ÉTUDES ET MÉMOIRES

I

QUAESTIUNCULAE INDO-ITALICAE, 1-3

PAR G. DUMÉZIL
Professeur au Collège de France

SOMMAIRE[1]. — 1. *Le* culmen inane fabae *de la fumigation purifiante des* Parilia *est éclairé par un usage rituel védique de cosses vides, pour l'anéantissement de souillures.* — 2. *Le mythe védique qui montre le dieu Feu maudissant les poissons et les vouant à toutes sortes de mort rappelle le rituel des* Volcanalia, *où des poissons vivants étaient jetés dans le feu.* — 3. *Une condition requise pour le cheval sacrifié dans l'*aśvamedha *rejoint la précision* bigarum uictricum dexterior *du Cheval d'Octobre.*

1. *Le* culmen inane fabae *des Parilia*[2].

La déesse Pales et sa fête ont déjà donné lieu à une étude comparative qui en rend probable l'extrême antiquité[3] : par son nom, par son être et par le rite singulier du *curtus equos*, cette patronne des pasteurs et de l'habitat romain (c'est aux Parilia, le 21 avril, que Rome pensait avoir été fondée) rejoint une figure mythique du *Ṛg Veda*, déjà fort estompée dans l'hymnaire, la « *Palā* de la *viś* », ce dernier mot désignant ici soit l'essence même de la fonction pastorale, de la classe des *vaiśya*, soit (cf. lat. *uīcus*, grec Fοῖκος, etc.) l'unité de peuplement, le clan. A Rome comme dans l'Inde, cette figure et ce qui se groupe autour

1. Cette série sera consacrée à l'étude d'une trentaine de menues correspondances. Les nos 4-6 (Pūṣan édenté ; *sedens facito* ; *credo*) paraîtront dans les *Hommages à L. Herrmann* (coll. *Latomus*, 1959).

2. La matière de cette note a été exposée à l'Université de Liège, le 8 janvier 1958.

3. « Le *curtus equos* de la fête de Pales et la mutilation de la jument Viś-palā », *Eranos*, LIV (*G. Björck memoriae sacrum*), 1956, p. 232-245.

d'elle de pratiques et de traditions appartiennent à la zone religieuse de la troisième fonction, celle de la fécondité et de la santé ; plus précisément, Pales comme la « *Palā* de la *viś* » appartient au cycle des Jumeaux, expression canonique de cette fonction dans la mythologie ou dans l'épopée : à Rome les jumeaux humains Romulus et Rémus fondateurs de la ville du Palatin et protégés de Pales ; dans l'Inde les jumeaux divins Nāsatya ou Aśvin, protecteurs de Viś-palā[1]. Ainsi éclairés, les Parilia, où la fonction de fécondité est purement pastorale comme elle devait l'être principalement chez les Indo-Européens, se découvrent fort archaïques.

L'intention déclarée des rites est une purification des troupeaux des bergers et de leurs abris, une élimination mystique de tout ce qu'hommes et bêtes, consciemment ou non, ont accumulé de désagréable aux dieux pendant l'année écoulée. Mais cet aspect négatif a sa contre-partie positive : le berger demande aussi que, purifiés, ses troupeaux prospèrent ; il évoque des mamelles pleines, des fromages de bonne vente, de la laine souple et, grâce aux ardeurs du bélier, des agnelets en abondance dans l'enclos. Ce glissement, ou ce complément, est bien naturel : le champ d'efficacité de toute purification est assurément le passé qu'elle ferme, mais aussi l'avenir qu'elle ouvre, *ab integro*. Les classifications et définitions scolastiques de nos manuels, qu'il s'agisse de prières ou de sacrifices, risquent de voiler cette tendance des actions religieuses à viser « le plus », « tout », si possible.

Entre autres moyens, aux Parilia, le nettoyage et l'excitation de la fécondité s'obtenaient par une fumigation, *suffimen*, faite de trois ingrédients : « Va, dit Ovide[2],

« Va, peuple, va chercher la fumigation sur l'autel de Vesta : c'est Vesta qui te la donnera, c'est par le don de Vesta que tu te

1. Sur la correspondance de types et de légendes entre les héros jumeaux de Rome et les dieux jumeaux de l'Inde, voir *L'idéologie tripartie des Indo-Européens* (coll. *Latomus*, vol. XXXI, 1958), chap. III, § 24.

2. *Fastes*, IV, 731-734 :

I, pete uirginea, populus, suffimen ab ara :
Vesta dabit : Vestae munere purus eris.
Sanguis equi suffimen erit uitulique fauilla;
tertia res, durae culmen inane fabae.

On ne sait comment était utilisé ce *suffimen* ; il était probablement jeté sur les feux de paille pour qu'il mêlât ses vertus à la fumée.

purifieras. La fumigation, ce sera le sang de cheval, et aussi la cendre de veau, et, troisième, la tige vide de la dure fève. »

La « cendre de veau » est celle que les Vestales ont préparée, quelques jours plus tôt, le 15 avril, aux Fordicidia, en brûlant les embryons arrachés au ventre des vaches victimes[1]. Le « sang de cheval » est moins sûrement identifiable : en dépit de l'opinion commune, il paraît difficile que ce soit du sang de l'*October Equos* utilisé (dans quel état?) après six mois ; il se peut bien qu'un cheval ait été blessé ou mutilé — *curtus equos*, dit simplement Properce[2] — pour la circonstance. Quant aux tiges de fève, denrée courante, elles n'ont apparemment pas d'histoire.

Il est remarquable que, dans la fête telle que l'évoquent les *Fastes*, il ne soit question que des brebis : non des bœufs ni des chevaux. Ainsi le voulait l'économie rurale du temps. Veaux et cheval, néanmoins, et eux seuls, contribuent au puissant *suffimen*, et c'est ici que l'archaïsme éclate. En étroite association, les jumeaux indiens garantissaient avant tout la fécondité et la santé des bœufs et des chevaux. Dans son étude célèbre sur le fond mythique du *Mahābhārata*[3], Stig Wikander a montré que les cinq frères Pāṇḍava étaient à tous égards la transposition épique des cinq dieux fonctionnels indo-iraniens, qui d'ailleurs sont distributivement leurs pères. En particulier, les deux jumeaux qui terminent le groupe, fils des Nāsatya, ont le caractère des Nāsatya. Or, dans un épisode particulièrement révélateur — où les cinq frères déclarent des professions fictives, mais correspondant à la vocation profonde de chacun — l'un se présente comme un palefrenier, connaissant la nature et les habitudes des chevaux, capable de les guérir quand ils sont malades, l'autre comme un bouvier, habile éleveur et « trayeur » de vaches, expert à soigner leurs indispositions et à les faire féconder par de bons taureaux[4] : de brebis, de céréales, point. Wikander a relevé quelques faits qui donnent à penser que cette répartition des bovins et

1. *Fastes*, IV, 633-640.
2. IV, 1, 20 ; voir la discussion dans l'article d'*Eranos* cité ci-dessus (p. 112, n. 3), p. 236-238.
3. « Pāṇḍavasagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar », *Religion och Bibel*, VI, 1947, p. 27-39 ; traduit et commenté dans *Jupiter Mars Quirinus IV*, 1948, p. 37-85.
4. « Pāṇḍavasagan... », p. 36-38 = *J. M. Q. IV*, p. 48-50 et 59 ; *Mbh.*, IV, 33-71 et 226-318.

des chevaux entre les deux frères était connue des hymnes védiques, bien qu'ils n'y insistent pas et mentionnent plutôt le double bienfait comme l'œuvre indistincte des deux bienfaiteurs[1]. J'ai ajouté une raison de croire que les Indo-Iraniens l'admettaient déjà : la mythologie de l'Avesta postgâthique semble avoir remplacé les deux Nāsatya (devenus sous ce nom, au singulier, *un* démon) par deux figures nouvelles étroitement associées (elles bénéficient d'un seul et même Yašt), dont l'une est nommée l' « Ame (ou le Fabricateur) du Bœuf », et l'autre « (l'Entité maîtresse) des chevaux bien portants », *Gəuš Urvan* (ou *Tašan*) et *Drvāspā*[2]. Les deux espèces se trouvent associées aux Parilia dans les conditions où elles le sont par les Indo-Iraniens, résumant à elles seules les puissances et besoins de l'élevage, de la fonction pastorale : tels ces objets de pierre ou de bronze qui, à Rome aussi, continuent à être employés dans les rites de l'âge de fer. Le *sanguis equi* est un témoignage particulièrement émouvant de ce conservatisme[3].

Quant au rôle de ces deux ingrédients animaux dans le *suffimen*, il est *a priori* probable qu'il est d'assumer le « versant positif », l'office de revigoration que nous voyions tout à l'heure prolonger la purification proprement dite. Certes, ces cendres et ce sang doivent « purifier » — Ovide le dit formellement pour les cendres — mais d'une purification complète, produisant plus qu'elle-même. Le choix fait des deux espèces animales les plus considérables ne s'explique pas autrement, ni leur réunion : s'il ne s'agissait que de nettoyer, une seule suffirait, ou plutôt aucune ne serait nécessaire, l'eau et le feu, qui sont aussi utilisés dans cette fête, y suffisant bien ; s'il s'agit au contraire d' « injecter » sympathiquement aux troupeaux la fécondité et la force, on ne pouvait imaginer de meilleur moyen : les veaux ont été prélevés sur des

1. Les bovins (la vache stérile de Śayu rendue féconde) et les chevaux (restauration de la jument Viśpalā mutilée) sont les seuls animaux bénéficiaires de leurs miracles communs, non les brebis (ils rendent au contraire la vue à Ṛjrāśva qui a tué cent un béliers de son père pour nourrir une louve et à qui son père, en punition, a crevé les yeux). Wikander vient de faire progresser l'interprétation des jumeaux mythiques et épiques de l'Inde dans « Nakula et Sahadeva », *Orientalia Suecana*, VI, 1957, p. 66-96.

2. « Viṣṇu et les Marut à travers la réforme zoroastrienne », *J. A.*, CCXLII, 1953, p. 4.

3. Sur les rapports du cheval avec les trois niveaux fonctionnels dans les rituels védiques et romains, voir *Rituels indo-européens à Rome* (coll. *Études et Commentaires*, XIX), Klincksieck, 1954, chap. v : « Bellator equos » (p. 86, n. 3, bibliographie sur le cheval chez les Indo-Européens et dans la Rome archaïque) ; cf. ci-dessous, p. 130-131.

vaches pleines dans la fête de la fécondité retrouvée que sont les Fordicidia, et le sang de cheval, qu'il s'agisse du cheval vainqueur dans la course du 15 octobre ou d'un autre, est évidemment apte à transmettre aux troupeaux l'essence d'une des natures animales les plus puissantes.

De la troisième composante du *suffimen*, Ovide est seul à faire mention, mais dans deux expressions : *stipulasque fabales* (v. 725), *durae culmen inane fabae* (v. 734). La double indication est claire, *culmen inane* confirmant et précisant *stipulas* : le grain est exclu ; le rituel ne comporte que la tige (ou peut-être le sommet de la tige), vidée de ce pour quoi on la cultive et récolte, dépouillée de ce qui en fait normalement l'intérêt et la valeur, à savoir la substance nourricière des fèves elles-mêmes. Quelle vertu apporte au rite le végétal ainsi appauvri?

Il faut certainement écarter l'explication qu'on trouve souvent formulée ou suggérée, et qui se fonde sur le caractère funéraire, bien connu, de la fève[1]. D'abord, on ne voit pas à quoi cette valeur s'appliquerait ici : les Parilia ne concernent à aucun degré les morts. Certes, parmi les nombreux péchés qu'il a pu commettre involontairement pendant l'année écoulée, le berger d'Ovide mentionne rapidement la violation de tombeaux : *(si...) pabulaque in bustis inscia carpsit ouis* (v. 750), mais il est très improbable que le *suffimen*, qui ne renferme aucun élément qui fasse spécialement allusion aux autres péchés (contre les sanctuaires, les bois sacrés, les Nymphes, les Faunes, les divinités agrestes, etc.), ne retienne, ne concrétise dans sa matière que celui-là. De plus, le *suffimen* n'est pas une offrande comme sont les fèves dans les rituels, sans exception, qui concernent les morts : ce qu'offre le berger, pendant sa prière, et d'ailleurs à la seule déesse Pales, ce sont des gâteaux de millet et du lait fraîchement tiré (v. 743-

1. Olck, *s. v.* « Bohne », *R. E.*, III, 1899, col. 611-612 ; L. von Schröder, « Das Bohnenverbot bei Pythogoras und im Veda », *W. Z. K. M.*, XV, 1901, p. 187-212 ; C. Clemen, « Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion » (= *R. V. V.*, XVII), 1920, p. 188-189 ; cf. Th. Wächter, « Reinheitsvorschriften im griechischen Kult » (= *R. V. V.*, IX), 1910, p. 102-104 ; Marzell, s. v. « Bohne », *Handw. d. deutsch. Aberglaubens* de Bächtold et Stäubli, I, 1927, col. 1470 ; et surtout A. Delatte, « Faba Pythagorae cognata », *Serta Leodiensia*, 1930, p. 33-57. La fève des anciens était la *vicia faba* « Saubohne » ; notre fève, *phaseolus vulgaris*, « Gemüsebohne » est venue de l'Amérique du Sud au XVI^e^ siècle.

745) ; le *suffimen*, lui, n'est qu'un moyen, apparemment magique, de purification. Mais surtout l'interprétation « mortuaire » tient compte de *fabae*, non de *culmen inane* : quand, aux Lemuria, les morts reçoivent des fèves, ce ne sont pas des tiges dépouillées, mais les grains eux-mêmes. Si les esprits désincarnés sont friands des grains, c'est parce qu'ils veulent s'en nourrir pour accroître la vie réduite qui est la leur ; pour ces destinataires eux-mêmes *inanes*, l'offrande d'une tige sans substance, *inane*, serait une dérision. Assurément, le fait que le végétal choisi soit chargé de valeurs mortuaires et infernales si bien établies devra être respecté par l'explication, mais celle-ci doit partir de l'adjectif *inane*, cette précision unique à ma connaissance dans les prescriptions rituelles de Rome.

La conception est très ancienne, car, une fois de plus, ce sont les livres liturgiques de l'Inde, plus explicites, qui éclairent dans son intention le choix rituel des Romains. Dans une étude comparative récemment publiée[1], il a été signalé que les Indiens védiques et les Romains, moyennant certaines précautions, avaient domestiqué, et par conséquent divinisé, une force redoutable : à Rome la « Dissolution », dans l'Inde la « Désagrégation » de l'existant. *Lua Mater*, *Devī Nirṛti* ont pour fonction de restituer au néant, leur domaine, ce que la société des hommes a intérêt à retirer de l'être. A Rome, où nous ne sommes informés que par les récits de guerre de Tite-Live, nous ne voyons le processus appliqué qu'aux armes prises à l'ennemi (peut-être avec l'intention de détruire, sympathiquement, les armes qui restent entre ses mains), mais il est probable qu'une telle limitation n'est qu'une apparence due à l'extrême indigence de la documentation conservée, et que les Romains ne se faisaient pas faute de livrer à Lua (cf. *luere*, au sens général archaïque qu'a confisqué ensuite *so-luere*) le soin de « dissoudre », c'est-à-dire de liquider, d'éliminer les autres sortes de déchets, notamment les fautes religieuses (cf. le sens classique, limité, de *luere*)[2]. Dans l'Inde védique, où la documen-

1. « Lua Mater », quatrième essai de *Déesses latines et mythes védiques* (= coll. *Latomus*, XXV), 1956, p. 99-115 ; on trouvera là les références et discussions concernant Lua et Nirṛti.

2. Ainsi se justifie la valeur « déesse des purifications » que proposent, par exemple, A. Ernout et A. Meillet ; mais le sens propre est « déesse de la dissolution » et si on lui livre les armes des ennemis, c'est non pour purifier, mais pour détruire.

tation comprend surtout des hymnes et des traités rituels, c'est au contraire au niveau de la liturgie que sert fondamentalement Nirṛti : les principaux exemples ont été groupés dans *Déesses latines et mythes védiques* ; on y voit le prêtre lui jeter, lui livrer pour destruction les grains qui sont tombés du bol de l'offrande, ou les instruments détériorés pendant le sacrifice. Mais les hymnes de l'*Atharva Veda* lui destinent aussi « l'ennemi », et sans doute son activité s'étendait-elle en droit à toutes les éliminations souhaitables.

Or, pour obtenir ce genre de service, les rituels védiques ont soin de prescrire pour Nirṛti des offrandes qui, comme dit une bonne expression populaire, n'en soient pas tout en en étant, des choses vidées de leur contenu et dépouillées de leur valeur normale, propres donc à évoquer par elles-mêmes le néant auquel préside la déesse. Par exemple, les briques qui lui sont livrées lors de l'érection de l'autel du feu[1] et qui symbolisent les défauts, *pāpman*, de l'œuvre — défauts qu'il est important d'annuler, d'anéantir — doivent être noires (*kṛṣṇa*), « parce que le noir, ce sont les ténèbres et que noire est Nirṛti » ; non marquées (*alakṣaṇa*) « parce que ce qui n'est pas n'a pas de marque », etc. Or, une de ces prescriptions éclaire directement le *culmen inane* des Parilia.

Les briques livrées à Nirṛti en cette occasion doivent avoir été cuites sur un feu de balle (cosses de riz), « parce que la balle appartient à Nirṛti »[2]. La convenance est en effet sensible : le contenu de la balle, le riz, est de l'être, alimentaire, utile, et la balle n'existe que pour le protéger. Une fois séparée de son contenu, la balle est sans valeur ni raison, elle est du néant, de Nirṛti. Plus immédiatement encore, elle est de Nirṛti dès quelle est vide, le vide étant une claire image du non-être. C'est ce qu'exprime bien l'épithète *śūnyaiṣī* « qui désire le vide », donnée à cette déesse ambiguë dans une prière de l'*Atharva Veda* où elle n'est pas sollicitée pour un service, mais au contraire sommée de ne pas nuire, de ne pas détruire, de s'en aller — car, lorsqu'elle applique son processus de désintégration non à ce qui doit être

1. *Śatapatha Brāhmaṇa*, VII, 2, 1, 1-20.

2. *Ibid.*, § 7 : *tuṣapakvā bhavanti, nairṛtā vai tuṣāḥ*. Le texte ajoute : « il accomplit donc ce rite de Nirṛti avec des choses de Nirṛti », *nairṛtair eva tan nairṛtaṃ karma karoti*.

éliminé, mais à ce qui doit être conservé, elle est évidemment mauvaise[1] :

Toi qui es venue, ô Nirṛti, désireuse du vide, lève-toi, avare, va-t-en, ne te repose pas ici...

En prescrivant que les « briques de Nirṛti », elles-mêmes marquées des divers stigmates du néant, aient été en outre cuites sur de la balle, symbole du néant, la liturgie ajoute aux chances qu'elle donne au prêtre d'éliminer les fautes, les inexactitudes rituelles qu'il a commises pendant l'opération infiniment minutieuse qu'est l'établissement de l'autel du feu[2]. En d'autres termes, dans l'Inde, le végétal vidé de son grain précieux est un symbole qui, par action sympathique, favorise l'anéantissement de ce qu'on désire anéantir. Inexplicable autrement, le *culmen inane fabae* de la prescription des Parilia prouve que Rome admettait et utilisait le même symbolisme : le vide tangible et visible de ce végétal poussait au néant les souillures d'une année, conformément au souhait du berger d'Ovide (v. 748) : *effugiat stabulis noxa repulsa meis.*

Il n'est pas nécessaire, bien entendu, de supposer dans le rituel romain un appel explicite à la déesse Dissolution, à Lua, homologue de Nirṛti : pour une action purement magique, les harmonies symboliques des choses suffisaient. Quant à la circonstance supplémentaire que le végétal dépouillé de son grain soit une tige de fève, il doit sans doute s'interpréter dans le même sens : au néant qu'évoque le dépouillement s'ajoute la mort, qu'évoque la fève par tant d'autres usages. Dans l'Inde aussi, la déesse Désagrégation, Nirṛti, apparaît fréquemment associée à la Mort personnifiée, Mṛtyu, dont l'œuvre n'est qu'un cas particulier de la sienne[3]. L'efficacité anéantissante du *culmen inane* se trouve renforcée du fait qu'il est *fabae.* Mais *inane* est bien l'essentiel.

Ainsi se trouve complètement et naturellement expliquée la

1. XIV, 2, 19 : *śūnyaiṣī nirṛte yā́ jagánthót tiṣṭhārāte prá pata mehá raṃsthāḥ.*

2. Cf. encore *Ath. Veda*, XI, 1, 29, où malheureusement on hésite sur le sens précis de deux variétés de rebut (« balle, paille de riz ») lors de la préparation d'un gâteau de riz sacré ; en tout cas c'est le rebut de dernière espèce qui est là livré à Nirṛti, l'autre étant brûlé dans le feu.

3. L'association de la Désagrégation et de la Mort personnifiées doit être déjà indo-iranienne : voir *Déesses latines et mythes védiques*, p. 114, n. 1.

réunion des trois ingrédients romains dans une même drogue où leurs actions sont complémentaires. Le *culmen inane fabae* expulse la souillure (*effugiat noxa repulsa*), tandis que le *sanguis equi* et la *uituli fauilla*, quintessence des animaux domestiques, donne une nouvelle vigueur aux troupeaux délivrés de cette souillure (*ubera plena premam... sitque salax aries conceptaque semina coniux | reddat et in stabulo multa sit agna meo*) [1]. C'est de la bonne pharmacie mystique, qu'on transposerait sans peine en termes de pharmacie plus moderne : le *suffimen* des Parilia — où il est probable que les tiges de fève fournissaient la plus grande masse de matière fumante et fumigante — se décrirait comme une mixture où un excipient fortement antiseptique véhiculerait deux préparations fortement vitaminées.

Un des intérêts de cette petite étude est d'ouvrir une vue sur ce qu'on pourrait appeler l'idéologie du vide, avec ceci de remarquable qu'il faut sans doute en reporter aux temps indo-européens le fragment qu'on vient de voir se reconstituer. Il serait agréable de poursuivre dans cette voie, car le vide est une notion complexe et ambiguë : l'homme affamé déplore une assiette vide, mais un fauteuil vide enchante l'homme fatigué. Pour parler latin, à côté de l'aspect *inanis* ou *uanus* ou *uastus* du vide, il y a l'aspect *uacuus* [2]. Je ne crois pas, malheureusement, qu'il donne lieu à des remarques comparatives indo-romaines, indo-européennes : si les Indiens [3] nomment bien le « mauvais vide », et d'un mot qui se retrouve dans plusieurs langues indo-européennes, le « bon vide », la vacance souhaitée, la place disponible ne paraît pas avoir de nom particulier, et c'est plutôt par l'image de la « largeur » (*urú*, *várivas*) opposée à l' « étroitesse », que ces

1. Un rituel indien, ne retenant que l'aspect dangereux de Nirṛti, oriente à l'inverse l'association de cette patronne de l'anéantissement et des prières pour la fécondité des hommes et de troupeaux : *Taittir. Brāhm.*, III, 1, 2, 2 (dans les prières aux divinités régentes des 28 astérismes du zodiaque lunaire — Nirṛti étant régente de l'étoile Mūla, 17e astérisme) : « (Honorant l'étoile) Mūla, puissé-je trouver abondante postérité ! Que Nirṛti s'en aille détournée, à l'écart ! Que la constellation pourvue de bœufs et de bétail soit pour moi, le sacrifiant, brillante comme le jour ! »

2. Suivant sa charmante habitude, E. Partridge a distribué à ses amis, comme « Christmas 1957-New Year 1958 Greatings », une utile et spirituelle plaquette intitulée *Aspects of Emptiness*, où sont discutés les mots indo-européens formés de la « constante » *ua-* (*va-*, *wa-*) avec les « variant extensions » *-c*, *-n*, *-s* (*-st*).

3. V. H. Günther, « Der Begriff des Leeren im Altindoarischen », *K. Z.*, 68, 1944, p. 129-145.

notions s'expriment. Au contraire, en Italie, *uacuus* a produit une déesse sur laquelle on souhaiterait être mieux informé : *Vacuna*[1].

2. *Les* pisciculi *des Volcanalia*[2].

La théologie et la pratique de Rome permettent d'entrevoir, pour les temps antérieurs à l'influence grecque, une représentation riche et nuancée des valeurs sacrées du feu.

D'une part, dans l'*aedes Vestae*, ronde et non orientée, les prêtresses les plus augustes conservent le foyer de Rome, le feu inextinguible et pur qui exprime et garantit l'enracinement de Rome sur son coin de terre. D'autre part, des feux mangeurs d'offrandes, *arae*, s'allument temporairement dans de nombreux temples, pour porter aux dieux les intentions des hommes, et cette destination se manifeste sensiblement par la forme des bâtiments auxquels ils sont joints : non plus ronds, mais quadrangulaires, orientés, c'est-à-dire rituellement et mystiquement accrochés aux quatre points cardinaux, aux régions du ciel. Dans un travail antérieur[3], j'ai fait remarquer que ce symbolisme

1. Parmi les interprétations, peut-être toutes valables, en Minerua, Bellona, Diana, Ceres, Victoria, de cette déesse dont le nom évoque en tout cas l'heureuse vacuité, le « champ libre » (Schol. Horace, *Ep.*, I, 10, 49), la mieux établie semble être Victoria : et par la recommandation de Varron, et par la Νίκη de Denys d'Halicarnasse, I, 15, et par la *Victoria* d'Ausone, *Epist.*, 14, 101 (p. 249 Peiper).

2. La matière de cette note a été exposée à l'Université libre de Bruxelles, le 25 mars 1958.

3. *Rituels indo-européens à Rome*, 1954, chap. III : « Aedes rotunda Vestae », p. 27-43. Des discussions de cet essai faites par M. van den Bruwaene, E. Polomé, P. Boyancé, J. Bayet et H. J. Rose, ont été examinées dans *L'Antiquité classique*, XXIV, 1955, p. 428-429 ; *R. É. L.*, XXXII, 1954, p. 161-162, et XXXIV, 1956, p. 109 ; *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 1956, p. 4, n. 1 ; et en appendice à *Déesses latines et mythes védiques*, 1956, p. 119. Dans un compte rendu donné à *L'Année sociologique*, *Troisième série* (1953-1954), 1956, p. 335, L. Gernet, après avoir admis les rapprochements indiens que je propose au sanctuaire rond de Vesta et aux *templa* quadrangulaires, ajoute : « Peut-être l'analogie s'arrêterait-elle là, car enfin le *templum* n'a pas de feu central ; et quand l'auteur allègue le *mundus* romain, centre de l'*urbs quadrata* dans le mythe de fondation, je ne suis pas sûr que la correspondance soit exacte. » Mais il ne s'agit pas ici de *feu* central. J'ai rappelé (*Rituels*..., p. 31) que, là où le rituel védique fait tracer une aire quadrangulaire et orientée, il développe en outre et utilise un riche symbolisme du « centre ». « Une fois les bœufs [qui ont tracé les sillons extérieurs et intérieurs de l'aire] dételés, le prêtre pose une touffe d'herbe *darbha* ('qui est à la fois eau et plante') au centre (*madhyataḥ*), à l'endroit où se croisent les sillons intérieurs (*sītāsamare*) [diagonaux et médians] et qui est la 'bouche' ; sur cette touffe il fait une offrande ; puis verse douze jarres d'eau (douze sont les mois, et l'eau est la pluie), et jette des semences de 'toutes les herbes' (signifiant toutes les nourritures). » A Rome, quel que soit le sens de l'expression *urbs quadrata* (peut-être schéma réduit et idéal résumant l'aire réelle de la ville?), son centre, le *mundus*, vraie

romain du *rotundum* et du *quadratum* recouvrait celui qui, dans l'Inde védique, commande l'établissement des deux principaux feux sur tout terrain sacrificiel, et que les livres liturgiques, heureusement conservés, commentent avec la clarté désirable : le *gārhapatya*, feu du *gṛhápati*, du « maître de maison », est proprement le feu du foyer, en principe inextinguible, le pôle terrestre de toute la cérémonie, et c'est près de lui, pendant le développement des rites, que se tient la femme du sacrifiant. Il sert à allumer les autres feux, mais ne transmet pas d'offrande ; il est, disent les brahmanes, « ce monde-ci », « la terre » ; en conséquence l'aire sur laquelle il repose est ronde, comme la terre. Au contraire, l'*āhavanīya*, le feu qui transmet aux dieux les offrandes et auprès duquel se tiennent et le sacrifiant et le prêtre *brahmán*, président du sacrifice, est identifié au ciel ; en conséquence, il repose sur une aire quadrangulaire, orientée selon les points cardinaux. Rome, dans sa totalité, pourrait ainsi se définir en langage indien comme un vaste et permanent terrain sacré, qui supporterait un seul « feu du maître de maison », mais un nombre illimité de « feux des offrandes » spécialisés, les trois grandes différences entre l'*urbs* et le terrain indien étant 1° que le terrain sacrificiel indien n'est que temporaire ; 2° qu'il est établi en marge des habitats ; 3° qu'il ne comporte, avec un seul « feu du maître de maison », qu'un seul « feu des offrandes » indifférencié, apte à tous services comme le sont les prêtres indiens eux-mêmes. Les histoires et caractères divergents des civilisations védique et romaine ont ainsi diversement fixé l'application de vieux principes communs qui restent cependant clairs.

Mais ni l'Inde ni Rome ne se sont limitées à cette double utilisation religieuse du feu. Aux deux feux principaux du sacrifice, les rituels védiques en joignent un troisième, situé à l'écart d'eux et de la ligne qui les joint. Celui-là est comme posté sur la frontière de la zone sacrée qui a été découpée dans le monde profane, et du côté que l'on attribue comme séjour aux puissances maléfiques : c'est « le feu du sud », feu de défense, chargé d'arrêter et de détruire toute offensive des mauvais esprits[1] ; « feu affamé »

bouche ouverte dans la terre, reçoit au moment de la fondation des offrandes et des fragments des diverses nourritures et richesses qui intéressent la société.

1. W. Caland et V. Henry, *L'agniṣṭhoma*, I, 1906, p. xxxii, résument bien en ces termes la destination du *dakṣiṇāgni* : « *D.*, le feu de droite ou feu du sud, dans un foyer en forme

aussi, dit déjà un texte ṛgvédique qui l'oppose aux deux autres par ce qualificatif[1]. Ainsi l'Inde védique rassemble sur le terrain sacrificiel trois variétés de feu : un feu qui représente l'essence et les attaches terrestres du sacrifiant, un feu qui combat les ennemis du sacrifice[2], un feu qui porte le sacrifice aux dieux, dans le ciel. Ces trois feux sont comme la projection sur le plan terrestre des trois formes générales du feu réparties, elles, entre les trois mondes et qui sont, de bas en haut, le feu de la terre (le nôtre), le feu de l'atmosphère (la Foudre), le feu du ciel (le Soleil)[3].

Moins systématique, Rome a cependant dégagé aussi cette autre forme du feu, bien différente de celle que patronne Vesta, et elle l'a confiée à Volcanus[4] : le feu qui dévore et détruit, pour

de van, situé au sud des deux autres feux (*āhavanīya* et *gārhapatya*) dans le hangar de l'*agnihotra*. Ce n'est que très exceptionnellement qu'il reçoit une libation ; sa fonction originaire et essentielle est uniquement de veiller sur le sacrifice, en le protégeant contre les puissances malignes de la région méridionale. » Cf. L. Renou, *Vocabulaire du rituel védique*, 1954, p. 73.

1. *áśnaḥ*, *ṚV*, I, 164, 1 : les feux sacrificiels (Geldner) considérés comme trois frères, le *hótṛ*, l'*áśna*, sans doute le *viśpáti* (variante aussi de *gṛhápati*, dans la titulature trifonctionnelle d'Agni : voir « Iuno S. M. R. », *Eranos*, LII, 1954, p. 106-108).

2. Et finalement les ennemis en général : si le *gārhapatya* « a le sacrifiant pour divinité », le *dakṣiṇāgni* « a pour divinité l'ennemi » (*Śat. Brāhm.*, II, 3, 2, 6) ; celui qui agit comme il faut avec le *dakṣiṇāgni* « n'a pas d'ennemis » (*ibid.*, II, 3, 5, 8). Dans un certain rituel, c'est sur le *dakṣiṇāgni* qu'on prélève le brandon qui, porté au nord, dans les endroits fréquentés par le redoutable Rudra, « affranchit la postérité née et à naître du pouvoir de Rudra » (*ibid.*, II, 6, 2, 7) ; etc.

3. Sur les trois formes d'Agni, voir toujours A. Bergaigne, *La religion védique*, I, 1878, p. 11-31. C'est comme « Soleil, Éclair, Feu terrestre » que plusieurs exégètes modernes — dont Bergaigne, p. 22 — comprennent les trois feux de *ṚV*, I, 164, 1 (voir ci-dessus, n. 1), que Sāyaṇa comprenait à peu près équivalemment comme « Soleil, Vāyu (Vent), Feu terrestre ». Dans le rituel d'allumage des trois feux, le mot *bhūḥ* « terre » est prononcé quand il s'agit du *gārhapatya*, le mot *bhuvaḥ* « atmosphère » pour le *dakṣiṇāgni*, le mot *svaḥ* « ciel » pour l'*āhavanīya* (J. Eggeling, *S. B. E.*, XII, 1882, p. 2, etc. ; on sait que, quand ces trois mots sont mis en rapport avec les activités sociales, c'est *bhuvaḥ* qui correspond au *kṣatra*, aux *kṣatriya*). Sur la triade « Soleil-Indra (ou Vāyu)-Feu terrestre », en tant que principe de classification des dieux védiques, voir l'excellent article posthume de P. Tuxen, « Yāska's *Nirukta* as an Authority on Vedic Divinities », *Acta Orientalia*, XXII, 1957, p. 154-166.

4. Je ne discute pas l'étymologie du nom, qu'il n'y a pas de raison de tenir pour étrusque : le dieu *Vel(χans)*, qui apparaît — réduit à sa première syllabe — sur le foie de Plaisance, n'est sans doute, comme les noms d'hommes étrusques qu'on allègue, qu'un emprunt étrusque aux Italiques indo-européens, comme *Maris*, *Fufluns*, *Neθuns*, *Selvans*, *Ani*, *Uni*, sont transposés de *Mars*, **Populonus*, *Neptunus*, *Siluanus*, *Janus*, *Juno* ; il faudra se résoudre à reconnaître que les Étrusques ont inclus beaucoup d'éléments soit osco-ombriens soit latins dans leur synthèse religieuse : cf. « Remarques sur les trois premières *regiones caeli* de Martianus Capella », *Homm. Max Niedermann* (coll. *Latomus*, XXIII, 1956), p. 107. Quant au crétois Ϝελχανός (ὁ Ζεὺς παρὰ *Κρησί, Hés. ; représenté sur des monnaies de Phaestos comme un jeune homme nu, imberbe, assis sous un arbre, la droite posée sur un coq qu'il tient dans son giron), il n'a, malgré Margh. Guarducci (« Velchanos-Vulcanus », *Scr. in on. di B. Nogara*, 1937, p. 183-203, et malgré A. Grenier, *Mana*, 2, III, 1948, p. 127, aucun caractère commun avec Volcanus. Il est maintenant établi que le concept de véd.

le bien et pour le mal, voilà l'élément et le moyen d'action de ce dieu dont le temple, comme celui de Mars, est hors les murs[1] ; dont le vieil autel à ciel ouvert, sur l'*area Volcani* ou Volcanal, semble monter la garde à l'une des extrémités du forum et recueille, au cours des siècles, une statue foudroyée et les ossements d'un homme foudroyé[2] ; qui, comme Lua Mater, la déesse Dissolution, reçoit sur le champ de bataille, pour les anéantir, les armes prises à l'ennemi[3] ou, après une *deuotio*, les armes devenues vaines du *deuotus* survivant[4] ; qui, surtout à l'époque classique, est responsable des incendies[5] ; dont enfin les rapports avec le soleil brûlant et desséchant semblent prouvés, sinon par les assimila-

várcas, avest. *varəčah-* « éclat » est à la fois une qualité spécialement reconnue au dieu Feu (le *várcas* est caractéristique d'Agni comme l'*ójas*, « le plein de force physique », l'est d'Indra, comme le *bhrájas*, « la splendeur » l'est du Soleil, *Śat. Br.*, IV, 5, 4, 3-5 : A. Minard, *Trois énigmes sur les cent chemins*, II, 1956, p. 156, § 379 *a*) et un terme de « deuxième fonction », du vocabulaire guerrier (S. Wikander, *Der arische Männerbund*, 1938, p. 36-37, « *mairyō* und *varəčah* », précisant J. Hertel, *Die awestischen Herrschafts- und Siegesfeuer*, 1931, p. 98 ; cf., pour *várcas*, le groupement caractéristique de mots dans *ṚV*, X, 18, 9 : « Je prends l'arc... *kṣatrā́ya várcase bálāya*, pour la puissance guerrière, pour l'éclat, pour la force : *jayema*, puissions-nous vaincre ! » ; cf. III, 22, 2 ; 24, 1 ; X, 128, 1 ; et *varc-in*, nom d'un démon qui entraîne une armée de cent mille combattants contre Indra ; *brahma-varcasá*, *-in*, *brāhmaṇavarcasá* sont dans l'Atharva-, non dans le Ṛgveda) ; l'interprétation de *Volc-ānus* par la racine indo-européenne de ce mot reste donc à envisager, même s'il est impossible de suivre A. von Domaszewski quand il fait de Volcanus un « vieux dieu romain de la victoire » (« Volcanalia », *A. R. W.*, XX, 1920-1921, p. 79-81 ; cf. l'assimilation Mars-Volcanus dans Servius, *ad Aen.*, III, 35) ; le **Volc-o-* que supposerait *Volcānus* ainsi analysé serait à véd. *várc-as-* ce que, en védique et dans la même zone du vocabulaire, le masculin *śárdh-a-* est à son synonyme neutre *śárdh-as-* « troupe guerrière, troupe des Marut » (Wikander, *op. cit.*, p. 45-51). Sur l'évolution du vocabulaire guerrier indo-européen en latin, cf. « *ner-* et *uiro-* dans les langues italiques », *R. É. L.*, XXXI, 1953, p. 180, n. 1. J'ai le plaisir, rare, de me trouver sur Volcanus, en de nombreux points, du même sentiment que H. J. Rose, « The cult of Volkanus at Rome », *J. R. S.*, XXIII, 1933, p. 46-63, où l'auteur ne parle pas de *numen-mana* et se montre prudent quant à l'origine étrusque et quant aux interprétations agraires.

1. Plutarque, *Q. Rom.*, 47 ; Vitruve, I, 7, 1.

2. Aulu-Gelle, IV, 5 (la statue d'Horatius Cocles déplacée du *Comitium* à l'*area Volcani* après que la foudre l'eut frappée) ; Festus, s. v. *Statua*, p. 370 Lindsay, Teubner, 1913 = L., *Gloss. Lat.*, IV, 1930, 392 (les ossements d'un *ludius* foudroyé transportés du Janicule au Volcanal). Bonne discussion dans M. Delcourt, *Héphaistos ou la légende du Magicien*, 1957, p. 206-207 ; les p. 204-213, dans le chapitre x (« Vulcain »), sont à mon sens les plus utiles de ce livre — où il m'est par ailleurs cherché, dès le début et avec insistance, en maint passage, une étrange querelle ; l'auteur me reproche d'avoir soutenu que, dans la *Théogonie* d'Hésiode, Ouranos lie ses fils ; je m'excuse d'avoir raison : qu'on se reporte aux vers 501-502, 618, 659 ; chez Hésiode, c'est bien Ouranos qui est lieur, et non Kronos ; chez Apollodore, l'un et l'autre lient.

3. Tite-Live, I, 37, 5 ; XXX, 6, 9 ; XLI, 12, 6 ; Servius, *ad Aen.*, VIII, 561-562.

4. Tite-Live, VIII, 10, 13, dit : *Volcano arma siue cui alii diuo uouere uolet* ; il semble donc que Volcanus est le premier dieu qui doive se présenter à l'esprit du *deuotus* en cette circonstance.

5. Plutarque et Vitruve, aux passages notés ci-dessus, n. 1 ; de plus : sacrifice des magistri uicorum à Volcanus quietus augustus ; association à Volcanus d'une Stata Mater, etc.

tions suspectes d'érudits anciens[1], du moins par la date et par une coutume populaire de sa fête[2].

Nous sommes mal informés sur le culte de Volcanus, dieu dont l'antiquité est attestée par l'existence d'un *flamen* nommé d'après lui ; nous ne savons presque rien, en particulier, des rituels de ses Volcanalia du 23 août. Il est simplement parlé[3] de plusieurs sacrifices qui se font ce jour-là solidairement en divers lieux, à Quirinus sur le Quirinal, à Ops Opifera (peut-être sur le Forum?), aux Nymphes (et peut-être à Juturna) sur le Champ de Mars, à Volcanus sur le *Comitium* (c'est-à-dire sans doute sur le Volcanal). Les critiques s'accordent à reconnaître là une opération de défense préventive contre les incendies. Replacé dans les soucis de l'époque impériale, c'est bien ainsi, en effet, que le rite s'interprète le plus simplement[4]. Il me paraît cependant probable,

1. Servius, *ad Aen.*, III, 35 : *nonnulli eumdem solem et Vulcanum dicunt.* Qu'on ne fasse pas intervenir ici Cicéron, *De nat. deorum*, III, 22, 55 (et 23, 57), ni Lydus, *De mensibus*, IV, 86, où il ne s'agit assurément pas du Volcanus romain. En revanche, il est sûrement significatif qu'aux Volcanalia, le 23 août, les petites gens *suspendunt Soli uestes*, Paulin de Nole, XXXII, 139.

2. Ainsi Volcanus se trouve agir aux trois niveaux de l'Agni védique (soleil, éclair, feu terrestre : voir ci-dessus, p. 123, n. 3), mais toujours sous un aspect « terrible » : la systématisation s'est donc opérée un peu autrement que dans l'Inde. Une convenance bien naturelle fait que des victimes « rouges » (*uitulo robeo*, *C. I. L.*, VI, 826) soient servies à Volcanus comme Agni est dit avoir des chevaux rouges (*rohidaśva* : cette épithète lui est réservée : *RV*, I, 45, 2 ; IV, 1, 8 ; VIII, 43, 16 ; X, 7, 4 ; 98, 9).

3. *C. I. L.*, I^2, p. 326, dans les Actes des Frères Arvales : [.....? *Iuturnae et nymp*]*his in camp*(*o*), *Opi Opifer*(*ae*) [? *in foro*], *Quir*(*ino*) *in colle*, *Volk*(*ano*) [*in*] *comi*(*io*).

4. Par exemple W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, 1899, p. 210 ; G. Wissowa, *Rel. u. Kultus der Römer*, 1902, p. 168 (inchangé dans la 2e éd., 1912, et résumant une interprétation du *De Feriis*, 1891) : « Wenn wir dieser Ops Opifera auch unter den Gottheiten begegnen, denen am Tage der Volcanalia (23 August) ein Kollektivopfer zur Abwehr von Feuersnot dargebracht wurde, so erklärt sich das wohl daraus, dass sie besonders zum Schutze des in den Scheuern aufgespeicherten Getreides gegen Feuersgefahr angerufen wird ; es ist also kein Zufall, dass dies Opfer gerade mitten zwischen Consualia und Opiconsivia fällt. » Cette association, soit dit en passant, n'est pas un argument pour faire de Volcanus un dieu agraire : il menace et protège sans doute de l'incendie les moissons engrangées, mais aussi tout le reste des biens de l'homme. Il semble que Virgile se soit plu à réunir les destinataires de ces sacrifices conjoints dans l'épisode de l'incendie des vaisseaux d'Énée — sauf, naturellement *Quirinus* qui, n'étant pour le poète que Romulus divinisé, ne pouvait paraître, mais dont Énée, préfondateur de Rome, tient la place : le feu dévorant, *Volcanus* (IX, 76), attaque les vaisseaux, mais la *deum genitrix* (IX, 82, 117 ; X, 234, 252 ; c'est-à-dire, X, 220, Cybèle-Rhéa, qui est l'*interpretatio graeca* de *Ops*) arrête l'incendie en transformant les vaisseaux en divinités marines (IX, 102, 117) ou, plus précisément en *Nymphae* (X, 220, 221, 231), qui partent aussitôt à la recherche d'Énée (et l'abordent avec les paroles des Vestales : *uigilasne, deum gens, Aenea? uigila!* X, 228, 229). L'*Énéide* est pleine de telles allusions, qui n'ont pas toutes été reconnues. Pour n'en citer qu'une autre, au moment solennel où la flotte d'Énée prend pour la première fois contact avec la terre italienne, Virgile s'est plu à rapprocher en quelques vers (III, 530-547) les éléments de la future triade capitoline : au pied d'un temple de Minerve

comme il a paru à J. Carcopino[1], que la liaison qui s'y trouve marquée entre Volcanus et les Nymphes, entre le feu et l'eau, dépassait primitivement cette forme précise de collaboration, de même que je suis tenté avec lui de rendre compte du culte dominant de Volcanus à Ostie, dans le premier port de mer du Latium, par une raison plus profonde que la crainte de voir s'embraser les entrepôts[2] : il se peut que le « feu dévorant » des anciens Latins, dans sa théologie, ait eu avec l'eau des rapports aussi étroits que ceux que l'Inde védique souligne et explique dans ses hymnes comme dans ses rituels[3]. Mais ce n'est là, faute de textes théologiques romains, qu'une hypothèse[4].

Une correspondance védique précise se présente au contraire pour le second trait rituel des Volcanalia qui nous a été conservé. Les Indiens attribuaient à leur dieu Feu une hostilité particulière, mortelle, à l'égard des poissons, et ils la justifiaient par un des

(une des rares mentions de cette déesse dans l'Énéide), les Troyens voient quatre chevaux blancs dans lesquels Anchise, prototype des augures, reconnaît un heureux signe, le présage d'une guerre qui finira bien (en effet, ils préfigurent et le quadrige blanc de Jupiter O. M. et celui qui portera les triomphateurs à son temple : cf. ma note dans « L'inscription archaïque du Forum et Cicéron, *De diuin.*, II, 36 », *Recherches de science religieuse*, XXXIX, 1951 [= *Mélanges J. Lebreton*, I], p. 23, n. 23), et conclut aussitôt qu'il faut prier Minerve et offrir un sacrifice à Junon.

1. *Virgile et les origines d'Ostie* (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 116), 1919, p. 114-115, à propos de l'intention « contre les incendies » : « Appliquée à des rites très anciens, cette explication d'ordre pratique, et d'ailleurs compliquée, est évidemment fausse... Il s'agissait, au jour des Volcanalia, et sous l'invocation supérieure de Vulcain, le plus puissant des trois [Volcanus, Ops, Nymphae], de concilier au peuple romain leurs forces rassemblées, le soleil, la terre et l'eau qu'au long de Rome le Tibre charrie continuellement. » Si je suis sensible aux rapports mythologiques et rituels du feu et de l'eau soulignés par J. Carcopino, je résiste à l'idée d'un Volcanus divinité aquatique, dieu Tibre, qui est une des pièces maîtresses de sa construction, p. 115-120, 595-720, et je ne résiste pas moins à l'idée que Volcanus ait été le grand dieu primitif de Rome, et un dieu omnivalent, *ibid.*, p. 129-133. Dans une occasion prochaine, j'examinerai les procédés logiques et les présupposés de ces démonstrations dont la première a reçu notamment l'approbation de J. Toutain (1931) et, tout récemment (1955), de P. Fabre.

2. Par exemple W. Warde Fowler, *loc. cit.* : « In August the storehouses at Ostia would be full of new grain arrived from Sicily, Africa, and Egypt, and in that hot month would be especially in danger from fire ; an elaborate cult of Volcanus the fire-god was therefore at this place particularly desirable. »

3. Voir par exemple A. Bergaigne, *op. cit.*, p. 16-21 ; A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, 1897, p. 92, etc.

4. Cf. les considérations d'Ovide, *Fastes*, IV, 787-794, à propos de l'association du feu et de l'eau dans les purifications des Parilia, dans le rituel de mariage, dans la définition de l'exilé, et généralement les faits réunis par J. Carcopino, *op. cit.*, p. 108-109. Sur ces deux « semina rerum », comme dit Ovide, voir, d'un point de vue particulier, W. Kirfel, *Die fünf Elemente, insbesondere Wasser und Feuer ; ihre Bedeutung für den Ursprung altindischer und altmediterraner Heilkunde*, 1951, avec la « Schleim-Galle-Hypothese », qu'il ne développe pas d'ailleurs dans le cadre indo-européen, mais indo-méditerranéen.

incidents de ce roman de l'eau et du feu, si développé chez eux. auquel il vient d'être fait allusion.

Les livres liturgiques racontent de plusieurs manières comment l'Agni, le feu que nous connaissons, a d'abord essayé de se dérober aux services que les dieux lui imposent : il avait vu disparaître, sans laisser de traces, ses trois frères aînés, trois Agni semblables à lui. Quand vint son tour, il se sauva et se cacha dans les eaux. Malheureusement pour lui, heureusement pour nous, les dieux l'y découvrirent et, non sans colère, il dut accepter son rôle[1]. Or un passage de la *Taittirīya Saṃhitā*[2] précise comment les dieux le découvrirent dans cette cachette qu'il croyait sûre :

Agni avait trois frères aînés. Pendant qu'ils transportaient les offrandes aux dieux, ils périrent. Agni eut peur. « De la même manière, se dit-il, cet Agni-ci (= moi) ira à sa destruction ! » Il se cacha. Il entra dans les eaux. Les dieux souhaitèrent le trouver. Un poisson le dénonça. Il le maudit : « Que (les gens) te tuent par n'importe quel moyen, toi qui m'as dénoncé ! » C'est pourquoi (les gens) tuent le poisson par n'importe quel moyen, car il est maudit...

L'animosité d'Agni se tourne ainsi contre la race entière des poissons et ce petit épisode sert de justification étiologique au traitement peu enviable que leur font subir les hommes. Le thème reparaît dans l'épopée. Le *Mahābhārata*, III, 222[3], continue d'exposer une théorie complexe des feux, comme on en rencontre plusieurs fois dans le poème. Or l'un des feux, nommé Saha — « embryon des eaux, maître de la terre, porteur de l'atmosphère, maître de ce qui est grand » — pour échapper aux desseins des dieux, pris de crainte, entra dans l'océan. Les dieux le cherchèrent, le poursuivirent. Il changea de refuge, non sans avoir demandé

1. Cf. mes *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 1956, p. 36-37, et surtout M. Bloomfield, « Trita, the scape-goat of the gods », *A. J. Philol.*, XVII, 1896, p. 430-437.

2. II, 6, 6 : *agnes trayo jyāyāso bhrātara asan. te devebhyo havyaṃ vahantaḥ prāmīyanta. so 'gnir abibhed : itthaṃ vāva sya ārtim āriṣyatīti. sa nilāyata. so 'paḥ prāviśat. taṃ devatāḥ praiṣam aichan. tam matsyaḥ prābravīt. tam aśapad : dhiyā-dhiyā tvā vadhyāsur yo mā prāvoca iti. tasmān matsyaṃ dhiyā-dhiyā ghnanti, śaptaḥ hi.* Le sens précis de *dhiyā-dhiyā* est : « par n'importe quel moyen pensé, imaginé ». Je dois à M. L. Renou la référence à ce texte.

3. *Śl.* 14.208 et suiv. ; le rapprochement avec le texte védique est suggéré par Hopkins, *Epic Mythology*, 1915, p. 102 : « The Saha fire, fearing the funeral fire, made Atharvan his proxy, gave up his body, and hid, but he was detrayed by fishes, whom (Vedic tale) he cursed to be eaters of everything » ; il y a, dans ces derniers mots, une inadvertance sur le sens de *bhakṣyā*.

à Atharvan d'assumer la forme du feu et de le remplacer au service des dieux. Mais il avait compté sans les poissons[1] :

Les poissons le dénoncèrent. Dans sa colère, Agni leur dit : « Vous serez bons à être mangés, de diverses manières, par les êtres corporels ! »

Avec une autre précision, qui donne toute licence à la pêche et au commerce des poissons, c'est encore par la haine particulière d'Agni qu'est justifiée la triste condition des poissons.

Or deux brèves indications, divergentes sur quelques détails, s'accordent du moins pour attester rituellement une relation de même sens entre Volcanus et les poissons.

On appelle *Piscatorii Ludi*, explique Festus[2], des jeux qui, chaque année, au mois de juin, sont célébrés de l'autre côté du Tibre par le peuple romain de la ville, pour les pêcheurs du Tibre, dont le gain n'arrive pas au marché, mais va presque entièrement à l'*area Volcani*, parce que cette sorte de petits poissons vivants est offerte à ce dieu à la place d'âmes humaines.

D'autre part Varron, dans une énumération de fêtes dont il explique les noms et les intentions, dit ceci[3] :

Les *Volcanalia* tirent leur nom de *Volcanus*, dont ils sont la fête ; ce jour-là, le peuple, pour se racheter, jette dans le feu des êtres animés, *animalia*.

Dans la note de Festus, peu compréhensible, un membre de phrase a dû être omis, qui faisait référence aux Volcanalia et ramenait au seul jour des Volcanalia la « rafle » des *pisciculi* que le texte, tel que nous le lisons, a l'air soit d'étendre à l'année entière, soit de rapporter aux *Piscatorii Ludi* de juin. En tout

1. 14.217-14.218 :

matsyās tasya samācakhyuḥ, kruddhas tān agnir abravīt :
bhakṣyā vai vividhair bhāvair bhaviṣyatha śarīriṇām.

2. P. 274 Linds., *T.* = p. 345 Linds., *G. L.* IV : *Piscatorii Ludi uocantur qui quotannis mense Iunio trans Tiberim fieri solent a P(opulo) R(omano) urbano pro piscatoribus Tiberinis, quorum quaestus non in macellum peruenit, sed fere in aream Volcani, quod id genus pisciculorum uiuorum datur ei deo pro animis humanis.* Le même Festus avait écrit un peu plus haut (p. 232 L., *T.* = p. 318 L., *G. L.*) : *Piscatorii Ludi uocantur qui mense Iunio trans Tiberim fieri solent pro quaestu piscantium* (raccourci par Paul Diacre en : *Piscatorii Ludi dicebantur qui fiebant pro quaestu piscantium*).

3. *De ling. lat.*, VI, 20 (après des définitions des *Vinalia rustica*, des *Consualia*) : *Volcanalia a Volcano, quod ei tum feriae et quod eo die populus pro se in ignem animalia mittit.*

cas, il faut certainement rapprocher — en précisant son *animalia*[1] en *pisciculos* — la phrase de Varron de la seconde partie de cette note de Festus : aux Volcanalia, en compensation d'âmes humaines (Varron : *pro se* ; Festus : *pro animis humanis*), ce sont de petits poissons vivants que les Romains jetaient dans leurs feux domestiques, après les avoir achetés des pêcheurs du Tibre, sur l'*area Volcani* (si Warde Fowler a raison), ou peut-être, plus simplement, jetaient dans des feux allumés à cette occasion sur l'*area Volcani*[2]. Dans les deux hypothèses, le goût de Volcanus pour cette sorte exceptionnelle de victime et, accessoirement, la liaison qu'il a avec les pêcheurs et leur gain apparaissent également. Il est remarquable que la seule autre occasion où le rituel

1. *Animalia* a pu être substitué au mot propre pour fournir à *Volcanalia* une étymologie phonétique comme les anciens en recherchaient volontiers : « *Volcan(us)* + *an(im)alia.* »

2. Ce rite a paru énigmatique et a reçu diverses explications dont les meilleures ne sont pas entièrement satisfaisantes. Par exemple : 1° W. Warde Fowler, *op. cit.*, p. 209, dit : « We cannot explain this ; but it reminds us of the fish called *maena* with magical properties, which the old women offered to Tacita and the ghost-world at the Parentalia. Fish sacrifices were rare ; and if in one rite fish are used to propitiate the inhabitants of the underworld, they seem not inappropriate in another of which the object is apparently to propitiate the fire-god who in a volcanic country like that of Rome must surely be a chthonic deity. » Mais Volcanus n'est « surely » pas un dieu des morts et, comme l'a bien objecté H. J. Rose, *art. cit.*, p. 60-61, le « poisson à la bouche cousue de la fête de la déesse muette » n'est pas une offrande et relève de la magie sympathique. — 2° J. Carcopino, *op. cit.*, p. 120 (avec un commentaire généreux aux *Piscatorii Ludi*), et J. Toutain, « Sur un rite curieux et significatif du culte de Vulcain à Rome », *R. H. R.*, CIII, 1931, p. 139, voient dans ce rite un sacrifice à Vulcain dieu du Tibre, ou du moins dieu aquatique, où la nature aquatique de la victime serait donc naturelle. Mais Volcanus n'est pas un dieu aquatique, voir ci-dessus, p. 126, n. 1, et H. J. Rose, *art. cit.*, p. 51-53 (en outre, le parallèle grec que J. Toutain, *art. cit.*, p. 139-140, a cru découvrir, Polyaenus, *Stratagemata*, VI, 24, n'en est pas un : H. J. Rose a raison de traduire ἰχθῦς ... ἐπιβάλλειν [et non ἐμβάλλειν] par « to put fish on the fire to cook », puisque les poissons sont ensuite mangés par les hommes présents et leurs invités). — 3° J. G. Frazer, *The Fasti of Ovid*, 1929, IV, p. 170, pense que le rite était d'assurance contre les incendies et que, si l'on choisissait pour victimes des poissons, c'est peut-être parce qu'on croyait vaguement que leur nature aquatique contribuerait, symboliquement, à éteindre les incendies. Je doute, encore une fois, que le rapport feu-eau dans les conceptions et rites rattachés à Volcanus se réduise à cette vue utilitaire (cf. ci-dessus, p. 126, n. 1). — 4° H. J. Rose, *art. cit.*, p. 60, suppose un « sacrifice of first-fruits » que rien, dans la documentation, n'indique, mais ajoute ces lignes, qui, moyennant de légères corrections, peuvent s'accorder avec ce que nous suggère l'analogie du fait védique : « These unfortunate Tiber fish were flung alive into Vulcan's fire to make him feel that he had already got as much life as he could reasonably ask for ; and especially this was done at the hot and dry time of the year when his festival came. Perhaps the fact that a water-creature was given him made the offering particularly acceptable ; fish are usually in no danger from fire. » De toute façon — et c'est la seule chose qui m'importe ici — comment l'offrande de petits poissons vivants aurait-elle suffi à calmer ou satisfaire Volcanus, si cette classe de victimes et leur cruelle mise à mort (cruelle, en dépit de G. de Sanctis, *Riv. di Filologia, N. S.*, XI, 1933, p. 544-545) n'avaient correspondu à un goût ou à une volonté attribuée au dieu? — Cf. l'intéressante note additionnelle C à l'article de H. J. Rose, p. 63, sur la *piscina* qui semble jointe à l'*ara* de Volcanus à Narbonne, *C. I. L.*, XII, 4338 (déjà dans J. Carcopino, *op. cit.*, p. 120, n. 4).

romain prévoie le sacrifice de poissons (et, cette fois encore, pour remplacer un sacrifice humain) est l'expiation de la foudre, de ce feu atmosphérique et violent dont le rapport avec Volcanus et le Volcanal, je l'ai rappelé, est certain et bien naturel[1].

Les Romains de l'époque classique n'ont pas consigné et sans doute ne connaissaient plus de récit justifiant le lancement de petits poissons vivants dans le feu, aux Volcanalia. L'analogie indienne, le fait que la solidarité « feu-eau » par laquelle l'Inde introduit la malédiction d'Agni contre les poissons semble aussi, dans sa généralité, se retrouver à Rome, permettent d'imaginer le sens, sinon la forme du mythe perdu[2].

3. *Le Cheval d'Octobre*, bigarum uictricum dexterior.

Je n'ai presque rien à ajouter à la confrontation de l'*aśvamedha* et de l'*October Equos*, telle qu'elle a été présentée dans mes *Rituels indo-européens à Rome*[3]. Ceci cependant.

Le cheval désigné pour le sacrifice romain est le cheval de droite de l'attelage du char qui a été vainqueur à la course du Champ de Mars[4]. Outre des conditions de couleur, de valeur vénale et de jeunesse, le cheval du sacrifice védique doit être « parfait

1. Les correspondances ici étudiées, auxquelles les faits grecs, germaniques, etc., ne fournissent rien, donnent une valeur nouvelle au fait qu'un nom, probablement religieux, du feu n'a été conservé que par les Latins, les Indo-Iraniens et les Balto-Slaves (dont on sait qu'ils ont en commun avec les Iraniens plusieurs termes religieux) : lat. *ignis* ; véd. *agní*, iran. **aγni* éliminé sans doute par la réforme zoroastrienne, mais attesté par le nom propre *Dāštāγni* (S. Wikander, *Der arische Männerbund*, 1938, p. 77), et cf. le nom de dieu, probablement arya, *A-a^{g}/$_{k}$-ni-iš* dans un texte hittite de présage (*Reallex. d. Assyr.*, I, 1928, p. 42 a) ; lit. *ugnis* (v.-lit. *ungnis*), v.-sl. *ogni*. — Quant au fait que le poisson n'ait pas de nom indo-européen commun, il ne saurait faire objection à la concordance indienne-romaine notée ici : les Indo-Européens n'ignoraient sûrement pas cette variété d'animaux. Je cite pour mémoire les hardies étymologies de P. Thieme, *Die Heimat der indogermanischen Gemeinsprache*, *Akad. d. Wiss. u. d. Liter. in Mainz, Abh. d. Geistes- u. sozialwiss. Kl.*, 1953, Nr. 11, p. 581-582 (5. Indogermanisch « Fisch ») : **p-(e)isko-*, *p-iski-*, « der zum Wasser (*ap-*, *op-*, *p-*) Gehörige » ; **ghjū-* (gr. ἰχθύς, lit. *žuv-i-s*) « der Kalte (cf. χεῖ-μα, χι-ών) » ; et sa conclusion qui retourne non moins hardiment le devoir de preuve : « Nichts zwingt zu der Annahme, dass die Wörter **p-isko*, *p-eisko-*, *p-iski* und **ghjū-* nur im Gebiet bestimmter Dialekte der Gemeinsprache vorkamen. » (P. 558, n. 1, il explique en outre sk. *matsya-* « poisson » comme « Feuchtling » : lat. *mad-ēre*.)

2. Pour la méthode, cf. les représentations mythiques qui ont disparu, mais qu'obligent à supposer les deux rites, seuls attestés, de la fête de Mater Matuta ; voir les remarques faites à ce propos dans *Déesses latines et mythes védiques*, 1956, p. 25-26, 38-43, 118.

3. P. 76-80 et p. 88-89, n. 15-26. Diverses critiques et objections ont été examinées dans les articles de discussion cités ci-dessus, p. 115, n. 3.

4. *bigarum uictricum dexterior*, Festus, p. 190 L., *T.* = p. 295 L., *G. L.* ; ὁ νικήσας ὀξιός, Plutarque, *Q. Rom.*, 97.

quant à la vitesse » et « sans son pareil sous la partie droite du joug »[1].

La queue de l'*October Equos* joue un rôle dont la valeur symbolique ne nous a pas été transmise, mais évidemment important : cette queue, coupée, doit être portée depuis le lieu du sacrifice jusqu'à la Regia, assez vite pour que des gouttes de sang y tombent encore au-dessus du foyer, afin de l'associer à l'opération religieuse[2]. Dans l'Inde, c'est quelques instants avant l'immolation, et « sur pieds », si l'on peut dire, que la queue du cheval sacrificiel joue son rôle, et un rôle non moins important. L'effet du sacrifice — déjà indiqué dans les deux hymnes du *Ṛg Veda* relatifs à une forme plus simple du rituel — doit être de conduire mystiquement le roi sacrifiant au monde des dieux, au ciel. En conséquence, le sacrifiant et les prêtres empoignent la queue du cheval « afin d'atteindre le monde céleste ; car, tandis que l'homme ne connaît pas bien le chemin qui mène au monde céleste, le cheval le connaît bien[3] ».

G. Dumézil.

1. P.-E. Dumont, *L'aśvamedha*, 1927, p. 22-23 ; *Śat. Brāhm.*, XIII, 4, 2, 1 : *yo vā javasaṃddhaḥ... yo dakṣiṇāyāṃ dhury apratidhuraḥ* (*Kātyāyana śr. sūtra*, 20, 1, 30 : *dakṣiṇadhury asamaḥ*). Le *Śat. Br.*, *ibid.*, 2, justifie la première exigence en disant : « La vitesse, c'est la vigueur », *vīryam* ; et la seconde en disant : « Ce (cheval), c'est le (soleil) qui chauffe là-bas, et nul ne peut rivaliser avec lui ; (le rite est donc destiné) à obtenir le (soleil pour le sacrifiant) » *eṣa vā'eṣa ya eṣa tapati, na vā'etaṃ kaścana pratipratir, etasyaivāvaruddhyai.*

2. *Eiusdemque coda tanta celeritate perfertur in Regiam ut ex ea sanguis destillet in focum, participandae rei diuinae gratia*, Festus, *l. c.* ; καὶ τὴν μὲν οὐρὰν ἀποκόψας τις ἐπὶ τὴν Ῥήγειαν καλουμένην κομίζει καὶ τὸν βωμὸν αἱμάσσει, Plutarque, *l. c.*

3. P.-E. Dumont, *op. cit.*, p. 135, 266, 317. Il faut sans doute comprendre, dit cet auteur, « que le cheval marche le premier, que l'*adhvaryu* le tient par la queue et que les autres [prêtres, le *brahmán* en dernier, enfin le sacrifiant] tiennent chacun par le vêtement celui qui le précède ; *Śat. Br.*, XIII, 2, 3, 1 : *aśvamedhe 'śvena pavamānāya sarpanti svargasya lokasya prajñātyai pucham anvārabhante svargasyaiva lokasya samaṣṭyai. na vai manuṣyaḥ svargaṃ lokam añjasā vedāśvo vai svargaṃ lokam añjasā veda.* Quant à tout ce qui dégoutte, non spécialement de la queue, mais de tout morceau de viande coupé dans le corps du cheval et cuit sur le feu sacrificiel, cela donne lieu, dans la forme archaïque et simple du rituel qui ressort de *ṚV*, I, 162, 11, à la prescription mystique suivante (adressée au cheval lui-même) : « Ce qui tombe de ton membre rôti sur le feu, quand tu as été mis sur la broche, que cela n'adhère pas au sol ni aux herbes : que tout soit offert aux dieux consentants ! »

yát te gấtrād agninā pacyámānād
abhí śúlam níhatasyāvadhāvati
mā́ tád bhūmyām ấ śṛṣan mā́ tíṣṇeṣu
devébhyas tád uśádbhyo rātám astu.