IX

QUAESTIUNCULAE INDO-ITALICAE, 11-16

PAR G. DUMÉZIL
Professeur au Collège de France

SOMMAIRE. — 11. *Pourquoi des victimes stériles sont offertes aux dieux souverains à Rome et dans l'Inde.* — 12. *Place de la divinité du feu dans les listes divines à Rome et chez les Indo-Iraniens.* — 13. *La présence d'Ops dans la* Regia *rejoint des faits scandinaves et indo-iraniens.* — 14-16. *Remarques comparatives sur plusieurs prescriptions relatives aux* Vinalia.

11. *Joui tauro uerre ariete immolari non licet*[1].

Les *Fastes* d'Ovide, qui survivront aux plus récents dédains comme aux précédents, glosent, à travers le livre de Janus, le théologème que Varron a fort bien exprimé : *penes Janum sunt prima, penes Jouem summa,* « la province de Janus, ce sont les choses premières, celle de Jupiter les choses les plus hautes[2] ».

1. Plan détaillé d'une conférence faite au Collège de France le 3 mars 1960. Les *Q. I.-I.*, 1-3 (Le *culmen inane fabae* des Parilia ; les *pisciculi uiui* des Volcanalia ; le Cheval d'Octobre, *bigarum uictricum dexterior*) ont paru dans *R. É. L.*, XXXVI, 1958, p. 112-131 ; les *Q. I.-I.*, 4-6 (Pūṣan édenté ; *sedens facito* ; *crēdō- śraddhā-*) dans les *Hommages à L. Herrmann* (Coll. *Latomus*, vol. XLIV, 1960), p. 315-329 ; la *Q. I.-I.*, 7 (Trois règles de l'*aedes Vestae*), dans *R. É. L.*, XXXVII, 1959, p. 94-102 ; les *Q. I.-I.*, 8-10 (Tursa ; un parallèle indien à l'énumération d'Iguvium *ners arsmo*, etc. ; offrandes et dénombrement au carrefour), dans *Latomus*, XX, 1961, p. 253-265. Je remercie M. A. Minard, qui a bien voulu relire et améliorer mon texte.

2. Saint Augustin, *Civ. D.*, VII, 9. Les réflexions qui suivent n'ont de sens que si l'on admet le Jupiter que j'ai proposé : non pas seulement dieu du ciel lumineux honoré d'abord par des bergers et engagé ensuite, avec la grandeur de Rome, dans une carrière politique ; mais, dès le début, premier terme de la triade trifonctionnelle *Jupiter Mars Quirinus* (dont la triade ombrienne *Jou- Mart- Vofiono-* garantit le caractère italique) et chargé, dès le début, par héritage indo-européen, outre ses éléments naturalistes, du patronage de la souveraineté magico-religieuse. De même je ne puis reprendre la discussions sur Janus, ce dieu qui a *omnium initiorum potestatem* (*Civ. D.*, VII, 3) : voir *Tarpeia*, 1947, chap. I ; *Les dieux des Indo-Européens*, 1952, chap. III ; et en outre : « La triade Jupiter Mars Janus? », *R. H. R.*, CXXXII, 1946, p. 115-123 ; « Jupiter Mars Quirinus et Janus », *Ibid.*, CXXXIX, 1951, p. 208-215. La dévalorisation de ce rapport de Janus avec les commencements, dans K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, 1960, p. 134, est arbitraire ; il est mis dédaigneusement au compte de la « religion pontificale », ce que rien n'appuie ; et, de plus, les pontifes ont-ils créé, étaient-ils libres de créer de rien « leur » religion? Je n'ai pas discuté des Janus récents (R. Pettazzoni ; L. A. MacKay). La théorie des « dieux premiers » a été enri-

Le poète a d'abord longuement présenté Janus dans beaucoup de ses offices, le mot *primus* étant à l'honneur (v. 64, 163, 166, 172, 179-180), et il en est arrivé ainsi (v. 317-318) à la « première » des *feriae publicae* du mois et de l'année, l'*agonium* du 9, où *Janus Agonali luce piandus erit.* Peu après, il nous transporte au 13 janvier, aux Ides qui, comme toutes les Ides, sommet du mois[1], appartiennent à Jupiter, et c'est pour lui l'occasion d'autres variations, cette fois sur « la grandeur » : *magnus* (587), la série *magnus-major-maximus* (603-606) habilement associée au titre *Augustus*[2] et culminant dans le *summus* (608 : *summo cum Joue*) qui figure dans la définition différentielle de Varron.

Cette entrée, elle aussi différentielle, de Janus et de Jupiter dans le poème et dans l'année permet à Ovide d'illustrer une autre règle : à l'*agonium* du 9, des mains du *rex sacrificulus*, Janus reçoit un bélier entier, « le mâle de la brebis » (333-334, où *numina*, d'après 318, ne peut que désigner Janus) :

... rex placare sacrorum
numina lanigerae coniuge debet ouis[3].

Au contraire, aux Ides, c'est un mouton châtré que Jupiter recevra, sans doute, des mains de son flamine (587-588) :

Idibus in magni castus Jouis aede sacerdos
semimaris flammis uiscera libat ouis.

chie et nuancée, à propos des Indo-Iraniens et des Scandinaves, mais à Rome, elle reste particulièrement simple. — V. maintenant R. Schilling, « Janus, le dieu introducteur, le dieu des passages », *M. A. H. Éc. Fr. Rome*, 1960, p. 89-131.

1. M. K. Latte, qui n'admet dans le Jupiter archaïque que des éléments naturalistes, explique le patronage des Ides par le fait que, en ces jours, « la journée et la nuit sont claires », *op. cit.*, p. 80. C'est peu vraisemblable : quels que soient l'étymologie et l'emploi, dans le *R. V.*, de *Dyauḥ* (dont Jupiter est l'homonyme, mais non pas, fonctionnellement, 'homologue), le rapport de Jupiter et de la lumière en tant que telle n'est pas marqué. Certaines interdictions de son flamine garantissent un rapport fondamental avec le ciel, sans distinction de jour et de nuit, ce qui est autre chose, et son principal aspect naturaliste est d'envoyer ou de retenir la foudre et l'orage, ce qui est encore autre chose : le ciel clair parce qu'il est dégagé de nuages n'est pas le ciel clair parce qu'il y a pleine lune. Le surnom osq. *Lucetius*, lat. (*Carm. Arv.*) *Leucesie* font référence à la foudre (K. Latte, p. 81). En dépit du même auteur (p. 135, n. 2), un rapport général de Janus et des Calendes ne se laisse pas écarter : v. Schilling, *art. cit.*, p. 94 et n. 1, 96 et n. 3, 103 et n. 2 et 3.

2. Les politiques romains se conformaient aux plus certaines distinctions de la théologie en choisissant non pas les Calendes de janvier, jour où, depuis un siècle et demi, les magistrats entraient en fonction — simple « début » — mais les Ides du même mois, jour du dieu souverain, pour conférer à Octave le nom qui transformera l'histoire, *Augustus*.

3. Varro, *De ling. lat.*, VI, 12 : *agonales (dies), per quas rex in regia arietem immolat.*

Le rituel des Arvales présente la même opposition. A Janus et à Mars, et à eux seuls, sont sacrifiés des béliers entiers, *arietes* (avec la précision *altilaneos* pour Mars) ; à Jupiter et à une série de dieux moins importants, des moutons châtrés, *uerueces* (avec la précision *altilaneos* pour le seul Jupiter) ; aux divinités féminines, des femelles, *oues*. Ainsi, parmi les grands dieux, Jupiter, dieu des *summa*, se distingue de Janus et de Mars par le fait que ceux-ci reçoivent des animaux entiers et lui des animaux châtrés [1].

La règle est plus générale et nous avons à ce sujet, entre autres témoignages, l'amusant chapitre des *Saturnales* de Macrobe (III, 10), où Évangelus, fatigué d'entendre louer la science infaillible de Virgile, pense la prendre en défaut parce que, au début du troisième chant de l'*Énéide*, le poète a fait dire à Énée :

Caelicolum regi mactabam in litore taurum.

Plus ignare que le premier gardien de temple venu, Virgile ne connaissait donc ni le principe consigné par Ateius Capito, *Joui tauro uerre ariete immolari non licet*, ni la thèse de Labeo, suivant qui le taureau ne peut être sacrifié qu'à Neptune, Apollon et Mars.

Praetextatus répond élégamment que Virgile, d'une part, a prouvé ailleurs qu'il savait qu'on sacrifiait le taureau à Neptune et à Apollon et, d'autre part, ici même, a voulu présenter un sacrifice entaché d'erreur : c'est parce que l'immolation du taureau à Jupiter n'avait pas apaisé le dieu qu'il fut suivi d'un

horrendum dictu et uisu mirabile monstrum.

« C'est donc en considération des événements qui allaient survenir (*ergo respiciens ad futura*) que Virgile a imaginé ici une victime impropre (*hostiam contrariam fecit*). »

Dans ce qui nous reste de la science sacrée des Romains, cette prescription n'est pas expliquée, et certains anciens (Granius Licinianus dans Macrobe, *Sat.*, I, 16, 30), suivis par certains modernes, ont pensé qu'elle ne valait pas et que Jupiter pouvait aussi recevoir des victimes entières (cf. *C. I. L.*, II, 606). En ce cas, il faudrait admettre deux écoles de ritualistes, car le texte d'Ateius Capito est formel et confirmé par la pratique, on vient de le voir, dans des circonstances importantes. Quel peut être le sens de

1. Voir le détail (Henzen) et le commentaire dans *Tarpeia*, 1947, p. 144-145.

la prescription? Frazer (*The Fasti...*, 1929, vol. II, p. 215-219) a rapproché, outre quelques faits grecs également inexpliqués, l'offrande védique de béliers châtrés aux morts, offrande intelligible, puisque, dit-il, l'impuissance de la victime répond bien à la faiblesse des âmes séparées de leurs corps ; mais cette explication n'est évidemment pas transférable à Jupiter qui n'est ni marqué par la mort, ni faible, mais actuel et agissant.

Dans le second essai de mon recueil *Tarpeia* (1948), p. 145, 147-148, retenant surtout le contraste des victimes châtrées de Jupiter et de la virilité des animaux offerts à Mars, j'ai remarqué qu'il symbolisait la différence des modes de puissance de l'un et de l'autre dieu : la puissance de Jupiter n'est pas dans sa « force physique », alors que celle de Mars requiert une virilité entière et agressive. Cette explication, fondée sur la fonction et la nature particulières des dieux souverains, me paraît toujours recevable, mais des considérations indiennes engagent à la compléter par une autre, qui concerne l'état et la valeur de la victime elle-même.

Dans l'Inde védique, une des victimes spéciales, différentielles[1], des dieux « du premier niveau » — les dieux souverains Mitra et Varuṇa, le dieu-prêtre Bṛhaspati — est la *vaśā*, c'est-à-dire la vache stérile[2]. Elle est le contraire de la vache *aṣṭāpadī* « à huit pieds, pleine », offerte à Aditi et aux Marut (*devaviśaḥ*, clans divins, plèbe divine opposée souvent par les rituels à Indra, maître du *kṣatra*) dans un épisode de la consécration royale (*rājasūya*), dont j'ai comparé ailleurs le déroulement aux *Fordicidia* romains[3]. Le contraste éclate dans un cas qu'ont prévu les ritualistes.

A la fin de tout sacrifice de soma, après le bain de purification,

1. La luxuriance des rituels indiens ne comporte pas de règle unitaire. Du moins la *vaśā* de Mitra-Varuṇa occupe-t-elle, à la fin des divers types de sacrifice somique, du plus simple au plus compliqué, une place de choix.

2. *Vaśā* désigne soit la vache stérile, soit la vache non stérile lorsqu'elle n'est pas pleine. Dans le cas ici considéré, qu'il s'agisse de la vache essentiellement stérile, ressort de textes comme *Śat. Br.*, IV, 5, 1, 8-9.

3. *Rituels indo-européens à Rome*, 1954, chap. I : « Fordicidia ». Cette comparaison a été dénaturée et raillée par M. H. J. Rose, à qui il a été répondu dans *Déesses latines et mythes védiques*, 1956, p. 120. Mme M. J. Tubiana vient de décrire un groupe de faits africains homologues, « Un rite de vie, le sacrifice d'une bête pleine chez les Zaghawa Kobé du Ouaddaï », *Journ. de Psychol.*, 1960, p. 291-310 ; p. 307-310 de cet excellent article, discutant mon étude, elle pense que, chez les Indiens védiques et chez les Romains comme dans ces cas africains, l'embryon était bel et bien sacrifié ; je ne crois pas que nos documents permettent cette interprétation ; d'ailleurs, dans la plupart des cas africains eux-mêmes, la description des rites ne la conseille pas.

après l'oblation conclusive (*udayanīyeṣṭi*) et juste avant qu'on mette le feu à la vedi, a lieu l'offrande de la vache stérile[1] à Mitra et Varuṇa. Les actes et paroles rituels sont ceux du sacrifice sanglant ordinaire, le mot « bouc » étant remplacé par le mot « vache stérile », et les noms d'Indra et d'Agni par ceux de Mitra et de Varuṇa. Mais il peut arriver que la vache, que l'on croyait en toute bonne foi stérile, soit pleine, et qu'on découvre cette impropriété en explorant ses entrailles. Voici comment le *Śatapatha Brāhmaṇa* prévoit et traite ce cas (IV, 5, 2, 1-2) :

... (L'adhvaryu) dit à l'abatteur : « Tire l'épiploon ! ». Quant (l'abatteur) l'a tiré, que (l'adhvaryu) lui dise de chercher à tâtons s'il y a un embryon. S'ils n'en trouvent pas, de quoi s'inquiéter? S'ils en trouvent un, il faut une expiation.

Car sûrement ce n'est pas correct que, pensant qu'il n'y a qu'un (être), ils fassent (les rites) comme si c'était en effet avec un (et qu'il y en ait deux), (pas plus que ce ne serait correct si) pensant qu'il y a deux (êtres), ils faisaient (les rites) comme si, en effet, il y en avait deux (et qu'il n'y en ait qu'un).

La vache indûment pleine est alors offerte selon le rituel qui est de règle pour la « vache à huit pieds », régulière et choisie comme telle, du rājasūya. Mais il n'est plus possible de l'offrir à Mitra et à Varuṇa ; on l'offre donc aux Marut, « plèbe divine », et au couple Ciel-Terre, qui régularisent, avantageusement pour les hommes, cette situation délicate.

Il est remarquable que le rituel indien considère l'accident survenu comme réparable. Il en est de même à Rome, *mutatis mutandis* ; à la fin du chapitre cité plus haut, Macrobe fait dire à Praetextatus, répondant à Évangelus :

... Virgile n'ignorait pas que cette erreur (le taureau offert à Jupiter) n'était pas inexpiable. En effet, Ateius Capito, que tu as mis en opposition avec lui, ajoute les mots suivants : *si quis forte tauro Joui fecerit, piaculum dato.*

Dans l'état du rituel que décrivent les Brāhmaṇa, outre la vache

1. Qui peut être remplacée, si l'on ne dispose pas d'une telle vache, par l'offrande d'une *āmikṣā*, motte de lait caillé. La vache ou la motte sont dites *maitrāvaruṇy anūbandhyā* (« attachée après [le sacrifice] ») ou *āmikṣā*. *Śat. Br.*, IV, 5, 1, 9, prévoit aussi que la vache stérile peut être remplacée par un « jeune bœuf » (apparemment encore impropre à la génération).

stérile de Mitra-Varuṇa, qui est certainement la plus ancienne, figurent deux autres vaches stériles, offertes l'une aux Viśve Devāḥ, l'autre à Bṛhaspati[1]. Encore est-ce là une forme simple. A la fin de l'*aśvamedha* et du *puruṣamedha*, où tout est amplifié et multiplié, ce n'est pas une vache stérile qui est sacrifiée, mais respectivement 21 et 11 ; dans ce dernier cas, 3 vont à Mitra-Varuṇa, 3 aux Viśve Devāḥ, 5 à Bṛhaspati. Les explications que donne le *Śat. Brāhm.* sont intéressantes[2], mais ne concernent pas notre problème, non plus que l'adjonction des Viśve Devāḥ à Mitra-Varuṇa et à Bṛhaspati.

L'attribution de vaches stériles aux dieux de la souveraineté sacrée et au dieu-brahmane à la fin des sacrifices de soma rejoint une règle qu'on a parfois expliquée par la cupidité des brahmanes, mais qui a certainement une raison plus profonde : toute vache stérile, dans n'importe quel troupeau, appartient de droit aux brahmanes et, si un brahmane la réclame, on ne peut la lui refuser sans risque de fléaux personnels et familiaux. Cette exigence a donné matière à plusieurs hymnes de l'*Atharva Veda* qui, dans des formules assez nombreuses pour qu'il s'en trouve de frappantes et de claires, expliquent l'affinité de la vache stérile pour la fonction souveraine et sacerdotale. C'est une affinité qui peut se résumer ainsi : étant stérile, elle produit plus que les autres, elle produit tout ; étant physiquement déficiente, elle est mystiquement toute puissante. Transporté sur l'animal, c'est en somme le type de paradoxe que j'ai souvent signalé[3], dans l'Inde comme chez les Scandinaves, à propos, justement, de dieux souverains dont le pouvoir spécial (la voyance, le gouvernement du destin, le patronage des procédures juridiques, la mise en mouvement de tous processus, etc.) vient de ce qu'ils (Óðinn, Bhaga, Týr, Savitṛ, etc.)

1. *Śat. Brāhm.*, IV, 5, 1, 10-11.

2. IV, 5, 1, 6 (cf. *Taitt. Samh.*, VI, 6, 7, 3-4, etc. : Pourquoi à Mitra et Varuṇa? Parce que Mitra prend (pour le compte du sacrifiant) ce qui a été bien sacrifié (*viṣṭam*) et Varuṇa ce qui a été mal sacrifié (*duriṣṭam*) : intervention naturelle de ces deux dieux souverains complémentaires, en arrière-garde, pour faire « passer » tout le sacrifice (M. D. J. Hoens, dans son livre *Śānti*, 1951, p. 104, pense que la vache stérile offerte à Mitra et à Varuṇa à la fin du rituel « removes evil powers by means of her own evil power, barrenness » ; les textes ne disent pas cela, qui ne s'appliquerait pas en tout cas à la part « Mitra » de l'opération, et l'on va voir, par des textes de l'*Atharva Veda*, que la stérilité n'est pas ici un « evil power »). — XIII, 5, 4, 25 : Pourquoi Bṛhaspati? Parce qu'il est le brâhman (neutre), donc « la fin », et qu'ainsi « l'officiant s'établit pour finir dans le brâhman ».

3. En dernier lieu à la fin de mon article « La transposition des dieux souverains mineurs en héros dans le Mahābhārata », *Indo-Iran. Journal*, III, 1959, p. 15-16.

n'ont pas ou n'ont plus l'organe ordinaire, vulgaire, de ce pouvoir (un œil, les deux yeux, la main droite, les deux mains, etc.). Voici quelques expressions de ces hymnes[1]. D'abord quant à l'obligation du don, *AV*, XII, 4 :

10. Quand elle naît, la vache stérile naît pour les dieux ensemble avec les brahmanes (*jā́yamānābhí jāyate devā́nt sábrāhmaṇān vaśā́*) ; c'est pourquoi elle doit être donnée aux brahmanes ; on appelle cela « la conservation de son propre bien » (*svásya gópanam*).

12. Quiconque ne veut pas donner la vache des dieux (*devā́nām gā́m*) aux fils des *ṛṣi* qui la demandent, celui-là tombe sous la colère des dieux et la fureur des brahmanes.

13. Quelque usage qu'il fasse (pour lui-même) de la vache stérile, il doit alors en chercher une autre (*yó asya syā́d vaśābhogó anyā́m iccheta tárhi sáḥ*) ; s'il ne la donne pas, elle fait du mal à l'homme (*hiṃste ádattā púruṣam*)...

16. Elle peut atteindre jusqu'à trois ans sans que sa qualité (de stérile) soit reconnue (*cā́red evā́ traihāyaṇā́d ávijñātagadā saī́*) ; quand (le possesseur) reconnaît la vache stérile (pour ce qu'elle est), ô Nārada, alors il doit chercher des brahmanes (pour la leur donner).

20. Ce sont les dieux qui demandent la vache stérile, sous l'apparence des brahmanes...

26. C'est pour Agni et Soma [les deux dieux sacrificiels, les plus proches des brahmanes], pour Kāma [« le Désir » ou : pour, selon (leur) désir? cf. 35], pour Mitra et Varuṇa [les deux grands dieux souverains], pour eux [tous], que les brahmanes la demandent (*agnī́ṣómābhyāṃ kā́māya mitrā́ya váruṇāya ca | tébhyo yācanti brā́hmaṇāḥ*).

38. Celui qui cuit la vache stérile chez lui (*amā́*, pour son usage personnel), — Bṛhaspati [le dieu-brahmane] réclame (comme responsables) ses fils et ses petits-fils mêmes.

Puis quant aux raisons et aux effets mystiques du don, *AV*, XII, 4 :

18. Celui qui ne connaît pas sa mamelle (*ū́dhaḥ*) et de même ses pis (*stánān*) [c'est-à-dire son propriétaire laïc, à elle, stérile], — elle lui fournit, étant traite [mystiquement], avec les deux (*ubhā́yenaivā́smai duhe*), s'il a été capable de donner la vache stérile.

35. Avec le gâteau sacrificiel comme veau, donnant du bon lait, elle

1. Beaucoup d'expressions sont obscures et ont donné lieu à des discussions qui n'importent pas ici : qu'on se reporte aux diverses traductions de ces hymnes.

s'approche de lui dans le monde, elle lui fournit, étant traite (*duh-*), tous ses désirs, la vache stérile, à celui qui en a fait présent (*sásmai sárvān kámān vaśá pradadúṣe duhe*).

Mais c'est *AV*, X, 10, qui exalte le plus complaisamment la puissance de la vache stérile[1] : elle est présentée comme la créatrice et la mainteneuse par excellence (4, 14, 15, 16, 25...) ; comme identique au tout et à ses parties (20, 21, 26...) ; enfin comme donneuse d'un lait ou d'un embryon paradoxal. Voici quelques expressions de ce troisième aspect :

7. Ta mamelle est Parjanya [le dieu de la pluie], les éclairs sont tes pis, ô vache stérile (*ūdhas te bhadre parjányo vidyútas te stánā vaśe*) !

8. Tu produis, étant traite (*duh-*), en premier les eaux (*apáḥ*), puis, ô vache stérile, les champs cultivés (*urvárāḥ*), puis, en troisième, tu produis, étant traite, la royauté, la nourriture, le lait (*rāṣṭrám... ánnaṃ kṣīrám*).

10. ... le Vṛtrahán [= Indra], dans sa colère, a pris ton lait (*páyaḥ*), ô vache stérile.

11. Le lait de toi qu'a pris, irrité, le maitre des richesses [= Indra], ô vache stérile, le firmament le garde (*rakṣ-*) aujourd'hui dans trois vases [*triṣú pátreṣu*].

23. Tout tremblait, quand il naissait, devant l'embryon de celle qui n'enfante pas (*sárve gárbhād avepanta jā́yamānād asūsvàḥ*), car on dit d'elle « [la vache stérile] l'a enfanté ! » (*sasūva hí tám āhúḥ*). Car c'est par les *brahman* (neutre) qu'a été formé l'embryon (?) d'elle[2].

30. La vache stérile est le ciel, la vache stérile est la terre, la vache céleste est Viṣṇu, Prajāpati ; les Sādhya (espèce de dieux primordiaux) et les Vasu ont bu la traite de la vache stérile (*vaśáyā dugdhám apiban*).

31. Les Sādhya et ceux qui sont les Vasu, ayant bu la traite de la vache stérile, — ils adorent son lait sur le sommet du rouge (*té vai bradhnásya viṣṭápi páyo asyā́ úpāsate*).

En vertu de la prescription très généralement, sinon absolument respectée qui assortit à Rome le sexe de la victime à celui de la divinité, Jupiter ne pouvait se voir offrir de vache ou de brebis stérile ; c'est donc le taureau ou le bélier stérilisé, châtré, qu'il recevait (*bos mas* ; Ovide : *semimas ouis*). Du temps où les

1. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes* [cité dorénavant *E. V. P.*], II, 1956, p. 96.
2. D'autres traductions ont été proposées de ces formules énigmatiques.

liturgistes romains n'avaient pas encore laissé perdre les spéculations nationales qui justifiaient les rites, il est probable que la stérilité des victimes mâles qu'on lui adressait avait le même sens ambitieux, la même prétention à une puissance supérieure, que la stérilité aussi bien des victimes femelles offertes à ses homologues védiques Mitra-Varuṇa et Bṛhaspati, que des vaches vivantes revendiquées par la classe brahmanique[1].

12. *Vesta extrema*[2].

Cicéron imaginait une mauvaise explication, mais, quant au fait, s'adressait certainement à l'expérience de ses lecteurs lorsqu'il écrivait, *De Nat. Deorum*, II, 27 : *uis eius* (= Vestae) *ad aras et focos pertinet, itaque in ea dea, quae est rerum custos intimarum, omnis et precatio et sacrificatio extrema est.* Il parle de ce « rang dernier » comme d'un usage bien établi, comme d'une tradition[3]. Peut-être y avait-il des usages concurrents, soutenus par d'autres écoles de ritualistes, dont Servius II, *ad Georg.*, I, 21, serait l'écho[4], mais il n'y a aucune raison de mettre en doute celui-là. La lustration des Arvales, qui, attestée sous l'Empire, n'était sûrement pas non plus alors une fraîche nouveauté, s'y conforme[5], et Frazer et moi-même avons relevé dans la littérature, chez Cicéron et chez des auteurs du début de l'Empire, notamment et itérativement chez Ovide, des prières oratoires adressées à plusieurs dieux et où *Vesta* est, en effet, appelée la dernière[6]. Aussi, quand le même

1. Cf. Le silence considéré comme la parole la plus puissante : L. Renou, « La valeur du silence dans le culte védique », *J. of the Amer. Or. Soc.*, 69, 1949, p. 11-18 ; *Déesses latines et mythes védiques*, 1956, chap. II (Diua Angerona).

2. Plan détaillé d'une conférence faite au Collège de France le 2 mars 1961.

3. M. K. Latte, *op. cit.*, p. 207, qui ne se fie pas au texte de Cicéron, écrit : « Aber während Ianus tatsächlich in einem « Vorspruch » nachweisbar ist, fehlen Zeugnisse für Vesta in republikanischer Zeit. » Cicéron n'était pas cependant sans quelque expérience de la religion romaine.

4. D'après cette glose, après les dieux spéciaux commandés par la circonstance, *generaliter omnia numina inuocabantur*. Si cet usage, qui se retrouve en Grèce, est authentique, on se rappellera la fréquence des *Viśve Devāḥ*, « tous les dieux » (ou « les Tous-les-Dieux ») en position finale dans des énumérations divines (*JMQ IV*, 1948, p. 156 ; L. Renou, *E. V. P.*, IV, 1958, p. 7, 10). Caton, *De agr.*, 132, prévoit une offrande finale à Vesta, mais facultative : peut-être est-ce une autre interprétation de la règle, ou peut-être aussi la preuve que, à la fin de la République, tout en subsistant en principe comme l'atteste Cicéron, elle tombait en désuétude avec tant d'autres vieilles traditions, pour être ensuite relevée sous Auguste et après lui.

5. *Acta*, éd. Hensen, 1874, p. CCXIV et 144-147.

6. J. G. Frazer, *The Fasti of Ovid.*, vol. IV, 1929, p. 222-223 ; mon recueil *Tarpeia*, 1947, p. 102-104.

Ovide écrit, au sixième livre des *Fastes*[1], après une mauvaise étymologie du mot *uestibulum* :

... inde precando
praefamur[2] *Vestam, quae loca prima tenet,*

on s'accorde à penser, en l'absence de tout exemple romain, et malgré la première personne du pluriel, qu'Ovide se réfère à l'usage grec de « commencer par Hestia », dont Frazer, *ad loc.*, a produit des exemples nombreux et variés[3].

Que cette opposition de Rome et de la Grèce me soit une occasion de revenir sur les faits indo-iraniens homologues, que j'ai traités un peu vite en 1947, dans le premier essai de *Tarpeia*. M'occupant alors de quelques hymnes védiques où se retrouve, parfois avec des amplifications, une structure trifonctionnelle étroitement apparentée à la série des dieux bénéficiaires d'une journée de sacrifice de soma[4], j'avais été frappé de la position finale, en dernière strophe, qu'Agni occupe dans plusieurs, en tant que véhicule du sacrifice[5]. J'ai signalé en passant, mais sans insister, que, dans quelques hymnes du même groupe et parfois dans les mêmes, Agni est en position initiale ou presque initiale (dans la première, ou dans l'une des premières strophes), également en tant que convoyeur du sacrifice ou conducteur des autres dieux[6]. Il faut, bien entendu, considérer toute la matière disponible, c'est-à-dire l'ensemble des hymnes du *Ṛg* et de l'*Atharva Veda*[7] qui invoquent ou mentionnent systématiquement, successivement,

1. Au commencement du développement sur les *Vestalia*, v. 303.
2. *prae-* est une correction, mais certaine.
3. *Loc. cit.*, p. 223 ; F. Bömer, *Die Fasten*, 1958, II, p. 360.
4. *Tarpeia*, p. 45-56 ; cf. L. Renou, *E. V. P.*, IV, p. 7 et 8 (et n. 1).
5. II, 37, 6 (dernière strophe de l'ensemble II, 36-37) : à Agni en tant que « combustible » (*samídham*) et convoyeur du sacrifice (« fais boire la libation à tous les dieux », *víśvān... devā́n... pāyayā haviḥ*) ; I, 15, 12, tout parallèle (« sacrifie aux dieux pour le pieux » *devā́n devayaté yaja*) ; II, 41, 19-21 : au Ciel et à la Terre (en tant qu'ils bénissent le sacrifice, le transmettent aux dieux, et sont le siège des dieux pendant la cérémonie) et à Agni, en tant que véhicule du sacrifice (*havyavā́hanam*) ; cf. I, 139, qui mentionne Indra-Agni (9), puis Bṛhaspati (10), puis tous-les-dieux (11).
6. I, 139, 1 : « Soit ! Qu'on écoute ! Je place Agni en tête grâce à (mon) inspiration » (L. Renou, *E. V. P.*, V, 1959, p. 7 : *puró agním dhiyā́ dadhe*). A la 4e strophe de I, 15, et du parallèle II, 36, Agni en tant que conducteur des autres dieux (I, 15, 4 : *devā́n... vaha*, II, 36, 4 : *ā́ vakṣi devā́n ihá*). Dans I, 139, outre le début et la fin, Agni est invoqué à la strophe 7.
7. Pour diverses raisons, l'*Atharva Veda* contribue à peine à ce problème. Les références non précédées du sigle *AV* sont du *Ṛg Veda*.

divers dieux ou concepts divinisés. Voici le résultat de cette observation.

1° Dans un grand nombre de tels hymnes, Agni n'est pas mentionné[1] ; dans d'autres, il l'est à une place intérieure quelconque, comme un dieu parmi les autres, sans qu'on puisse, non plus d'ailleurs que pour la plupart des autres, rendre raison de cette place[2].

2° Un groupe de tels hymnes, dix dans le *Ṛg Veda*, deux dans l'*Atharva* (dont l'un est aussi dans le *Ṛg*), quelques-uns ailleurs, présentent une structure remarquablement stable et peuvent passer pour des variantes d'un même modèle. Ce sont les hymnes *āprī*[3], proprement invitations aux dieux pour le sacrifice animal et pour l'*aśvamedha*. Les êtres qui y figurent de la 4e ou 5e strophe à l'avant-dernière (10e ou 11e) peuvent, en partie, sembler étrangement choisis, mais n'en sont pas moins divinisés. Ce sont, dans l'ordre, le Barhis (la jonchée d'herbe sacrée sur laquelle les dieux sont censés venir s'asseoir pendant le sacrifice), les Portes divines, le couple Nuit-Aurore, les deux « hotṛ célestes », les « trois déesses » Iḷā Sarasvatī Mahī (ou Bhāratī), Tvaṣṭṛ (le maître ouvrier céleste), enfin l'Arbre divin ou Poteau sacrificiel. Restent les trois (ou quatre) premières strophes et la dernière (11e ou 12e). Quant à Agni, en voici le statut :

a) Les premières strophes sont toujours occupées par Agni, nommé presque toujours de son nom aux strophes 1 et 3 et dans son aspect Narāśaṃsa à la strophe intermédiaire (exceptionnellement, dans son autre aspect Tanūnapāt) ; le texte de la plupart de ces strophes montre qu'Agni occupe encore cette place en tant que guide des dieux vers les offrandes, ou convoyeur des offrandes

1. Par exemple, parmi les hymnes retenus dans *E. V. P.*, IV et V : I, 89 et 90 ; II, 29 et 31 ; V, 42, 49 et 50 ; VII, 36 et 37 ; VIII, 30 et 83 ; X, 93. En outre I, 105, 122, 164, etc.

2. Par exemple, parmi les hymnes retenus dans *E. V. P.*, IV et V : I, 122, 5 ; I, 186, 3 (c'est Savitṛ « l'Impulseur », qui ouvre l'hymne, comme il arrive parfois) ; III, 56, 5 (Agni, mais non nommé) ; IV, 55, 4 et 8 ; V, 41, 4 (dans une énumération) ; I, 43, 6 et 15 ; VI, 52, 6, 12, 16 ; VII, 34, 8, 14 et 25 (dernière strophe, mais Agni n'y figure que quatrième d'une énumération de huit dieux ou être divinisés) ; VII, 40, 3 ; VII, 43, 3 et 5 ; VIII, 28 (les Agni quatrièmes dans une énumération de cinq) ; VIII, 29 (énigmes), 2 (Agni non nommé, à deviner, après Soma en 1) ; X, 36, 12 (l'hymne se termine par la strophe 14 où c'est Savitṛ seul qui est nommé, mais six fois) ; X, 63, 9 ; X, 64, 8 ; X, 68, 7 ; X, 100, 6. Cf. ci-dessous, p. 253, n. 3.

3. Je considère ici : I, 13, 142, 188 ; II, 3 ; III, 4 ; V, 5 ; VII, 2 (où les trois dernières strophes sont aussi celles de III, 4) ; IX, 5 ; X, 70, 110 (= *AV*, V, 12) ; *AV*, V, 27 (forme altérée).

vers les dieux, ou préparateur du sacrifice, ou homologue divin du prêtre terrestre qui honore les dieux.

b) L'attribution de la dernière strophe — qui contient toujours le mot clef *svāhā́* « bénédiction » — est moins régulière. Deux fois, le poète prend cette conclusion à son compte et commande ou mentionne les actes de ses collaborateurs de l'équipe sacrificielle [1]. Deux fois, il y groupe plusieurs divinités, parmi lesquelles, *unum inter multos*, Agni [2]. Dans les autres cas, c'est Agni qu'il y mentionne ou invoque, derechef en tant que conducteur des dieux, ou expéditeur des offrandes, ou opérateur du sacrifice.

En somme, dans ce groupe d'hymnes, la nature et la fonction propre d'Agni font de lui à la fois (constamment) le premier et (fréquemment) le dernier dieu de la liste.

3° Les autres hymnes à destinataires multiples et successifs et qui contiennent Agni donnent lieu, avec moins de stabilité, aux mêmes constatations. La plupart ont été commentés d'abord, puis traduits, par M. L. Renou dans les tomes IV et V de ses *Études védiques et pāninéennes* (1958, 1959).

a) Il arrive qu'Agni apparaisse dans plusieurs strophes, parfois presque dans toutes [3], ce qui s'explique par la multivalence de ce dieu, qui est « chez lui » non seulement, de manière souvent explicite, énumérative, aux trois principaux niveaux fonctionnels, mais en toute chose [4] (I, 14, par exemple, et, à des degrés divers, III, 55 ; III, 57 ; VII, 39 ; VII, 42).

b) Dans III, 54, les strophes intérieures (2-21) sont adressées à des divinités très diverses autres qu'Agni (avec un rappel de ce dieu seulement en 3), mais la première et la 22e et dernière (ou plutôt la seconde moitié de la strophe 21 et la strophe 22) concernent Agni ; il en est sensiblement de même en X, 141, où Agni occupe seul les strophes 1 et 6 (dernière), chacune des strophes intérieures étant occupée par un grand nombre de dieux, parmi lesquels, en passant, Agni (en 3) ; V, 51, est sans doute du même groupe : Agni seul y occupe les deux premières strophes et, en 14, composé avec Indra, est le dernier dieu nommé.

1. I, 13, 12 ; I, 142 (seul de ces hymnes qui ait 13 strophes), 12-13.
2. V, 5, 11 ; IX, 5, 11.
3. Par exemple, I, 14 ; III, 55 ; VII, 39 ; VII, 42. Cf. ci-dessus, p. 252, n. 2.
4. Cf. l'hymne II, 1, qui, dans les strophes 3-7 et 10-11, assimile successivement Agni à un grand nombre de dieux ; et *J. M. Q. IV*, 1948, p. 16.

c) Dans deux hymnes (I, 24 ; VII, 41 = *AV*, III, 16), Agni est nettement et seulement en tête. Ces deux textes sont intéressants, l'un parce qu'il qualifie Agni « le premier des immortels » (au gén., *prathamásyāmṛ̥tānām*), l'autre (adressé à Bhaga, et « matinal ») parce qu'il réunit dans ses deux premiers vers les vieux dieux indo-iraniens des trois fonctions, « les dieux du traité de Boğazköy » (Indra en tête), précédés du seul Agni :

> Le matin nous invoquons Agni, le matin Indra,
> le matin Mitra et Varuṇa, le matin les deux Aśvin...

L'hymne de *śám* (VII, 35), qui mentionne en général trois ou quatre dieux ou groupes de dieux par strophe, est proche de ce type : mise à part une mention au début de 4, Agni n'apparaît qu'au premier vers de la première strophe, associé à Indra. Cette strophe est, elle aussi, intéressante par ailleurs : chacun des quatre vers concerne Indra en association avec un autre dieu, et les dieux associés sont, dans l'ordre, Agni, le souverain Varuṇa, Soma et Pūṣan, dieu du bétail, en sorte que, avec intercalation des deux dieux propres au sacrifice, les deux « dieux des brahmanes », cette strophe est encore une variation sur la liste des dieux patrons des trois fonctions, Indra étant, comme souvent, mis en vedette.

VII, 27 place également Agni en tête, et si ce dieu reparaît en 3, c'est avec le qualificatif remarquable de « premier ». En X, 65, Agni ne paraît aussi que dans la première strophe, le premier des seize dieux qui s'y pressent. En V, 46, où la première strophe ne nomme pas de dieu, il ouvre l'énumération de douze divinités qui occupe la seconde. En VI, 49, et VI, 50, il figure, mais non le premier, dans le groupe de divinités de la première strophe (et en VI, 49, occupe en outre, seul, la seconde). En X, 92, il occupe les deux premières strophes, sans être nommé (de même que la 14e et avant-dernière, suivi en 15 du seul Bṛhaspati, non nommé).

d) Dans deux hymnes (V, 43 [où les strophes 15cd, 16, 17 paraissent étrangères], et V, 47), Agni n'apparaît qu'à la fin, est le dernier nommé. Il faut sans doute rattacher à ce groupe X, 9, hymne adressé aux Eaux et où il n'est question que d'elles (avec mention fugitive d'Agni en 6) jusqu'aux derniers vers, adressés à Agni ; et X, 35, où Agni n'est mentionné que le dernier, à l'avant-dernière strophe (la dernière ne contenant pas de nom divin), mais au pluriel, « les Agni ». On comparera encore II, 35, l'unique hymne

à Apāṃ Napāt (le Feu dans l'Eau), où Agni est présent virtuellement dans beaucoup de strophes, mais nommé en clair seulement dans la dernière ; et le très difficile hymne V, 44, où les strophes 2, 3, 4, 5, 8 concernent Agni sans le nommer et où il ne paraît en clair qu'à la 15e et dernière.

Cette statistique confirme qu'Agni présente, dans les hymnes, une affinité pour l'une et l'autre des places singulières que sont le début et la fin, rencontrant ainsi à la fois l'usage grec et l'usage romain, mais davantage, semble-t-il, pour le début.

L'étude des rituels confirmerait cette impression, mais demanderait ici trop de développements. Je rappellerai seulement qu'Agni est le premier des trois noms (Agni, Aurore, les Aśvin) qui constituent la liste des dieux « venant le matin », *prātaryāvāṇaḥ* [1] ; qu'Agni et Soma réunis bénéficient, en principe, d'une offrande préliminaire de beurre clarifié avant qu'une offrande soit faite à d'autres divinités [2] ; que, parmi les victimes secondaires attachées tout autour du corps du cheval de l'*aśvamedha*, peu avant l'immolation, celles qui sont attachées à la tête, dans toutes les variantes, ont pour destinataire Agni [3] ; que le sacrifice-type de soma, l'*agniṣṭoma*, est précédé, la veille, d'un sacrifice sanglant, offert à Agni-Soma, avec procession (*agnīṣomīyapaśu*, *agnīṣomapraṇayana*) [4], mais, d'autre part, qu'il tire par extension son nom (proprement « louange d'Agni ») de son acte final, l'*agniṣṭomastotra*, qui suit immédiatement une libation à Agni *patnīvān*.

Quant à l'Iran zoroastrien, je n'ai rien à ajouter à la donnée considérable, analysée dans *Tarpeia*, p. 76-80, où Ātar, le Feu, est le dernier nommé (*Yasna*, I, 2, et LXX, 2, cf. IV, 2 ; XIII, 4). Mais je verse au dossier un document concernant les derniers « Iraniens d'Europe », les Ossètes, descendants des Scythes, dont la religion populaire, comme l'épopée, contient de si précieux archaïsmes [5].

1. W. Caland et V. Henry, *L'agniṣṭoma*, 1906, I, p. 130-132 ; II, p. 417-459.

2. *Śat. Brāhm.*, I, 6, 3, 19 ; ce privilège est présenté comme la conséquence du secours consenti aux dieux par Agni et Soma dans l'affaire de Vṛtra.

3. P. E. Dumont, *L'aśvamedha*, 1927, p. 157, 267, 331. Dans le sacrifice romain du cheval (*equos october*), c'est au contraire la queue du cheval qui est mise en rapport avec le feu-foyer de la *Regia*.

4. Caland et Henry, *op. cit.*, I, p. 78-79 et 109-120 ; II, p. 368-372 (et I, p. VII).

5. Voir mes *Légendes sur les Nartes*, 1930, appendices I, III et IV ; *Loki*, 1948 (éd. al-

Quel que soit le génie ou le saint en l'honneur de qui est célébré une fête, l'invocation qui lui est faite est intercalée, en second terme, dans une prière constante, qu'un vieux témoin indigène appelle « la prière générale [1] », et dont chaque verset est adressé à un personnage différent de la mythologie. Il y a ainsi au total, le second terme mobile compris (le premier étant « Dieu », *xucau*), quatorze termes ; les génies qui protègent les voyageurs, les moissons, le village, la santé des hommes et des bêtes, qui repoussent ou exterminent les ennemis, qui gardent les troupeaux et les forêts, le génie même de la petite vérole, sont ainsi mentionnés successivement ; puis vient le dernier verset, que l'informateur de 1876, B. Gatiev, traduit ainsi (en russe) :

O *Xuratxuron*, tu as accès auprès de Dieu et, nous te le demandons, prie-le de nous envoyer sa faveur et ses largesses !

Par la suite [2], le nom de ce personnage, que Gatiev traduisait en russe « Ogon' sotovarišč Solnca, Feu, compagnon du Soleil », a été corrigé en *Ærtxuron*, « Ogon' Solncevič, Feu, fils du Soleil, de la famille du Soleil ». Quelle qu'en soit la forme exacte, il s'agit en tout cas du génie du feu. Il est remarquable que, dans cette liste constante, il soit le dernier des personnages invoqués, et qu'il le soit en tant qu'ayant accès auprès de Dieu, comme Agni est le messager des hommes auprès des dieux.

lemande, remaniée, Darmstadt, 1959) et divers articles ; en dernier « Les trois trésors des ancêtres dans l'épopée Narte », *R. H. R.*, CLVII, 1960, p. 141-154.

1. B. Gatiev, « Sueverija i predrazsudki u Osetin » (Superstitions et préjugés des Ossètes), dans *Sborn. Sved. o Kavkazskix Gorcax*, Tiflis, IX, 1876, 3, p. 21.

2. Vs. Miller, initiateur des études ossètes, dans ses *Osetinskie Etjudy*, II, 1882, p. 266-267, a ingénieusement rapproché le nom d'un grand gâteau liturgique qui se fait à la fête du Nouvel An (iron *Næuæg Bon*, digor *id.* et *Anzisær*) et dont toute la famille doit manger, mais non les étrangers : *artxuron* ; ce nom est d'autre part celui du génie qui préside aux maladies de peau. Vs. Miller écrit, à propos du nom *Xuratxuron* de B. Gatiev : « On peut penser que ce nom est une variante d'*Artxuron* et que, sous ce dernier, il faut voir le feu terrestre, personnification du feu céleste du soleil ; cela s'accorde avec le fait qu'Artxuron envoie les maladies de peau, car ces dernières, dans la superstition populaire, sont mises en rapport avec le feu du soleil. » Un des informateurs personnels de Vs. Miller, Tukkaev, proposait de comprendre « *Xur æd-xuron*, Soleil avec Parent du Soleil ». M. V. I. Abaev vient de reprendre la question dans sa communication au XXV[e] congrès des Orientalistes (Moscou, août 1960), « Doxristianskaja religija Alan (la religion préchrétienne des Alains) ». Il écrit, p. 11 du rapport ronéotypé (l'explication est déjà, sommairement, dans *Oset. Jazyk i Fol'klor*, I, 1949, p. 70) : « le feu était sans nul doute l'objet d'un culte spécial. Le feu, dans la langue courante, s'appelle *art* (= avest : *ātar*), mais la langue ossète a conservé aussi un nom cultuel, *Ært-xuron* 'Ogon' Solncevič'. Ainsi, dans le culte, il était nommé 'fils du Soleil', comme, dans l'Avesta, Ātar s'appelle « fils d'Ahura Mazdā ». — Le suffixe *-on* est patronymique.

Si donc l'Inde a donné ou conservé à son dieu Feu plus de souplesse, les Iraniens d'Iran et d'Europe se trouvent d'accord avec Rome pour confier à une divinité du feu[1] la place dernière, ou plutôt conclusive, dans les invocations multiples.

13. Le *sacrarium Opis* dans la *Regia*[2].

La déesse Ops ne soulève pas de grands débats. La datation de ses deux fêtes à égale distance de deux fêtes de Consus, son épithète *Consiua* dans l'une — seulement — de ces fêtes et dans son culte de la « maison du Roi », d'autres indices encore prouvent qu'elle patronnait principalement l'abondance de la récolte. Faut-il pour autant admettre qu'elle n'ait pas, anciennement déjà, patronné d'autres formes et sources d'abondance? La sémantique du mot *ops*, avec ses composés *cop(i)s*, *copia*, *inops*, *inopia*, sûrement anciens, n'engage pas a établir un tel compartimentage.

J'ai étudié ailleurs[3] le rôle d'Ops Consiua dans la *Regia* ainsi que les rapports d'Ops avec Quirinus et avec les « dieux du groupe de Quirinus » ou « dieux de Titus Tatius ». Je suppose cette étude connue du lecteur, ne retenant ici que deux points.

1° Dans les cultes de la *Regia*, à côté des sacrifices aux dieux du premier niveau, accomplis par le *rex*, la *regina* ou le *flamen dialis* (Jupiter, Junon ; à quoi se joint Janus pour l'*agonium* du 9 janvier[4]), et à côté aussi de la chapelle de Mars, où ce dieu, armé, manifestement guerrier, attend le général en chef, la « troisième fonction » n'est pas représentée par Quirinus, mais par cette autre divinité de son groupe, Ops : il y avait dans la *Regia* une chapelle d'Ops Consiua (Varron, *De ling. lat.*, VI, 21). Cela ne prouve certainement pas « dass sie ursprünglich dem Hauskult angehörte[5] », à moins qu'on ne conclue parallèlement, de l'existence du *sacrarium Martis*, que Mars guerrier aussi est sorti du culte domes-

1. D'autres aspects des cultes romains relatifs au feu ont été comparativement étudiés dans : *Rituels indo-européens à Rome*, 1954, chap. II (*aedes rotunda Vestae*) ; « *Q. I.-I.*, 2 (les *pisciculi uiui* des Volcanalia) », *R. É. L.*, XXXVI, 1958, p. 121-130 ; « *Q. I.-I.*, 7 (trois règles de l'*aedes Vestae*) », *Ibid.*, XXXVII, 1959, p. 94-102.

2. Plan détaillé d'une conférence faite au Collège de France le 9 mars 1961.

3. « Les cultes de la Regia, les trois fonctions et la triade Jupiter Mars Quirinus », *Latomus*, XIII, 1954, p. 129-139. Le livre de P. H. N. G. Stehouwer, *Étude sur Ops et Consus*, 1956, où mon étude ne semble pas avoir été connue, a fait sur ce point, et sur plusieurs autres, des constructions qui me laissent sceptique.

4. Voir ci-dessus, p. 243.

5. K. Latte, *op. cit.*, p. 73 ; déjà L. Deubner, discuté dans *Les cultes de la Regia...*, p. 138, n. 2.

tique ; la *Regia* n'étant pas une maison quelconque, ni la maison-type, mais celle d'un homme différent de tous les autres, et archaïque, le *rex*, cela prouve plutôt un rapport particulier entre la déesse Abondance et le *rex* ou le *regnum*.

2° Par la même phrase de Varron, nous savons que cette chapelle d'Ops Consiua dans la maison du Roi était aussi sainte et secrète que l'*aedes* voisine de Vesta et, comme elle, interdite à tout autre visiteur que les vierges vestales et le prêtre qui les contrôlait, le grand pontife.

Débordant l'intention proprement « indo-italique » de cette série de questions, je signalerai d'abord une double correspondance précise entre Rome et le monde germanique.

Une déesse « Abondance, Plénitude » est, par chance, attestée et chez les Scandinaves et chez les Germains continentaux : v.-scand. *Fulla*, v.-h.-a. *Volla*. Voici le signalement que Snorri donne de Fulla, dans la revue rapide qu'il fait des Asines ; il la place aussitôt après Gefjon « non mariée, à qui appartiennent toutes les jeunes filles qui meurent non mariées » :

> Fulla, la cinquième, est aussi vierge ; elle a les cheveux libres et un lien d'or autour de la tête. Elle porte le coffret de frêne (coffret à joyaux?) de Frigg, veille sur ses chaussures et prend part à ses conseils secrets[1].

Orientée vers une forme de richesse (l'or, sans doute les joyaux), qui intéressait les princes vikings plus que la moisson, Fulla apparaît ainsi non pas dans le groupe des divinités de la « troisième fonction », non pas près des Vanes Njörðr, Freyr, Freyja, mais étroitement associée, dans sa demeure, dans son service et dans ses conseils secrets, à Frigg, déesse parèdre du souverain-magicien Óðinn, dont elle est une sorte d'intendante[2]. De plus, elle est vierge[3].

Son appartenance au premier niveau est confirmée par le seul mythe où elle figure : quand Hermóðr prend congé de Baldr qu'il

1. *Edda* de Snorri (éd. F. Jónsson, p. 38) : *honn er enn mæ̀r ok ferr laushár ok gullband um höfuð ; honn ber eski Friggjar ok gætir skóklæða hennar ok veit launráð með henni.* J. de Vries, *Altgerm. Rel.-Gesch.*[2], 1957, II, p. 172, 328.

2. Mais pourquoi spécialement le soin des chaussures? Peut-être est-ce la trace d'un rituel et d'un ancien rapport de Fulla avec la fécondité de la terre, à laquelle les pas du roi et de la reine ne sont pas indifférents?

3. En quoi elle se distingue fortement de la grande déesse Vane.

est allé visiter au pays des morts, chez Hel, Baldr lui remet un présent pour le seul Óðinn, son père, et la femme de Baldr, Nanna, lui en remet pour les seules déesses Frigg et Fulla : une étoffe de lin et plusieurs autres dons pour Frigg, un anneau d'or pour Fulla [1].

Sur le continent, la seconde Conjuration de Merseburg introduit Volla au quatrième vers en ces termes :

Alors l'incantèrent Frîja (et) Volla, sa sœur [2]...

Mais ici l'association avec Frîja est ambiguë, puisque les Scandinaves sont les seuls des Germains à avoir divisé en une Asine souveraine (Frigg) et une Vane, déesse de la fécondité, de la richesse, du plaisir, etc. (Freyja), la multivalence [3] de la déesse germanique commune **Frīyyā*. Chez les Germains continentaux, cette déesse, restée une, est attestée aussi bien comme l'épouse du dieu souverain (dans la légende qui explique le nom des Lombards : Frea, épouse de Vodan) que comme l'*interpretatio germanica* de Vénus (**Frīyyā-dagaz* « vendre-di »).

Les Indo-Iraniens indivis révéraient aussi une déesse de l'abondance ou de la plénitude, dont les noms, légèrement divergents, sont véd. *Púraṃdhi* et avest. *Pārəndi*. La formation et le sens précis de ces doublets font quelques difficultés [4], mais le premier terme du composé est sûrement un accusatif du substantif verbal de la racine signifiant « remplir, être plein », celle de véd. *pūrṇá*, de lat. *plēnus*, de v.-scand. *fullr* et *Fulla*. Il semble que la valeur littérale du nom soit « collation de remplissement ».

Les emplois et les contextes des mots avestique et védique présentent trop d'analogies pour qu'on soit en droit d'expliquer le

1. *Edda* de Snorri (éd. F. Jónsson, p. 66-67) : *þá stóð Hermóðr upp, enn Baldr leiðir hann út or höllinni, ok tók hringinn Draupni, ok sendi Óðni til minja, enn Nanna sendi Frigg ripti ok enn fleiri gjafar, Fullu fingrgull.*

2. *Thu biguolen Frîja, Volla era suister.* Le cheval de Balder s'étant démis le pied, successivement deux couples de divinités l'incantent (Frîja et Volla sont le second couple) sans résultat ; alors Uuodan l'incante et tout se rajuste.

3. Le nom de *Frigg* continue, avec les changements attendus, germ. **Frīyyā* (cf. sk. *priyā́* « chère ; épouse ») ; celui de *Freyja* a été refait en scandinave sur *Freyr* (cf. all. *Frau*). Sur cette division, voir une note à la fin de mon article « Le trio des Macha », *R. H. R.*, CXLVI, 1954, p. 16, n. 2.

4. En dernier lieu, L. Renou, « Vedic Puraṃdhi », *Annals of Or. Res., Madras, Centenary Number*, XIII, 1957, p. 1-3 (p. 1, n. 1), qui considère uniquement *púraṃdhi*, Puraṃdhi, non Pārəndi, et propose comme sens originel : « 'gift' of poesy, of inspiration ».

sens et la genèse de l'un sans avoir égard à l'autre. En voici rapidement le signalement :

1° Tous deux sont encore employés comme appellatifs et alors, éventuellement, au pluriel. Ainsi *Ṛ. V.*, I, 116 (aux Aśvin), 7 : « Vous, héros, vous avez procuré la *púraṃdhi* à Pajriya Kakṣīvat, qui vous louait : du sabot du cheval mâle, comme d'un crible, vous avez fait sortir cent cruches de *súrā* (eau-de-vie). » Dans quelques cas, dans un au moins, nom propre ou nom commun, *púraṃdhi* paraît désigner la femme enceinte, comme, une fois (*Āfrīnakān*, 3), *pārəndīš*, au pluriel, désigne sans doute « des grossesses ».

2° Dans vingt-quatre cas au moins (peut-être dans quelques autres) sur trente-six, (au singulier) Púraṃdhi est personnifiée, divinisée ; il en est de même de Pārəndi dans tous les textes autres que celui d'*Āfrīn.*, 3. Toutes deux paraissent volontiers dans des énumérations : Pārəndi surtout dans des listes d'Entités féminines (notamment *Yasna*, 38, 2, liste de « Femmes » divines, comme dit le verset 1 ; *Sihrōčak*, 1, 25), Púraṃdhi plus librement, mais, une fois au moins (II, 31, 4), dans une liste mentionnant les « Femmes » divines (cf. encore V, 41, 6) et contenant plus de déesses qu'il n'est usuel[1]. Pārəndi est rapprochée de Daēnā comme Púraṃdhi (et *púraṃdhi* au pluriel) du concept *dhī*, étymologiquement apparenté à *daēnā*[2]. Toutes deux sont imaginées sur un char : une épithète ordinaire de Pārəndi est *raoraθā* (*Yašt* VIII, 38 ; X, 60 ; *Sihr.* 1, 25 ; 2, 25) « au char rapide », et *Ṛ. V.*, IX, 93, 4, demande : « Que Púraṃdhi vienne en char (*rathirāyátām*) vers nous, pour donner des richesses ! » (cf. V, 35, 8 ; VI, 49, 14 et le premier vers de 15).

Mais je veux souligner surtout ici un trait, reconnu depuis longtemps : Púraṃdhi a une affinité[3] pour le dieu Bhaga, Pārəndi pour l'Entité Aši[4]. Or Bhaga, proprement « la Part », est non pas un dieu du troisième niveau, mais un dieu du groupe des Āditya,

1. Dans *Yasna*, 38, 2, et dans *Ṛ. V.*, VII, 36, 8, Pārəndi et Puraṃdhi sont dans le même groupe respectivement que Ārmaiti et Aramati, autre Entité indo-iranienne.

2. Pārəndi ~ Daēnā : *Yasna*, 13, 1 ; *Visprat*, 7, 2 ; *púraṃdhi* (sg., pl.) et Puraṃdhi ~ *dhī* (sg., pl.) : *Ṛ. V.*, II, 38, 10 ; IV, 50, 11 ; V, 41, 6 ; VII, 64, 5 ; 67, 5 ; 97, 9 ; VIII, 69, 1 ; 92, 15 ; X, 39, 2 ; 65, 14 ; cf. L. Renou, *E. V. P.*, VII, p. 62.

3. S'exprimant notamment par la fréquence du rapprochement des deux noms ; cf. *Les dieux des Indo-Européens*, 1952, p. 46-47.

4. Puraṃdhi ~ Bhaga : *Ṛ. V.*, II, 31, 4 ; 38, 10 ; III, 62, 11 ; V, 42, 5 ; VI, 49, 14 ; VII, 36, 8 ; 39, 4 ; X, 85, 36 ; Pārəndi ~ Aši : *Yasna*, 13, 1 ; 38, 2 ; *Yašt*, VIII, 38 ; X, 66 ; *Vištāsp Yašt*, 8.

des dieux souverains. Il est l'auxiliaire du souverain Mitra pour la répartition juste et calme des biens aux Arya et entre les Arya comme Aryaman est son auxiliaire pour les bons rapports entre les Arya. Il représente ainsi, pourrait-on dire, l'administration de la troisième fonction par la première : d'après un dépouillement exhaustif des textes védiques où il paraît, j'ai donné son signalement au second chapitre (« Les dieux souverains ») de mon petit livre, *Les dieux des Indo-Européens* (1952)[1]. Et j'ai montré dans les pages suivantes que l'avestique Aši, proprement « la Rétribution », est justement l'Entité substituée à Bhaga par les réformateurs zoroastriens[2], en sorte que la familiarité de Pārəndi avec elle correspond exactement à celle de Púraṃdhi avec le « souverain mineur » Bhaga. On doit donc reporter au temps de l'unité indo-iranienne[3] ce théologème d'une Abondance liée aux personnages souverains de la mythologie ou de la société, qui rejoint ce qui a été constaté à Rome (Ops et *Regia*) comme en Scandinavie (Fulla et Frigg-Óðinn).

L'idéologie de la *púraṃdhi* se sépare pourtant sur un point important de celle de Fulla et, à en juger par le rôle des Vestales dans son culte, de celle d'Ops : *púraṃdhi* peut désigner la femme grosse, Fulla est vierge. Les deux représentations se comprennent, la première par liaison directe, abondance et génération féconde allant de pair, la seconde, par une liaison paradoxale du type de celle qui a été étudiée ci-dessus, dans la 11e *Quaestiuncula*[4].

14. Jupiter et les *Vinalia*[5].

Un critique m'expliquait récemment, non sans impatience, que

1. P. 51-53 ; résumé dans *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, 1958, p. 69-70.

2. P. 65-66.

3. Un troisième témoin (possible) s'est dérobé au moment même où il était découvert. L'ancienne mythologie des Kafirs avait conservé cette divinité. Malheureusement, quand sir George Scott Robertson séjourna dans les vallées de l'Hindoukouch, ce n'était déjà plus qu'un nom, *Parâde*, qu'il mentionne sous le n° 11, à la p. 381 de son admirable livre, *The Káfirs of the Hindu-Kush*, 1896. P. 410, quand il en arrive à cette divinité, Robert son ne peut qu'écrire : « About Parâde I could never learn anything. I discovered his existence by learning, on one occasion, that he had expressed a desire, by means of the swinging bow, to be given a sacrifice. But all my questions concerning him were of no avail. No one knew anything about him except that 'he was created by Imrá (le Grand Dieu)'. » Robertson parle de cette divinité oubliée au masculin, mais cela ne prouve certainement rien quant à son sexe réel.

4. Voir ci-dessus, p. 247 et n. 3.

5. Cette Question et les deux suivantes ont été développées dans plusieurs conférences au Collège de France, en décembre 1960.

le prétendu dieu souverain Jupiter exerçait à l'occasion une « agrarische Funktion » puisqu'il avait le patronage des *Vinalia*[1], et l'on me renvoyait à l'étude de M. F. Bömer[2] qui, pourtant, plus sage que son disciple, s'était gardé d'une telle extrapolation. La vigne n'est pas une culture comme les autres. La puissance et les périls de son produit second en font partout un cas très particulier, et celui qui la soigne, à travers la fécondité des ceps, a surtout en vue les merveilles du vin.

Le patronage de Jupiter sur les deux *Vinalia*, et sans doute sur les *Meditrinalia*[3], est le plus souvent interprété par sa qualité de dieu fulgurant, de dieu de l'orage[4]. Cette conception se fonde sur un texte où Pline, transcrivant Varron et pensant évidemment aux *Vinalia rustica* du 19 août, écrit (XVIII, 89) : *hunc diem festum tempestatibus leniendis institutum*, et sur un autre texte où le même auteur rapproche les intentions de trois fêtes (XVIII, 284), *tria namque tempora fructibus metuebant, propter quod instituerunt ferias diesque ferios, Robigalia* (25 avril), *Floralia* (29 avril), *Vinalia*[5]. Plusieurs auteurs, entre autres G. Wissowa et M. F. Bömer,

1. Cf. ma discussion dans *Latomus*, XX, 1961, p. 524-526. Le même critique veut faire de Mars un dieu souverain parce qu'il est le père du fondateur de Rome, et, naturellement aussi, un dieu « agraire ».

2. « Iuppiter und die römischen Weinfeste », *Rhein. Museum*, N. F., XC, 1941, p. 30-58.

3. Contesté dans K. Latte, *Röm. Religionsgeschichte*, 1960, p. 75, et n. 3 : « Die Notiz der Fasti Amiterni zu diesem Tage : *Feriae Ioui* beweist das (que les *Meditrinalia* aient appartenu anciennement à une divinité précise) ebensowenig, wie etwa der Zusatz *Veneri* zu den Vinalia am 23 April zu einem Venusfest macht. » Outre qu'une fête sans dieu n'est pas chose courante, en dehors des démolitions et des reconstructions de l'école primitiviste, il devait bien y avoir une raison à la notice des *Fastes*. L'interprétation par le même auteur de **meditrina* d'après *moletrina, pistrina*, etc., comme nom d'un lieu d'opération est séduisante. Mais comment concevoir que la racine de *medeor* et de *meditor* (seule utilisable ici) ait fourni un nom du « pressoir »? On sait d'ailleurs trop peu de choses de cette fête d'octobre pour en disserter.

4. Je laisse de côté d'autres interprétations, aujourd'hui entièrement abandonnées. M. A. Bruhl, dans son bon livre sur *Liber Pater*, 1953, p. 19-20, en a proposé une nouvelle : « Le vin, dans les premiers siècles de l'histoire de Rome, était une boisson rare... Il était donc réservé à l'aristocratie et on comprend pourquoi Jupiter fut considéré comme le dieu protecteur de la vigne. » Ce serait en somme par la même raison qui a fait, au temps des Vikings, que le vin, importé de l'Europe du Sud, a été attribué en exclusivité au dieu Óðinn, modèle ou image des chefs (M. Cahen, *La libation*, 1921, p. 108-109 ; principal texte : *Grimnismál*, str. 19 : ... *en viþ vín eitt váþngǫfogr* |*Óþenn æ lifer*, avec la paraphrase de la *Gylfaginning*). Mais Jupiter n'est pas le « dieu de l'aristocratie » (ce serait plutôt Mars) ; il porte intérêt au pouvoir (*rex* ; hauts magistrats).

5. Malgré le rapprochement, dans cette phrase, de *Vinalia* avec deux fêtes d'avril, la suite du texte montre que Pline pense ici aux *Vinalia rustica* d'août, et non aux *Vinalia priora* d'avril. Plusieurs auteurs anciens n'ont pas su, dans leurs commentaires, répartir la matière, les intentions, etc., entre les deux fêtes, mais les convenances saisonnières permettent aisément de débrouiller leur confusion (K. Latte, *op. cit.*, p. 76, n. 1).

ont bien commenté ces quelques mots. « Es ist sehr leicht verständlich, dit le second[1], dass sich der römische Bauer für die letzte Zeit der Reife und die Tage der Weinlese an den Wettergott wandte », et il rappelle le vers des *Géorgiques* (II, 419), d'autant plus utile ici qu'il n'a pas été écrit pour expliquer cette fête :

et iam maturis metuendus Jupiter uuis.

Cette interprétation, plausible, appelle trois limitations. 1° Dans les deux phrases de Pline comme dans le vers de Virgile, il ne s'agit que des risques (*metuebant* ; *metuendus* ; *tempestatibus leniendis*) que Jupiter peut faire courir aux raisins presque mûrs, et dont on lui demande de s'abstenir. Il n'est pas légitime, comme l'ont fait certains, d'élargir l'intention attestée, en passant du négatif au positif : « The gift of wine might naturally be attributed to the great god of the air, light and heat », disait W. Warde Fowler[2]. Non : dans sa valeur naturaliste, le Jupiter romain n'est que fulgurant et non, comme on est porté à le dire à la faveur des termes élastiques et impropres de « Wettergott » et de « god of the air », le distributeur de la chaleur et de la lumière solaires[3].

2° L'interprétation ne s'ajuste pas à ce que nous savons, par Varron, *De ling. lat.*, VI, 16, des rites de la fête : *nam aliquot locis uindemiae primum ab sacerdotibus publice fiebant, ut Romae etiam nunc, nam flamen Dialis auspicatur uindemiam et, ut iussit uinum legere, agna Joui facit inter cuius exta caesa et porrecta flamen primus uinum legit.* Ni l'*auspicatio*[4], ni le *iussus*, ni l'acte par lequel *primus uinum legit* ne tendent à la protection de la vigne contre les orages.

3° L'interprétation ne pourrait valoir en tout cas que pour les *Vinalia* d'août[5], non pour les *Vinalia priora* du 23 avril, où, comme dit bien Pline (XVIII, 287), il ne s'agit plus des raisins, mais de leur produit déjà traité par l'art des hommes : *Vinalia priora quae... sunt VIII Kal. Mai. degustandis uinis instituta nihil ad fructus attinent.*

1. *Art. cit.*, p. 39-40.
2. *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, 1899, p. 88 (à propos des *Vinalia* d'avril).
3. Voir les bonnes remarques de R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste* [cité dorénavant *R. R. V.*], 1954, p. 120 et n. 3.
4. Il faut sans doute séparer des *Vinalia rustica* l'*auspicatio uindemiae* : voir, en dernier lieu, P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, 1960, p. 357-359.
5. Pline semble aussi la rejeter pour ces *Vinalia altera* : Schilling, *R. R. V.*, p. 113.

Par conséquent, sans contester que les Romains aient aussi pensé à abriter leurs vignobles des fantaisies tonnantes de Jupiter — pourquoi ne pas exploiter toutes les provinces d'un dieu auquel on s'adresse? — il semble que son patronage sur l'ensemble des fêtes de la vigne et du vin doit avoir une autre valeur.

Avant de poursuivre — et c'est l'objet limité de cette Question — je tiens à écarter une comparaison que l'on pourrait être tenté de faire. Chez les Kafirs de l'Hindoukouch, ces Indiens qui, jusqu'au dernier quart du XIX^e siècle, ont gardé un paganisme original, à peine touché par les grandes évolutions religieuses de l'Inde, ni d'ailleurs de l'Iran, le vin, la vigne, les vendanges avaient un patron, et ce patron n'était autre qu'Indr (*Inthr*) c'est-à-dire Indra, le dieu à la fois combattant et fulgurant des hymnes et des rituels védiques. Mais, chez ces Kafirs, Indra était bien déchu : il avait cédé toutes ses valeurs sociales, son intérêt pour la guerre et les guerriers à un autre personnage, *Gi(wi)š* (*Gəwis*, *Gīs*)[1], et il ne lui restait strictement que le goût du vin. Voici ce qu'écrivait, en 1896, l'excellent observateur George S. Robertson, dans son livre *The Káfirs of the Hindu-Kush*, p. 387-388 :

Inthr made Badáwan (Ahmad Diwáná) his resting-place, and there created vineyards and pleasant places, but Imrá (le Grand Dieu) suddenly declared the place was his. Inthr refused to give way, and a severe fight ensued, in which he was worsted, and was compelled to retreat down the valley a short space, when he created the hill south of Badáwan, and also the Skorigul Valley. But Imrá again attacked him and once more drove him away, so that he was compelled to abandon the Bashgul Valley altogether, and fly for refuge to the Tsárogul.

Bien que (p. 558-559) Robertson ne signale pas de culte en relation avec la vigne ou le vin, les recherches ultérieures ont montré que « Inthr » était essentiellement le dieu du vin. En 1952, M. G. Morgenstierne a publié quelques mythes et fragments d'hymnes cultuels des ex-Kafirs Kati[2], qu'il avait notés en 1929 de la bouche d'un vieux prêtre, « the only one of the few remaining pagans who still retained in his memory some fading reminiscences of the religious traditions of his tribe ». Il a revisé avec lui

1. Cf. véd. *gáviṣṭi* « désireux de vaches ; désir de vaches », d'où « combat ».
2. « Some Kati myths and hymns », *Acta Orientalia*, XXI, 1952, p. 161-189.

le panthéon de Robertson et voici ce qu'il a appris sur « Indr »[1] :

He loves wine and is worshipped at the grape-harvest festival. But he must pay Gish (le dieu guerrier) a tribute of wine. His name is contained in the words *indrõ* 'rainbow' and *indriṣṭ* « earthquake », but he was not stated to have any connexion with these natural phenomena.

Plus loin, l'auteur cite en langue kafir un « mythe » de peu de substance, mais intéressant[2] :

Indr and Gish fought. Gish was victorious, he has won. Gish took wine as his tribute and vanquished Indr. The grapes belong to Kshumai, but Indr is active in wine.

Le processus de l'évolution, chez les Kafirs, se laisse reconstituer avec vraisemblance : l'Indra védique était le grand consommateur du soma, boisson fermentée dans laquelle il puisait, avec l'ivresse, la force et l'exaltation nécessaires aux batailles-orages où sa foudre, *vájra*, frappait infailliblement les démons. Dans les vallées de l'Hindou-Kouch, l'ivresse du vin aura remplacé l'ivresse du soma, et, malgré la perte de ses principales valeurs, Indr en sera resté sinon le bénéficiaire, du moins le spécialiste. Il est clair qu'une telle « histoire » ne peut expliquer l'attribution des fêtes romaines du vin à Jupiter. Les Romains sont un des peuples indo-européens[3] qui confient le maniement de la foudre non à un dieu de « deuxième fonction », combattant (Indra, pórr), mais à un dieu de « première fonction », souverain (Zeus, Miθra — ce dernier, il est vrai, substitué dans ce rôle, par une réforme, à un Indra devenu archidémon) : ce n'est pas de Mars, c'est de Jupiter que les hommes craignent ou souhaitent les *fulgura*[4]. Les rapports de Jupiter avec la vigne et le vin ne sauraient donc être parallèles à ceux d'Indra avec le soma ou avec son substitut moderne, la vigne, le vin. De fait, les Romains, dans la mesure où ils mêlent l'orage

1. P. 163. Les mots signifiant « arc en ciel » et « tremblement de terre » prouvent qu'Indr, avant d'être réduit à patronner le vin, avait des rôles cosmiques comme le védique Indra.

2. P. 177. Kshumai est une déesse de la fécondité, qui a pouvoir sur la pluie (p. 175) et semble favoriser la maturation des pommes (p. 181) ; Robertson, p. 389, qui la nommait Krumai, n'avait apparemment rien pu apprendre de ses fonctions. Il est intéressant que la vigne, en tant que plante, relève d'une telle déesse, alors que c'est Indr qui est « actif dans le vin ».

3. Cf. *Mitra-Varuna*[2], 1948, p. 137-142.

4. Cf. *Jupiter Mars Quirinus*, I, 1941, p. 94-96 (en corrigeant, p. 95, la mauvaise étymologie de *Vofionus*, d'après E. Benveniste, *R. H. R.*, CXXIX, 1945, p. 7-8).

à l'affaire, songent, on l'a vu, non pas à donner des forces supplémentaires au dieu fulgurant, mais à le calmer : *tempestatibus leniendis.*

Les données kafirs fournissent cependant, indirectement, une indication utile au problème romain. Elles engagent à ne pas oublier que, chez les Indo-Européens qui sont devenus des Romains, d'autres sources d'ivresse étaient connues, déjà laïquement et religieusement pratiquées, dont le vin peut avoir simplement pris la relève, s'insérant dans des structures conceptuelles et cultuelles préexistantes — comme avait fait sans doute le **sauma* chez les ancêtres des Indiens et des Iraniens avant de céder lui-même sa place au vin chez les Kafirs[1]. C'est dans cette perspective qu'il convient de rappeler deux choses, qu'utiliseront les deux Questions suivantes : les traditions des Indiens et des Scandinaves sur l'origine de l'Ivresse, liée, ici et là, à la mise en place de la société divine, traditions que leur remarquable concordance permet de reporter aux temps indo-européens ; les rapports que l'Inde védique sentait et exprimait diversement entre le soma (herbe, liqueur, liqueur divinisée) et la souveraineté.

15. Le mythe des *Vinalia priora.*

La légende, rattachée au cycle troyen, par laquelle les Romains des derniers siècles de la République justifiaient l'affectation des *Vinalia* de printemps et, par extension, des deux *Vinalia* à Jupiter, concerne ce dieu non pas en tant que fulgurant, mais en tant que souverain et donneur de souveraineté. Les textes, les variantes qui s'y laissent entrevoir, ont été plusieurs fois réunis et commentés[2] et je les suppose connus, me bornant à les mettre sous un éclairage en partie nouveau.

Il s'agit toujours d'une guerre, et d'une guerre conditionnant les origines de la « société romaine avant Rome » qui résultera de l'installation d'Énée et de ses Troyens en Italie. La guerre est parfois entre Énée d'une part, Latinus et ses Latins et les Rutules alliés à Mézence ou sollicitant l'alliance de Mézence d'autre part ; elle est parfois entre Mézence d'une part, les Troyens et les Latins

1. Le culte parsi moderne, continuant l'évolution, se sert accessoirement du vin dans le sacrifice de hōm.

2. En dernier lieu, R. Schilling, *R. V. V.*, p. 100-107, avec un excellent commentaire, p. 137-148.

déjà alliés d'autre part. Mais le résultat est toujours, par leur victoire, l'installation définitive des Troyens dans le Latium et leur union avec les Latins, en sorte que les événements antérieurs à cette conclusion opposent ou juxtaposent, encore séparés, les futurs éléments d'une société unitaire : c'est comme une répétition générale — Virgile a senti et exploité habilement l'analogie [1] — de ce qui se passera au temps de cet autre nouveau venu qu'est Romulus, quand Latins et Sabins se battront avant de se fondre dans ce qui sera dorénavant la nation romaine [2]. Or la victoire est déterminée par l'intervention du vin [3] : produit par les riches vignobles des Latins, il est exigé par l'insolent soudard étrusque Mézence ou exposé à sa réquisition, mais voué par le pieux roi Énée (ou par les Latins eux-mêmes) au dieu souverain Jupiter, maître des destins, des batailles et des royaumes. Et c'est pourquoi, aux *Vinalia priora* de printemps, le vin nouveau n'entre dans la consommation publique qu'après que les prémices en ont été officiellement offertes à Jupiter.

Ceux qui suivent mon travail se rappelleront ici comment, dans la tradition indienne, naît Mada, l'Ivresse personnifiée, et, dans la tradition scandinave, Kvasir, la boisson enivrante faite homme et appelée, à travers le sang de cet intermédiaire, à devenir l'hydromel de poésie, propriété du dieu souverain Óðinn. La comparaison détaillée de ces deux légendes a été faite dans mon livre *Loki*, auquel je renvoie le lecteur soucieux du détail [4]. Dans les

1. Je me réserve de développer ce point dans une prochaine étude.

2. *L'héritage indo-européen à Rome*, 1949, p. 125-142.

3. Telle est la forme normale et abondamment attestée de la tradition. On a voulu déduire de l'expression plus générale de Caton, cité par Macrobe, *Sat.*, III, 5, 10, qu'une forme plus ancienne de la légende faisait réclamer par Mézence et ensuite offrir à Jupiter par les Latins toutes les prémices agricoles du Latium. C'est insoutenable : 1° En fait, dans le culte, Jupiter ne reçoit, comme dans la forme ordinaire de la légende, que les prémices de la vigne et du vin, et il n'y a pas de raison de penser qu'il ait jamais reçu les prémices du blé, ou des fèves, ou des fruits, par exemple ; 2° l'expression de Caton (ou plutôt peut-être de Macrobe, qui le résume), si elle est imprécise, n'impose pas l'interprétation totalitaire : *imperasse ut sibi offerrent quas dis primitias offerebant* peut se comprendre : « il leur commanda de lui faire offrande à lui, homme, des prémices qu'ils offraient à des dieux » (et vous, mes lecteurs, savez à quoi je fais allusion ; mais ce qui m'intéresse ici, moi qui veux expliquer pourquoi Virgile a appelé Mézence *contemptor deum*, c'est seulement l'opposition de *sibi* et de *dis*, de l'humain et du divin, et je laisse le reste, la spécification des prémices, et aussi de la divinité considérée, dans le vague). Ce n'est que chez de rares auteurs tardifs qu'on trouve exprimé « tout » : par exemple, Dion Cassius, *frag.* 41 b (τὰ τοῦ Λατίνου πάντα εἰς ἐτήσιον δασμὸν ζητοῦντα).

4. *Loki*, éd. française, 1948, p. 97-106 ; éd. allemande, 1959 (remaniée, notamment dans quelques phrases de ce développement), p. 67-74. Je voudrais espérer que les critiques qui voudront bien discuter la présente Question auront d'abord lu ces pages de *Loki*.

deux cas, le récit oppose violemment deux groupes de dieux, encore séparés, dont les uns veulent « l'unité » et dont les autres la refusent, puis les réconcilie pour former la société divine complète où les uns et les autres, à des places différentes, sont également nécessaires. Pour m'en tenir à la légende indienne, la réconciliation est obtenue, imposée, de la manière suivante : un des deux groupes de dieux, ou plutôt un brahmane leur allié, crée par la force de son ascèse un monstre formidable, Mada, l'Ivresse, qui menace d'engloutir le monde. Aussitôt, les dieux qui résistaient à l'unité cèdent et acceptent l'entrée des autres dans leur société.

A travers des réfections et des adaptations, ce thème fondamental semble toujours présent dans la légende « troyenne » qui fait du vin du Latium et du Jupiter latin le moyen et l'agent de la victoire d'Énée et de son admission définitive en Italie. Malgré la forme récente où elle est attestée, la légende remonterait ainsi fort haut pour le sens et l'intention ; et le patronage, qu'elle justifie, du dieu souverain Jupiter sur la boisson enivrante des Méditerranéens prolongerait le patronage de ce dieu, et de son prédécesseur italiote, et déjà indo-européen, sur des boissons enivrantes plus archaïques.

La scène finale des rites et du mythe des *Vinalia* confirme cette filiation, car ils ont une suite, comme la légende de Mada a une suite. Une fois son service rendu, une fois vaincue, par le surgissement de Mada, la répugnance d'un groupe de dieux à accueillir l'autre groupe, une fois la réconciliation et la collaboration acquises et fondée la société unitaire, l'Ivresse n'est plus que ce qu'elle est en soi, un fléau. Aussi les dieux s'entendent-ils pour neutraliser Mada en le découpant : l'ivresse, certes, subsistera dans le monde, mais divisée en quatre formes réduites : l'intoxication des boissons, l'amour des femmes, la passion de la chasse et celle du jeu.

Par la 45e *Question romaine* de Plutarque, nous savons qu'un rite de même sens terminait les *Vinalia priora*, qu'il appelle improprement *Veneralia* à cause de la part qu'y prend Vénus, et dont il présente le mythe de façon aberrante :

Pourquoi, à la fête des *Vinalia, verse-t-on dehors quantité de vin à partir du temple de Vénus?

Est-ce, comme le disent la plupart des auteurs, parce que Mézence, général (στρατηγός) des Étrusques, fit offrir la paix à Énée, à condi-

tion de recevoir le vin de l'année (τὸν ἐπέτειον οἶνον)? Sur le refus d'Énée, il promit aux Étrusques, s'il était vainqueur, de leur abandonner le vin. Informé de cette promesse, Énée consacra le vin aux dieux et, après sa victoire, ayant réuni tout ce qui avait été produit de vin (συναγαγὼν τὸ καρπευθέν), le vida devant le temple de Vénus. — Ou bien est-ce une façon symbolique de dire qu'il faut célébrer la fête à jeun, et non pas en s'enivrant, faisant entendre que les dieux ont plus de plaisir à voir le vin répandu en grande quantité que bu?

Si Plutarque, qui d'ailleurs retouche la légende, ne nomme pas Jupiter, mais « les dieux » (en valeur indéfinie plutôt que collective), c'est certainement parce qu'il s'intéresse ici non au premier vin offert annuellement à Jupiter, mais à la grande quantité de vin gaspillée à la même date, vidée dans la rue, devant le temple de Vénus. Il a l'air de considérer, ce qui est faux, que c'est cette seconde opération qui acquitte le vœu de consécration du vin « aux dieux » et qu'Énée, le consécrateur, l'entendait ainsi. Il est plus probable, s'agissant d'un rite différent de l'offrande des prémices bien attestée par ailleurs, qu'il a pour objet de matérialiser la leçon morale qu'expriment à peu près les dernières lignes de Plutarque : après le *service* souverain extraordinaire que le vin a rendu à Énée, le *péril* ordinaire que le vin représente pour les hommes est mis en évidence, et c'est ce péril que, plus radical que le morcellement de Mada, le gâchage du vin latin tend à conjurer ou à limiter symboliquement.

Si cette analogie est retenue, avec l'interprétation qu'elle entraîne, on estimera qu'il n'est pas indifférent que le gâchage du vin soit fait à partir d'un temple de Vénus, ἐκ τοῦ ἱεροῦ τῆς Ἀφροδίτης. Quelles que soient les origines du concept neutre **uenus*[1], la déesse Vénus a été très tôt — dès la divinisation du concept, semble-t-il — la patronne et l'exemple du charme féminin[2] et de ses effets

1. Je suis d'accord avec l'interprétation de M. Schilling, mais lui propose deux retouches : 1° je réduirais à très peu de chose, malgré *uenēnum*, la part magique, et, malgré sa note 3, p. 61, développerais la partie psychologique, affective, voire psycho-physiologique du « charme » désigné par **uenus* ; le dérivé *uenerari*, qu'il a très judicieusement utilisé, engage dans un sens plus affectif que magique ; 2° tout en en distinguant, comme il fait, les ressorts, je n'opposerais pas la religion de la *fides* (qui d'ailleurs dépasse le *do ut des*) et celle de la *ueneratio* : en fait, elles se composent et se complètent dans les mêmes prières et actes cultuels.

2. La plus ancienne Vénus romaine semble être la *Venus calua*, expliquée par un récit qui montre les dames romaines frappées dans un des principaux charmes féminins, la chevelure (*Tarpeia*, 1947, p. 192-193, Schilling, *R. R. V.*, p. 65-67). Il ne faut pas oublier non

heureux ou fâcheux, bref, de ce que la légende indienne de Mada classe comme la deuxième forme d'ivresse, jumelle de l'ivresse des boissons[1]. Sans doute faut-il orienter et compléter en ce sens la meilleure interprétation qui ait été proposée de l'association de Vénus à Jupiter dans le patronage des *Vinalia priora*[2], et penser que cette association a aussi exprimé, dans le culte, une communication profonde, immémorialement reconnue, entre les divers *carceres* du plaisir.

16. *Inter exta caesa et porrecta.*

L'affinité des puissantes boissons enivrantes, et, par suite, des plantes qui servent à les préparer, pour la « première fonction » — souveraineté magico-religieuse — et pour les personnages divins qui l'assurent, se comprend aisément[3] et, surtout, se constate. Je voudrais à cet égard signaler les expressions et orientations assez différentes qu'a reçues cette affinité à Rome et dans l'Inde védique.

A Rome, la formule est simple : le vin *est offert* au dieu souverain et les deux termes du rapport restent bien distincts. Quels que soient leur vertu et leur mystère, le vin, la vigne ne sont que ce qu'ils sont[4], une liqueur, une plante, que ne transforme même pas leur consécration à Jupiter, et Jupiter reçoit cette offrande comme un hommage parmi d'autres, extérieur, qui ne le transforme pas non plus. Dans l'Inde védique au contraire, non seulement la plante et la liqueur Soma sont facilement divinisées (et les faits avestiques prouvent que cette promotion était déjà indo-iranienne), mais en outre Soma, ainsi personnifié, est fréquemment appelé roi et traité comme tel, en sorte que les puissances, honneurs et privilèges de la fonction souveraine sont introduits, communiqués à l'intérieur même de la plante et de la liqueur. La for-

plus que le groupe des dieux de la fécondité et de la volupté chez les anciens Scandinaves s'appelle les Vanes, *Vanir*, et que la meilleure étymologie de ce nom reste celle qui le rapproche de la racine de *Venus* (cf. all. *Wonne*, *gewinnen*, etc.).

1. L'association de la femme à la boisson dans ce complexe était déjà indo-iranienne : *Jupiter Mars Quirinus III*, 1945, chap. v, enrichi par le R. P. J. de Menasce, « Une légende indo-iranienne dans l'angélologie judéo-musulmane : à propos de Hârût-Mârût », *Études asiatiques* (suisses), I, 1947, p. 10-18 (bon résumé de H. Ch. Puech, *R. H. R.*, CXXXIII, 1947-1948, p. 221-225).

2. Schilling, *R. R. V.*, p. 117-124, a bien réfuté les principales propositions antérieures (Th. Mommsen, J. Carcopino).

3. Pour Rome, voir Schilling, *op. cit.*, p. 142.

4. Je laisse de côté les problèmes de *Liber*, dont le nom est souvent pris, littérairement, au sens de vin comme celui de *Ceres* au sens de blé.

mule indienne, moins simple que la romaine, serait : Soma *est* souverain.

La royauté de Soma a fait récemment l'objet de deux études dont les conclusions ne concordent qu'en partie [1]. Ici seul importe le principe, qui n'est pas douteux. Je signalerai simplement un fait, qui témoigne peut-être d'un état antérieur, plus proche de l'état romain, et que je ne vois pas signalé dans ces études : dans le rituel, juste après qu'il vient d'être acheté, Soma-plante est porté en grande pompe à l'intérieur de l'enceinte et des bâtiments de l'aire où aura lieu le sacrifice et traité non seulement en hôte illustre, mais en roi ; or les paroles qui lui sont alors adressées, la plupart extraites d'hymnes védiques, non seulement ne contiennent pas, ou à peine, son nom, mais contiennent, *doivent* contenir le nom du « vrai » dieu souverain, Varuṇa [2]. Cette prescription, explicite [3], donne à penser que la souveraineté de Soma était considérée comme une délégation, une transposition, de celle de Varuṇa, l'homologue védique de Jupiter.

On doit garder en mémoire cette divergence pour apprécier à sa valeur la singulière rencontre rituelle que voici. Il s'agit, à Rome, d'une règle fixant le moment de la cueillette de la première grappe de raisin par le flamine de Jupiter, et, dans l'Inde, d'une règle fixant le moment de l'achat de l'herbe soma et de son introduction sur l'aire sacrificielle.

Pour Rome, le texte de Varron, *De ling. lat.*, VI, 16, a déjà été cité [4] :

... En un certain nombre de lieux, les vendanges étaient d'abord

1. H. Lommel, « König Soma », *Numen*, II, 1955, p. 196-205 ; B. Schlerath, *Das Königtum im Rig- und Atharvaveda*, 1960, p. 36-39, 61-62, 86-93, 104 ; sur ce dernier livre, voir mon compte rendu dans le *Journal asiatique* (sous presse).

2. W. Caland et V. Henry, *L'agniṣṭoma*, 1906, I, p. 48-57.

3. *Taittir. Saṃh.*, VI, 1, 11, 6, *varuṇyarcā paricarati*, cité par Caland et Henry, p. 56, dernière note du paragraphe 43 (« Réception solennelle du roi Soma à titre d'hôte »), qui s'exprime ainsi : « Tant que le soma reste ainsi enveloppé, l'adhvaryu, chaque fois qu'il s'en approche, le salue d'une stance consacrée à Varuṇa, savoir : d'après Baudh., Taitt-Saṃh., II, 1, 11, *w* : « C'est ceci que j'implore en te louant par le service divin, | cette bénédiction que le sacrifiant se procure par ses offrandes : ‖ sans colère, ô Varuṇa, sois ici ; | toi dont le domaine est vaste, ne défais point notre vie » ; — d'après les Taitt. postérieurs, Taitt. Brāhm., II, 5, 8, 4 = *Ṛ. V.*, VIII, 42, 2 : « Ainsi loue le sublime Varuṇa, | honore le sage gardien de l'immortalité : ‖ qu'il nous donne le refuge au triple abri, | [et vous,] Ciel et Terre, gardez-nous en [votre] giron. » Cette règle a une contre-partie qui, sous forme inverse, exprime sans doute la même délégation de souveraineté de Varuṇa à Soma : dans le livre IX du *Ṛg Veda*, entièrement composé d'hymnes à Soma, Varuṇa est fort peu mentionné, L. Renou, *E. V. P.*, VIII, 1960, p. 90 (corrigeant, semble-t-il, VII, p. 3, n. 1).

4. Voir ci-dessus, p. 263.

faites, en cérémonie publique, par les prêtres. A Rome, par exemple, et encore maintenant : le flamine de Jupiter prend les auspices de la vendange et, dès qu'il a dit de vendanger (*uinum legere* : cf. *uin-demia*), il sacrifie un agneau à Jupiter et c'est entre le moment où il a découpé les *exta* et le moment où il les offrira que lui-même, le premier[1], cueille une grappe.

Les deux termes de l'intervalle sont significatifs. Après le premier, le sacrifice est prêt, mais rien n'est encore accompli de décisif : le sacrifiant a « im-molé » la victime, c'est-à-dire répandu sur elle la *mola salsa* qui en augmente la valeur mystique, puis le victimaire l'a tuée et a découpé les *exta*. C'est seulement si l'examen des *exta* les montre conformes aux règles sacrificielles (*litatio*) que l'offrande aura lieu : ce qui revient à dire que la communication entre l'homme et le dieu, l'offrande proprement dite, n'est pas commencée. Elle s'accomplira au contraire, et immédiatement, dans l'autre terme de l'intervalle, quand le sacrifiant placera les *exta* sur l'autel en les consacrant (*exta porricere, reddere*). L'intention de la règle des *Vinalia* paraît donc être d'associer au sacrifice la grappe première cueillie, de l'y ajouter mystiquement (comme les *augmenta* prélevés sur l'animal même et joints matériellement aux *exta*), et ainsi d'exprimer sensiblement la consécration à Jupiter[2] de ce dont cette grappe est grosse : le vin de l'année. La grappe elle-même n'est certes pas « sacrifiée » ; du moins, insérée à ce point dans le mécanisme sacrificiel, est-elle, de quelque façon, transmise.

Dans l'Inde, le soma-plante dont le suc fournira la matière même du sacrifice non sanglant doit être acheté, lui aussi, dans un intervalle de temps précis, que le *Śat. Brāhm.*, VII, 3, 1, 1-3[3], définit et justifie (on sait que les deux principaux feux du sacrifice, qui en sont comme les pôles terrestre et céleste, s'appellent le *gārhapatya*, feu du maître de maison, et l'*āhavanīya*, feu qui expédie les offrandes aux dieux[4]) ;

1. Correction très probable, *primus*, pour ms. *porus*.

2. Cette interprétation semble imposée par le fait que l'officiant est le prêtre de Jupiter.

3. C'est ce même chapitre du *Śat. Brāhm.*, consacré aux différences de valeur et, par suite, de symbolisme, entre les deux feux, qui nous a fourni aussi l'équivalent des « trois règles de l'*aedes Vestae* » (*Q. I.-I.*, 7), *R. É. L.*, XXXVII, 1959, p. 94-102.

4. Sur ces feux, voir le second essai (*aedes rotunda Vestae*) de mes *Rituels indo-européens à Rome*, 1954, et les *Q. I.-I.*, 2 et 7.

1. Le *gārhapatya* est déjà construit (« empilé ») et l'āhavanīya non encore construit (*cito gārhapatyo bhavati, acita āhavanīyaḥ*). C'est alors que (l'officiant) achète le roi (Soma) : le *gārhapatya* est ce monde-ci (la terre), l'*āhavanīya* est le ciel, et Soma est le vent qui souffle (*yo 'yaṃ vāyuḥ pavata esa somaḥ*) ; ainsi (l'officiant) place (le Vent) entre ces deux mondes (extrêmes), et c'est pour cela que (le Vent) souffle dans l'intervalle de ces deux mondes (*tasmād eṣa imau lokāv antareṇa pavate*).

2. Quant à (la raison pour laquelle) il achète le roi quand le *gārhapatya* est déjà construit et l'*āhavanīya* non encore construit (*cite gārhapatye, acita āhavanīye*) : Agni est le corps (le soi, *ātman*), Soma l'air vital (*prāṇa*) ; ainsi (l'officiant) place l'air vital au milieu du corps, et c'est pour cela que cet air vital est au milieu du corps.

3. Et (derechef) quant à (la raison pour laquelle) il achète le roi quand le *gārhapatya* est déjà construit et l'*āhavanīya* non encore construit : Agni est le corps (*ātman*), Soma le suc vital (*rasaḥ*) ; ainsi (l'officiant) fournit le corps de suc vital, et c'est pour cela que le corps est fourni de suc vital jusqu'à son extrémité.

Sous ces subtilités, la pensée des docteurs est claire : c'est le soma, c'est l'insertion de l'achat du roi Soma avec sa « valeur en soi », qui ajuste, anime, féconde, vivifie l'ensemble du dispositif sacrificiel où il sera d'ailleurs, ensuite, la matière même de l'offrande (les immolations d'animaux n'étant qu'accessoires) et qui, sans lui, serait une accumulation matérielle de pièces inertes, inaptes à « jouer » ensemble.

On voit immédiatement l'opposition des opérations indienne et romaine[1]. A Rome, le sacrifice sanglant offert à Jupiter n'a aucun besoin de la grappe ; c'est ce sacrifice sanglant qui rend à cette grappe le service, cueillie comme elle est entre la « préparation » et l' « oblation » de la victime, de la transmettre à Jupiter. Dans l'Inde, le sacrifice n'a de sens que par le roi Soma, qui est à la fois sa matière et son animateur et dont il ne peut se passer ; c'est le roi Soma, acheté comme il est entre l'établissement du feu de

1. Cf. des exemples d'oppositions de même sens et le commentaire de L. Gerschel, « Structures augurales et tripartition fonctionnelle dans la pensée de l'ancienne Rome », *Journ. de Psychol.*, XLV, 1952, p. 47-77, notamment p. 57 : « Ces deux comportements différents témoignent l'un [Rome] d'une docilité de l'action au réel conçu comme une donnée première qu'on ne peut qu'admettre ou subir ; l'autre [Inde] d'une primauté de l'action sacrée sur le réel, que l'on crée en quelque sorte et qui n'est que ce qu'on veut bien qu'il soit. On reconnaît l'opposition du réalisme romain et du mysticisme indien, observable dès les plus anciens temps et que les évolutions particulières de la pensée indienne et de la pensée romaine n'ont fait qu'accentuer. »

l'homme et l'établissement du feu des dieux, qui donne sens et efficacité à tous les deux, valorisant (animant, etc.) le premier et, comme le Vent fait la liaison de la terre au ciel, rendant possible le second.

Il n'en reste pas moins que, dans la matérialité des faits, les deux règles sont analogues, et cet accord est d'autant plus remarquable que, dans l'ensemble des rituels romains [1] comme des rituels indiens [2], elles ne s'appliquent qu'en cette circonstance, pour la plante grosse du suc enivrant : dans les deux cas, soit par cueillette soit par achat, l'introduction de la plante dans le sacrifice se fait : 1° quand la partie terrestre, humaine, préparatoire soit du traitement de la victime, soit de la disposition des feux, est achevée, 2° avant que la partie mystique, divine, principale des mêmes opérations soit abordée [3].

G. DUMÉZIL.

1. Il est à noter que les *Vinalia rustica* ne figurent pas dans la liste des huit jours annuels (tous pairs, sauf un ; et tous vigiles de fêtes) qualifiés *intercisi* (*endotercisi* = *EN* sur les calendriers), que Varron (*De ling. lat.*, VI, 31) définit presque dans les termes de la règle qui nous occupe : *intercisi* [dies] *sunt per quos mane et uesperi nefas, medio tempore inter hostiam caesam et exta porrecta fas.* Il semble que, là, l'intervalle défini par les deux temps du sacrifice ouvre au *fas* comme un asile dans une journée qui lui est contraire, transfigure ce morceau de journée qu'il occupe.

2. M. A. Minard, *Trois énigmes sur les Cent Chemins*, II, 1956, p. 176-177 (§§ 434-437 ; cf. p. 198, § 505), a collectionné dans les rituels des exemples de cette forme d'expression temporelle : « après X, avant Y », valant « entre X et Y » ; je n'y vois pas d'autre usage de la règle des deux feux.

3. On a ainsi, en matière de temps, une règle comparable à celle, relative à l'espace, que M. O. Masson a étudiée dans *R. H. R.*, CXXXVII, 1950, p. 5-25 : le passage entre deux parties d'une victime (valeurs : lustration, consécration, acquisition de chance) ; aux faits rassemblés par l'auteur, on joindra les citations germaniques de P. Herrmann, *Die Heldensagen des Saxo Grammaticus*, II (*Kommentar*), 1922, p. 566, à propos de Saxo, VIII, VIII, 12 (mort de Starcatherus) : *praefatusque quod, si peracta caede ante cadaueris lapsum caput ac truncum medius intersiliret, armis innocuus redderetur.*