p. 21-22, cite et groupe bien ces textes, puis les interprète dans la ligne du manaïsme : « The custom of the repast of the gods, as Wissowa himself rightly points out, was of old indigenous in Italy and 'this custom does not necessarily imply a personal notion of the godhead' (*l. c.* [= *R. E.*, 12], 1108). Now if this custom dates from the time when anthropomorphic images of the gods did not yet exist, it may well be taken for granted that in ancient times peoples wished to strengthen the *numen* [c'est-à-dire, dans le latin réformé par les primitivistes, le *mana* romain] with food, and thought it best to represent this by power-laden *uerbenae*. There is room for the question — for the correctness of my answer I do not vouch — whether the term *deorum capita* actually meant 'heads of the gods' in the usual sense (why then only heads?) and whether *caput* should not rather be taken in the sense of 'centre of power (mana)' in which we shall meet it presently. » Le rituel védique nous tire de cette perplexité inattendue : *caput* veut bien dire « tête », *deus* veut bien dire « dieu », et les Romains, comme les Indiens, matérialisaient dans un bouquet d'herbe la tête ou l'ornement de tête de leurs dieux invisibles. Nous

On peut penser que la segmentation romaine de l'ancien sacerdoce multivalent, dont nous parlions tout à l'heure, a réservé au collège des fétiaux un usage consécratoire du bouquet d'herbe sainte, et aussi un symbolisme et une affinité « bouquet sacré-tête », dont les Indiens védiques, les Indo-Iraniens déjà sans doute, usaient plus largement.

* * *

Il ne sera pas inutile de rappeler[1], en terminant ces notes, que le *ius fetiale* nous a conservé l'une des mentions rituelles de la triade primitive des dieux des trois fonctions, Jupiter[2], Mars et Quirinus (Polybe, III, 25, 6) : ce sont ces dieux que les fétiaux invoquent, quant à Rome, dans la conclusion des traités. Ce trait aussi doit être ancien, puisque le plus vieux morceau de théologie indienne que nous lisions est dans un traité du XIV^e^ siècle avant notre ère, où le roi arya de Mitani invoque, quant à lui, les dieux arya des trois fonctions dans leur ordre hiérarchique, et eux seuls d'entre les dieux arya : Mitra-Varuṇa, Ind(a)ra, les jumeaux Nāsatya. L'usage fait par le rituel des fétiaux de cette structure complexe et principalement du dieu souverain ne favorise pas les interprétations primitivistes : le geste du prêtre lançant la pierre pour préfigurer le destin du peuple qui se parjurerait n'a pas d'effet automatique, ne contraint pas Jupiter garant des serments, ne commande ni ne remplace la volonté divine : il engage le dieu dans l'affaire, annonce aux hommes l'éventuelle réaction du dieu, de manière sensible et, en vertu du caractère même du dieu, à coup sûr[3].

Georges DUMÉZIL.

P.-S. — Un examen d'un récent compte rendu que M. H. J. Rose a fait des *Rituels indo-européens à Rome* vient de paraître, comme « Note

n'avons qu'à enregistrer, sans faire d'objection logique, qu'ils se contentaient de ce symbolisme partiel et lointain. Un peuple peut avoir des dieux personnels sans sculpter d'anthropomorphic images : cf. *Les dieux des Indo-Européens* (1952), p. 115-117.

1. Voir *Naissance d'Archanges* (= *Jupiter Mars Quirinus III*, 1945), chap. I, et notamment p. 52-53, où est en outre rapprochée la strophe de malédiction — sorte de déclaration de guerre — que lance Egill contre le roi Érikr en quittant la Norvège pour l'Islande, et où il invoque Óðinn, Þórr (sous le nom de *Landáss*) et le couple Freyr-Njǫrðr, c'est-à-dire les dieux canoniques des trois fonctions.

2. Contre des excès primitivistes à propos du silex de Jupiter Lapis, voir *L'héritage indo-européen à Rome* (1949), p. 52-54.

3. Il n'y a pas plus d'automatisme dans l'acte du prêtre indien qui procure à son maître

finale, 2 », dans *Déesses latines et mythes védiques* (*Collection Latomus*, vol. XXIV, 1956, p. 118-123).

M. P. Boyancé vient aussi de donner, de ce livre, un compte rendu qui, comme toujours, pourrait ouvrir de bien utiles discussions (*Rev. des Ét. Anc.*, t. LVIII, 1956, p. 136-138). Mais je dois me borner à quelques remarques. 1° La notion d' « idéologie » n'est pas, dans mon travail, une formule nouvelle : l'idéologie, comme fondement de la théologie, de la mythologie et du rituel, a été définie dans le chapitre sur la méthode qui ouvre *L'héritage...* (1949). — 2° Je n'ai pas dit que Vesta fût la Terre, et non le foyer. Je pars bien entendu du rapport de la déesse avec le feu perpétuel du foyer (précisé encore, p. 33-37, par la confrontation de Vesta avec le héros-dieu védique de nom et de fonction apparentés, Vivasvat) ; mais : *a*) l'*aedes Vestae* est ronde et les anciens l'opposent, comme telle, aux *templa* rectangulaires, orientés par l'augure selon les directions du ciel ; or, l'Inde exige pour ses cultes deux feux principaux, un rond, le feu-réservoir, qui est le feu du « maître de maison », et un rectangulaire, orienté, seul apte à transmettre les offrandes dans l'au-delà ; *b*) en conséquence de ces destinations, les liturgistes indiens insistent sur la liaison « terre » du feu rond et la liaison « ciel » du feu rectangulaire orienté ; or, les Romains, eux aussi, ont souvent assimilé Vesta à la terre : ne serait-ce pas l'effet d'une réflexion parallèle à celle des Indiens? Que cette assimilation, dans la forme où nous la lisons, se costume en termes de philosophie grecque, c'est évident ; mais *le point de départ* ne s'en déduit pas aisément des offices de Vesta (Hestia n'a donné lieu à rien de tel), sinon, justement, par la remarque que le foyer de Rome n'est pas ce qu'est un *templum*, un lieu ambigu où communiquent ciel et terre, mais appartient entièrement à ce monde-ci, y attache, y conserve la vie, la substance de Rome. C'est ce que signifie la phrase de mon livre que M. Boyancé semble interpréter, malgré tout ce contexte, comme une adhésion pure et simple aux spéculations hellénisantes (« il faut sûrement prêter attention aux nombreux textes qui assimilent Vesta à la terre... »). — 3° M. Boyancé sourit parce que je crois les vieux penseurs romains capables de telles remarques et de telles intentions et demande à « les voir exercer en des cas bien attestés cette faculté ». A défaut des *libri pontificales*, je lui propose le spectacle de toute la théologie et de tout le culte proprement romains, avec l'option que ce spec-

une conquête *sudhâtu* : le premier vers de ṚV, VII, 60, 11 (voir ci-dessus, p. 98, n. 1), précise explicitement que le prêtre attire par des sacrifices (*ā-yaj-*) la bienveillance (*sumati*) des dieux. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le sacrifice, étant donné les goûts et dispositions des dieux, est un moyen infaillible d'attirer cette bienveillance. Sur « magie et religion » dans la littérature védique, à propos de l'admirable *Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* de Sylvain Lévi (1898), voir ma position dans *Mitra-Varuṇa*, chap. III, § V (2e éd., 1948, p. 68-71) ; cf. *L'héritage...* (1949), p. 58-60, et *Rituels...* (1954), p. 13-14.

tacle comporte : ces prescriptions positives et négatives, ces statuts exigeants, ces distinctions minutieuses, avaient-ils un sens ou n'en avaient-ils pas? Les Romains, assez précocement intelligents en tant d'autres matières, pratiquaient-ils une religion de psychopathes, ou bien savaient-ils ce qu'ils faisaient, c'est-à-dire avaient-ils, pour toucher et relier les réalités visibles et invisibles qui les intéressaient, une science des correspondances symboliques, d'un type courant dans le monde? Quant à moi, mon choix est fait. — 4° M. Boyancé doute aussi, dans la même occasion, de l'antiquité des représentations que j'utilise. Pour ce qui est de l'art augural, la plus vieille inscription romaine, interprétée en 1951 (*Recherches de Science Religieuse*, t. XXIX, p. 17-29 ; cf. *La Nouvelle Clio*, t. V, 1953, p. 249-266), prouve en tout cas que, dès la fin des temps royaux, il était constitué, avec ses singularités, dans la forme exacte où Cicéron l'a connu. Il faudrait tirer de ce bel exemple de stabilité, d'immobilisme, les conséquences qu'il impose. — 5° Quant aux « trois fonctions » indo-européennes, on en reconnaît ou on n'en reconnaît pas l'existence et l'importance à Rome, mais les études récentes où je les utilise, à peu d'exception près, ne prétendent s'adresser qu'à ceux qui les reconnaissent, qui considèrent comme valable mon interprétation de « Jupiter, Mars, Quirinus » : il ne s'agit pas de l'appuyer d'arguments nouveaux, mais d'éclairer par elle des faits obscurs, de décider grâce à elle dans des problèmes débattus, de dégager des traits inaperçus ou négligés. C'est le cas de la note des deux Servius sur le drapeau blanc qui convoquait les comices religieux, sur le rouge qui convoquait normalement l'armée, sur le bleu qui était joint au rouge pour avertir de la levée en masse : l'existence consciente des trois fonctions dans la plus ancienne Rome étant admise, et la liaison symbolique des trois mêmes couleurs avec les trois fonctions chez les Indiens, les Iraniens et sans doute les Hittites étant connue, le texte de Servius prend de la valeur ; malgré une *interprétation* fantaisiste du drapeau bleu et quelque obscurité dans la distinction des états d'urgence, le *fait* qu'il énonce (« fait », car il est improbable que Servius ait inventé le drapeau bleu) devient plausible, rentre dans une catégorie de symboles indo-européens connus. Le service du comparatiste est ici de signaler, aux latinistes qui acceptent son point de départ, la vraisemblance d'un témoignage que, laissés aux ressources de leur seule spécialité, ils avaient tendance à rejeter comme « médiocre ». — Cette même dernière remarque concerne aussi le très aimable compte rendu de M. Jürgen Untermann, dans la *Z. D. M. G.*, 106 (1956), p. 409-410 : mes *Rituels* présupposent, notamment quant aux trois fonctions, des démonstrations antérieures qui ne peuvent être répétées dans chaque nouveau travail et qu'il ne semble pas connaître ; le cinquième essai du recueil, *Bellator equos*, ne prétendait pas traiter en quelques pages le problème général du cheval dans le monde indo-européen ni en Italie,

mais montrer combien sont parallèles, dans l'Inde et à Rome, les tableaux des rapports divers que le cheval et les équidés inférieurs soutiennent, rituellement, symboliquement, avec ces trois fonctions (et les deux subdivisions de la première).

G. D.

II

LA CONNAISSANCE DU GREC A ROME

PAR P. BOYANCÉ

Professeur à la Faculté des lettres de Paris

SOMMAIRE. — *Dans une vue d'ensemble sont tour à tour examinées l'introduction du grec à Rome, la place qui lui fut réservée dans l'enseignement, l'utilisation par des Romains pour des œuvres destinées au public de langue grecque, la pratique de Cicéron. Ensuite est examiné son rôle à Rome à l'époque impériale et, en conclusion, est présenté le jugement des Romains sur sa valeur comparée à celle du latin.*

Les Romains sont sans doute les premiers à avoir cherché à se cultiver par l'étude systématique d'une langue étrangère. Ils sont les premiers à avoir découvert ce secret de l'humanisme[1]. Très tôt ils ont compris l'enrichissement que c'était de posséder une telle connaissance, et c'est dans ce sens qu'il convient d'interpréter un mot d'Ennius, qui, parce qu'il savait trois langues, l'osque, le grec et le latin, se vantait de posséder trois âmes (*tria corda*)[2]. Le Romain cultivé a toujours eu deux âmes et su deux langues, la grecque et la sienne.

Mais la pratique d'un parler étranger n'a pas conduit le Romain à mépriser le sien propre. Au contraire, il y a eu chez le Romain vraiment cultivé un désir de sauvegarder la pureté de sa propre langue. Ce sont les esprits les plus hellénisés, comme un Scipion Émilien, comme un Cicéron, qui ont à cet égard le souci le plus jaloux du *latine loqui*[3]. Ils ont conçu qu'il y avait une dignité à

1. Werner Jaeger, *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlin, 1937, p. 120. Cf. H. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948, p. 345.

2. Aulu-Gelle, XVII, 17, 1.

3. Scipion Émilien : Cicéron, *Brutus*, 258 ; Aulu-Gelle, II, 20, 5. Cf. aussi Quintilien, *Instit. orat.*, I, 1, 13, pour la crainte que la pratique du grec ne conduise à des hellénismes.