NOTES ET COMMUNICATIONS

I

QVAESTIVNCVLAE INDO-ITALICAE, 7[1].

TROIS RÈGLES DE L'*AEDES VESTAE*

PAR G. DUMÉZIL
Professeur au Collège de France.

SOMMAIRE. — *Poursuivant la confrontation entre l'*aedes *ronde de Vesta et l'emplacement rond du feu du « maître de maison » sur l'aire sacrificielle védique, on signale trois concordances, relatives au balayage du* stercus *le 15 juin, à la* muries, *au statut de l'eau dans l'*aedes.

En plusieurs occasions, pour plusieurs remarques, une importante concordance a été signalée entre l'*aedes Vestae* de Rome et l'un des feux du sacrifice védique[2] : l'*aedes Vestae*, où se conserve le feu-talisman et qui est comme le foyer même de Rome, a une forme ronde, sans orientation ; à l'inverse, les *templa*, dans lesquels ou près desquels s'allument les feux qui transmettent aux divinités les offrandes des hommes, sont quadrangulaires et, par l'orientation inaugurale qui se fait par rapport à l'Est, accrochés aux quatre directions du ciel. Cette opposition recouvre celle des deux principaux feux requis par le rituel védique pour tout sacrifice : le *gārhapatya*, ou feu du maître de maison (*gṛhápati*), feu fondamental, auquel les autres sont allumés et qui ne doit pas s'éteindre pendant toute l'opération sacrée, est rond ; à l'inverse, l'*āhavanīya*, ou feu des offrandes, dont la fumée porte aux dieux les dons des hommes, est quadrangulaire et orienté par rapport à l'Est. Les commentaires liturgiques expliquent que ces règles de forme rendent

1. Cette note résume deux cours faits au Collège de France en février 1959. La matière en a été exposée dans une conférence au Musée Guimet en janvier 1960. Les trois premières *Quaestiunculae* [= *Q. I.-I.*] ont paru dans *R. É. L.*, XXXVI, 1958, p. 112-131 ; *Q. I.-I.*, 4-6, paraîtront dans le volume de la collection *Latomus* présenté en hommage à Léon Herrmann ; 8-10, dans un prochain fascicule de la revue *Latomus*.

2. *Rituels indo-européens à Rome*, 1954, chap. III : « Aedes rotunda Vestae », p. 27-43 ; *Q. I.-I.*, 2, p. 121-122 (p. 121, n. 3, bibliographie des discussions auxquelles a donné lieu l'essai de 1954).

manifeste une distinction profonde : le *gārhapatya*, c'est ce monde-ci, c'est la terre, où vit le sacrifiant ; l'*āhavanīya*, c'est l'autre monde, c'est le ciel, auquel il s'adresse.

Mais cette correspondance frappante s'inscrit dans deux décors bien différents. Les rituels indiens paraissent encore adaptés à des sociétés pastorales mouvantes. Ils ne comportent pas de sanctuaire permanent. Pour le sacrifice, ils prévoient l'établissement d'un emplacement provisoire, de dimensions réduites, séparé des habitats, sur lequel seront rassemblés tous les éléments dont les symbolismes complémentaires importent à l'efficacité de la cérémonie, notamment le feu rond, qui l'enracine chez les hommes, et le feu carré, qui la met en communication avec les dieux. A peu de choses près, ce mobilier temporaire convient à toutes les intentions sacrificielles, et cette indifférenciation, caractère essentiel du culte védique, vaut pour les prêtres comme pour les autels, puisque tout prêtre instruit est apte à tout rôle dans toute cérémonie. Rome, au contraire, est une société bien sédentarisée, attachée à un site que lui garantissent Jupiter et son adjoint capitolin, Terminus. Elle a donc, une fois pour toutes, distribué son sol entre les cultes, et la spécialisation y est devenue la règle, celle des lieux comme celle des hommes[1]. De multiples *templa* ont été affectés à des divinités diverses et, pour chaque grand service, existe un prêtre ou un collège spécial. Le résultat est que, si une seule *aedes* ronde suffit encore à figurer le foyer de la société romaine, et un foyer d'une permanence particulièrement exigeante puisqu'il ne doit jamais s'éteindre, en revanche les *templa* dédiés aux dieux, orientés et rectangulaires, sont en nombre illimité. Plus encore : le vieux périmètre de Rome est déjà lui-même un *templum* auguré, tant bien que mal orienté, qui enclôt tous les autres, mêlant à l'intérieur de son enceinte, autour du foyer unique, les maisons des hommes et les lieux de sacrifice. Bref, par des développements divergents, les topographies cultuelles de Rome et de l'Inde védique sont devenues profondément différentes, mais, dans chacune, le vieux principe liturgique de l'opposition du rond et du carré est resté clair.

Je me propose de montrer que d'autres traits du riche symbolisme du feu rond védique rejoignent des prescriptions bien connues de l'*aedes Vestae*.

Les Indiens ont, en effet, poussé loin le souci d'opposer sensiblement le *gārhapatya* et l'*āhavanīya*, le feu rond et le feu carré. A propos de la

1. *R. É. L.*, XXXIV, 1956, p. 100-101 (à propos de la différenciation des fétiaux) ; sur d'autres divergences essentielles dans l'organisation des rites romains et indiens, voir *Rituels indo-européens à Rome*, p. 21-22, 93-94.

préparation de leurs emplacements respectifs, un passage du *Śatapatha Brāhmana*, VII, 3, 1, 7-12, rassemble plusieurs différences rituelles et les explique par des raisons qui ne sont peut-être pas les « vraies », les « primitives » raisons, mais que nous ne devons pas, tout en étant prêts à les séparer des *faits* dont elles veulent rendre compte, nous hâter de juger puériles. Les trois premières de ces différences nous occuperont ici.

1. Pour établir le « feu du maître de maison », le premier acte de l'officiant doit être de balayer (*vyudūhati*), avec une branche de *palāśa* (butea frondosa, arbre chargé de si fortes puissances sacrées qu'il est assimilé au *bráhman*), non pas toute l'aire sacrificielle, mais strictement l'emplacement destiné à ce feu ; les paroles qu'il prononce expriment qu'il entend chasser les occupants anciens et récents du lieu — et il s'agit certainement d'occupants animaux, puisque les « rampants[1] » sont spécifiés (*Śat. Br.*, VII, 1, 1, 1-5). Or cette opération est propre à l'emplacement du feu rond, du feu terrestre : malgré la pratique abusive de certains, il ne faudra pas balayer ainsi l'emplacement qu'on préparera ensuite pour le feu carré, le feu des offrandes. Pourquoi? « Parce que, par le *gārhapatya*, il (le sacrifiant) s'installe et que, par l'*āhavanīya*, il monte en haut » (*ibid.*, VII, 3, 1, 7)[2].

2. Aussitôt balayé le futur emplacement du *gārhapatya*, l'officiant le saupoudre entièrement de terre saline, ou sel de désert, *ūṣā* (*ibid.* VII, 1, 1, 6-8). Il ne répétera pas cette opération lorsqu'il préparera l'emplacement de l'*āhavanīya*. Pourquoi? « Parce que le *gārhapatya* est ce monde-ci et que la terre saline est le bétail : ainsi l'officiant place le bétail dans ce monde-ci ; c'est pourquoi il y a du bétail dans ce monde-ci » (*ibid.*, VII, 3, 1, 8)[3].

3. Inversement, ce n'est que sur le futur emplacement de l'*āhavanīya* que l'officiant place une feuille de lotus, *puṣkaraparṇa* (*ibid.*, VII, 4, 7-9), et non sur celui du *gārhapatya*. Pourquoi? « Parce que la feuille de lotus est les eaux[4] et que l'*āhavanīya* est le ciel ; ainsi l'officiant place les eaux dans le ciel (*ibid.*, VII, 3, 1, 9)[5].

En bref, donc, deux règles exigent, pour le seul feu rond du maître de maison, par opposition au feu carré des offrandes : 1° un balayage rituel, 2° l'insertion d'une couche de terre saline ; tandis qu'une autre règle exclut du feu rond du maître de maison et réserve au seul feu

1. VII, 1, 1, 2 : « *Apeta vīta vi ca sarpatāta* » *iti... ya udarasarpiṇas* (ceux qui rampent sur leur ventre) *tān etad āha.*

2. *Na tathā kuryād, avasyati vāva gārhapatyenordhva evāhavanīyena rohati, tasmāt tathā na kuryāt.*

3. *Atha gārhapatya evoṣān nivapati, nāhavanīye, 'yam vai loko gārhapatyaḥ paśava ūṣā, asmimst loke paśūn dadhāti, tasmād ime 'smiṃ loke paśavaḥ.*

4. Ce symbolisme, fourni par le mode de vie du lotus, n'est sûrement pas artificiel.

5. *Athāhavanīya eva puṣkaraparṇam upadadhāti,* na gārhapatya', *āpo vai puṣkaraparṇam dyaur āhavanīyo, divi tad āpo dadhāti.*

carré des offrandes le dépôt symbolique des eaux. Les justifications données à ces règles satisfont inégalement notre esprit. Celle qui concerne le balayage paraît excellente. Celle qui concerne la terre saline (« le sel, c'est le bétail ») est plus étrange[1]; elle rappelle du moins que nous avons affaire à une société essentiellement pastorale. Celle enfin qui concerne l'eau est conforme à la conception védique qui voit dans l'océan céleste, d'ailleurs mal distingué de l'océan qui entoure la terre et qu'il prolonge, le vrai réservoir des eaux. Or la pratique cultuelle de l'*aedes* ronde de Vesta donne lieu à trois prescriptions, deux positives, une négative, qui correspondent, *mutatis mutandis*, à ces trois règles du rituel védique. Simplement, alors que, dans celui-ci, il s'agit de règles d'*installation*, les emplacements des feux, du rond comme du carré, ayant en chaque occasion à être recréés, il s'agit au contraire à Rome, et il ne peut s'agir, que de prescriptions d'*usage* ou d'*entretien*, puisque l'*aedes Vestae* aussi bien que les *templa* rectangulaires ont été établis une fois pour toutes.

1. Les desservants des *templa* de Rome maintenaient certainement dans une parfaite propreté les locaux confiés à leurs soins, mais ce nettoyage continu restait discret, n'était la matière d'aucune cérémonie. Les diligentes Vestales, elles non plus, ne devaient pas laisser la poussière s'accumuler dans l'*aedes*, mais un jour revenait chaque année où elles procédaient à une opération spectaculaire.

Le jour, dit Varron (*De ling. lat.*, VI, 32), qui est appelé *Q(uando) St(ercus) D(elatum) F(as)* a reçu son nom de ce que, ce jour-là, le *stercus* est balayé hors du sanctuaire de Vesta, pour être ensuite transporté, par le Cliuos Capitolinus, dans un lieu déterminé[2].

Le *stercus*, précise Festus (p. 344, L), est enlevé le 15 juin du sanctuaire de Vesta pour être porté dans l'impasse qui se trouve à peu près à mi-chemin du Cliuos Capitolinus et qui est fermée par la Porte *Stercoraria* : tant nos ancêtres attribuaient de sainteté à ce sanctuaire[3] !

Parlant du 15 juin, Ovide (*Fastes*, VI, 713-714) dit, un peu différemment :

C'est le jour, ô Tibre, où tu envoies les *purgamina Vestae* à la mer, par tes eaux étrusques[4].

1. En dépit du « pré salé », auquel on a parfois pensé pour justifier cette équation.

2. *Dies qui uocatur Quando Stercus Delatum Fas ab eo appellatus quod eo die ex aede Vestae stercus euerritur et per Capitolinum cliuom in locum defertur certum.*

3. *Stercus ex aede Vestae XVII Kal. Jul. defertur in angiportum medium fere cliui Capitolini, qui locus clauditur porta Stercoraria : tantae sanctitatis maiores nostri esse iudicauerunt.* La date est confirmée par trois calendriers : *C. I. L.*, I², p. 216, 221, 224. L'autre texte de Festus, très mutilé (p. 310-311, L.), et le résumé de Paul n'enseignent rien de plus.

4. *Haec est illa dies qua tu purgamina Vestae,*
Thybri, per Etruscas in mare mittis aquas.

Il existe donc à Rome, uniquement attaché à l'*aedes Vestae*, non aux *templa*, un rite annuel, solennel, de nettoiement par balayage (*euerritur*). Un rite important, puisqu'il a donné son nom à une porte, et puisqu'il ressort de l'expression *Q. ST. D. F.* que c'est cette opération qui valait à la journée de passer du « néfaste » au « faste ». Un rite étrange aussi, dans la civilisation urbaine, puisque la chose balayée était appelée *stercus* : or *stercus* n'est pas *sordes* ; en lui-même et dans tous ses dérivés, d'un bout à l'autre de la latinité, le mot *stercus* n'a jamais, au propre, que les sens de « fiente d'animal » et de « fumier[1] ». Quelle qu'ait été à l'époque républicaine la matière balayée, il faut donc penser que l'expression[2], et par conséquent l'intention première, étaient antérieures à l'existence de la Ville et que, stylisé mais constant, le rite date d'un temps où une collectivité pastorale avait à garder si possible, en tout cas à nettoyer du *stercus* des troupeaux, l'emplacement de son feu sacré perpétuel.

On remonterait ainsi à une forme de civilisation intermédiaire entre la société urbaine de Rome et la société pastorale, mal fixée au sol, encore reconnaissable sous le rituel védique. Le *Śatapatha Brāhmaṇa* attribue au balayage, rite d'établissement, l'intention d'expulser les « rampants » et les autres occupants du nouvel emplacement destiné au feu rond. Les contemporains d'Ovide semblent avoir vu dans le balayage, rite d'entretien, un nettoiement symbolique des souillures et des fautes accumulées dans l'année. Entre les deux, l'état de choses qu'atteste le mot *stercus* suggère une société déjà sédentaire, mais toujours rurale, et un balayage déjà compris comme rite d'entretien plutôt que d'établissement, mais relatif à un sanctuaire encore fruste, ouvert, exposé à la visite incongrue du bétail. Quoi qu'il en soit, les interprétations indienne et romaine ont pu évoluer, se transformer au cours des siècles, mais le *fait* du balayage rituel a subsisté, avec son affectation exclusive à l'emplacement du feu-foyer, du feu rond.

2. Si l'emplacement du futur feu rond védique, et lui seul, doit être couvert d'une couche de terre saline, le sel n'est pas moins à l'honneur dans l'*aedes Vestae*.

Comme l'apprend Veranius, dit Festus (p. 158, L.), la *muries* est une saumure faite avec du sel encore non purifié, pilé dans un mortier, jeté dans un pot de terre, puis couvert de gypse et cuit au four. Les vierges Vestales le découpent ensuite avec une scie de fer, le jettent dans la jarre-saloir qui se

1. *Stercoro* (*-atus, -atio*), *stercorosus; Sterculius* (*-tius*), qui a enseigné aux Latins *stercorandi rationem*.

2. Le mot est sûrement ancien. Avec des différences inexplicables en rigueur comme il arrive souvent dans cette zone du vocabulaire, il rappelle Hés. στεργάνος · κόπρων, et breton *stroñk* « excréments ».

trouve dans l'*aedes Vestae*, dans la partie extérieure du *penus*. Elles y ajoutent de l'eau vive, ou de toute autre eau, sauf celle qui est amenée par des tuyaux, et finalement s'en servent dans les sacrifices[1].

La *muries* est, en effet, de la première importance : non seulement parce qu'il semble en exister constamment une provision dans le *penus* de Vesta, comme la terre saline reste sous le *gārhapatya*, mais aussi par un emploi continu dont l'*ūṣā* du *gārhapatya* n'offre pas l'équivalent : c'est elle qui sert à saler la *mola*, la farine que les Vestales préparent chaque année à jours fixes, selon des prescriptions minutieuses, et qui doit normalement (*im*mola*tio*) accompagner tout sacrifice animal[2]. Il est sûrement significatif que ce sel, cette saumure soient fabriqués et entreposés dans l'*aedes Vestae*, près du feu rond. Les Romains semblent s'être représenté le foyer de leur Ville à l'image des foyers domestiques — ce qu'est par définition le *gārhapatya* — avec un *penus* joint, un garde-manger où il était naturel que fussent conservées des *ollae fictiles* et des *seriae*, des pots de terre servant à une sorte de cuisine et des jarres pleines de salaisons. Cependant le rôle si considérable que joue dans l'ensemble du culte la *mola salsa*, avec son ingrédient la *muries*, ne permet guère de les dériver simplement de l'interprétation « domestique » de l'*aedes* : une raison plus profonde devait assurer une vertu particulière à la saumure qui se faisait chez Vesta à partir du *sal sordidum*. Les érudits anciens ne nous ont malheureusement pas dit, et sans doute ne savaient-ils plus exactement, quel était, dans la *mola salsa*, l'effet attendu de la composante saline. Étant donné d'autres usages du sel dans l'antiquité et à Rome même, on a soupçonné une intention purificatrice[3] — qu'on étendra, si l'on veut, par delà l'interprétation indigène, au rite védique : le pur appelant et renforçant le pur, la couche de terre saline associée au « feu du maître de maison », la *muries* préparée près du très saint foyer rond de Rome auraient été, pour les propriétaires ou usagers de ces foyers, soit une sauvegarde

1. *Muries est, quemadmodum Veranius docet, ea quae fit ex sali sordido in pila pisato et in ollam fictilem coniecto, ibique operto gypsatoque et in furno percocto, cui uirgines Vestales serra ferrea secto et in seriam coniecto, quae est intus in aede Vestae in penu exteriore, aquam iugem, uel quamlibet praeterquam quae per fistulas uenit, addant, atque ea demun im sacrificiis utuntur.* Sur la *muries*, voir A. Ilug, s. v. « *muria* », *P. W.*, XVI, col. 661-662.

2. C. Koch, s. v. « *mola salsa* », *P. W.*, XV, col. 2516-2517 ; le texte principal sur la préparation est Servius, *ad Ecl.* VIII, 82 ; *immolare* est proprement « saupoudrer de *m. s.* le front de l'animal à sacrifier », *mactare* est « tuer sacrificiellement » ; des victimes *immolatae*, mais non encore *mactatae*, peuvent s'enfuir dans la forêt (Caton d'après Servius, *ad Aen.*, X, 541).

3. Sur la vertu purifiante du sel, voir Blummer, s. v. « Salz », dans *P. W.*, 2. R., 1, col. 2093-2094. Voir toujours les vieux livres de M. J. Schleider, *Salz, seine Geschichte und Symbolik*, 1875, et de V. Hehn, *Das Salz, eine kulturhistorische Studie*, 1873, 2e éd. (O. Schrader), 1901 ; cf. Olbricht, s. v. « Salz », dans *Hdwb. d. deutsch. Aberglaubens*, VII, col. 897-916.

mystique contre les souillures, soit un moyen matériel de les éviter. Cependant l'interprétation védique indigène — « le sel, c'est le bétail » — n'est peut-être pas à dédaigner, puisque la destination de la *muries* de l'*aedes Vestae*, à travers la *mola salsa*, était en fin de compte de se répandre sur le bétail « immolé », afin sans doute, comme on l'a proposé, d'accroître la valeur de l'offrande[1]. Il se peut d'ailleurs que les interprétations védique et romaine aient déjà trop fortement divergé au cours d'une longue préhistoire pour être, quand nous les connaissons ou devinons, réductibles à un même prototype ; mais, de part et d'autre, subsiste le *fait* matériel d'une étroite association, donc d'une affinité reconnue, entre le feu rond et le sel.

3. L'eau est symboliquement placée dans le lieu qu'occupera l'*āhavanīya* carré, feu des offrandes, mais non dans celui qu'occupera le *gārhapatya* rond, qui est « ce monde-ci ». L'utilisation de l'eau dans l'*aedes Vestae* donne aussi lieu à de curieuses prescriptions, de même sens.

On vient de lire, à propos de la *muries*, une de ces prescriptions : au sel purifié, rôti, scié, les Vestales ajoutaient de l'eau vive ou « toute autre espèce d'eau, sauf celle qui vient par des tuyaux », *uel quamlibet praeterquam quae per fistulas uenit.* Cette règle, qui semble exclure la présence de canalisations dans l'*aedes*, rejoint celle qui voulait, au moins aux temps archaïques, que l'eau nécessaire au ménage de l'*aedes* fût puisée chaque jour, et fort loin, hors de Rome[2], excluant, par conséquent, sur place, toute réserve comme toute adduction d'eau. L'originalité de ce statut apparaît bien si l'on prend garde que, pour les *templa*, la proximité de l'eau, l'existence de bassins, étaient au contraire normales, ainsi que l'atteste le vocabulaire : un des synonymes de *templa*, courant dans la poésie et dans la prose élevée, n'est-il pas *dēlūbra*, mot qui désigne proprement, dit Isidore (*Etym.* 15, 4), *templa fontes habentia quibus ante ingressum diluebantur*[3], mais dont l'emploi ordinaire, sans restriction, indique que la note « fontes habentia » s'appliquait pratiquement à tous les *templa*[4]. La séparation de l'eau et de Vesta s'exprimait en outre dans la forme du vase qui servait à apporter dans l'*aedes* l'eau dont les prêtresses ne pouvaient se passer :

On appelle *fūtile*, disent les deux Servius (*ad Aen.*, XI, 339), un certain vase à bouche large mais à fond étroit, dont on se servait dans les cérémonies

1. Par exemple, H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899), repris dans *Mélanges d'histoire des religions*, p. 43.

2. La fontaine dont parle Plutarque, *Numa*, 13, 2, réservée aux vierges de Vesta, ὅπως λαμβάνουσαι καθ' ἡμέραν ἀγνίζωσι καὶ βαίνωσι τὸ ἀνάκτορον ; cf. la légende de la Vestale Tarpeia, puiseuse d'eau, dans Properce, IV, 4, 9-22

3. Cf. *pollūbrum*, « bassin pour se laver les mains ».

4. Lucrèce, II, 352, *ante deorum delubra*, etc.

religieuses de Vesta, parce que l'eau puisée pour ces cérémonies n'est pas posée sur la terre et que, si cela arrive, c'est matière à expiation : d'où l'invention de ce vase qui ne peut se tenir debout et qui, dès qu'on le dépose, se vide[1].

Les Romains ne nous ont pas non plus communiqué la raison de ces règles, qui reviennent toutes à n'admettre l'eau dans l'*aedes Vestae* que comme une passante, venue de loin et sans permis de séjour. S'agissait-il d'une figuration symbolique de l'incompatibilité du feu et de l'eau, incompatibilité qui, on le sait, n'exclut nullement une étroite collaboration en mainte circonstance, mais qu'il était naturel de marquer fortement devant le réservoir du feu le plus sacré, du feu qui ne devait pas s'éteindre? L'explication védique ne contredirait pas celle-ci, mais l'enrichirait : dans « ce monde-ci » qu'est le *gārhapatya*, il n'y a pas lieu d'associer symboliquement le feu avec l'eau qui, en fait, l'éteint ; dans l' « autre monde », celui des dieux et des mythes, qu'est l'*āhavanīya*, les deux éléments sont placés au contraire dans une union dont les spectacles de la nature mythiquement interprétés — le soleil dans le *samudra*, l'éclair dans la nuée, et généralement les représentations et les énigmes du « feu dans l'eau[2] » — justifient le paradoxe.

Ces trois correspondances dans le statut différentiel du « feu rond » à Rome et dans l'Inde védique, jointes à l'identité de forme et à quelques autres rencontres[3], donnent à penser que, dès les temps indo-européens, il existait à propos de ce feu des règles nombreuses et précises, soutenues par une théorie et un symbolisme bien élaborés. Il n'en est que plus remarquable que rien ne rappelle dans l'Inde — sauf peut-être une étrange figure mythique — les si importantes *uirgines Vestales* de Rome[4].

G. Dumézil.

P.-S. — A. Minard me signale que, dans ma note « Sur l'inscription du Lapis Niger » (*R. É. L.*, p. 109-111), j'ai inutilement grevé l'explication de HAVELOD de deux remarques inexactes : l'évolution de *aula* en *olla* ne peut servir

1. *Futile (fūtile) uas quoddam est lato ore, fundo augusto, quo utebantur in sacris Vestae, quia aqua ad sacra Vestae hausta in terra non ponitur, quod si fiat, piaculum est ; unde excogitatum uas est, quod stare non posset sed positum statim effunderetur.* — *Fūtilis* « qui laisse couler » : cf. *fundo*, etc.

2. Cf. *Q. I.-I.*, 2, dans *R. É. L.*, XXXVI, p. 125-130.

3. *Rituels indo-européens à Rome*, p. 36 : le feu gārhapatya doit en principe être allumé ou rallumé par le « moulin à feu », comme l'*ignis Vestae* s'il vient par malheur à s'éteindre.

4. C'est seulement dans la légende galloise de Goewin qu'une analogie a pu être proposée : Meretrices *et* uirgines *dans quelques légendes politiques de Rome et des peuples celtiques*, *Ogam*, VI, 1954, p. 7-8. En dehors même du monde indo-européen, J. G. Frazer n'a pas rencontré beaucoup de parallèles aux Vestales : *The Fasti of Ovid*, IV, 1929, p. 183-184, 213-215.

de « repoussoir » à celle de **au(e)los* en *aluos*, puisque *aula* vient de **augzlā* (I. 110, l. 8-6 du bas) ; dans IOVESTOD, *e* ne doit pas être inorganique (p. 111, l. 9-10). Le cas de *aluos* ~ **au(e)los*, comme il avait été plus sagement dit en 1951 dans l'article des *Mélanges Jules Lebreton*, p. 24, n. 26, reste solidaire de ceux de *neruos* ~ avest. *snāvarə*, osset. *nuar*, gr. νεῦρον (pour lequel Fr. Muller Jzn pose ital. **(s)nēu̯(e)ros*), et de *paruos* ~ gr. παῦρος (Muller Jzn : **pāu(e)ros*).

II

SUR UNE ANOMALIE DANS LA CONSTITUTION D'UN CALQUE LEXICOGRAPHIQUE

PAR JACQUES ANDRÉ

Directeur d'études à l'École pratique des Hautes-Études

SOMMAIRE. — *Le latin tardif* uitulāmen *représente un calque, fondé sur un contresens, du gr.* μόσχευμα.

Le mot *uitulamen* se rencontre à ma connaissance dans quatre textes seulement[1] :

Vulgate, Sap. 4, 3, Multigena autem impiorum multitudo non erit utilis, et spuria uitulamina non dabunt radices altas nec stabile firmamentum collocabunt.

Ambros., *Epist.* 37, 36, Apud nos autem et puellae de mortis appetentia sublimes usque ad caelum erexere uirtutum gradus. Quid Theclam, quid Agnem, quid Pelagiam loquar, quae tamquam nobilia uitulamina pullulantes ad mortem quasi ad immortalitatem festinauerunt?

Aug., *De doctr. christ.* 2, 18, Hinc est etiam illud, quoniam μόσχος graece uitulus dicitur, μοσχεύματα quidam non intellexerunt esse plantationes et uitulamina interpretati sunt : qui error tam multos codices praeoccupauit, ut uix inueniatur aliter scriptum ; et tamen sententia manifestissima est, quia clarescit consequentibus uerbis ; namque « adulterinae plantationes non dabunt radices altas » conuenientius dicitur quam « uitulamina » quae pedibus in terra gradiuntur et non haerent radicibus.

Poetae latini aeui Carolini, éd. Dümmler, Berlin, 1880, c. I, p. 630, v. 6 (rappel de la *Vulgate*) : Subdita maternis torpent uitulamina ramis.

Le mot figure dans la plupart des dictionnaires sous la forme *uītulāmen*[2]. W. Meyer-Lübke[3] y voyait un dérivé d'un **uītula*, diminutif

1. La notice de A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, est incomplète.
2. Mais non dans A. Blaise, *Ibid.*, où d'ailleurs les quantités ne sont pas toujours données.
3. *Die Schicksale des lat. Neutrums im Romanischen*, Halle, 1883, p. 75, n. 1.