XIII

TITE-LIVE ET LES SABINS : A PROPOS DU SANCTUAIRE SERVIEN DE DIANE (I, 45)

PAR PIERRE POUTHIER
Professeur à l'Université de Limoges

SOMMAIRE. — *Réexamen d'un chapitre illustre de Tite-Live dans une double perspective : l'histoire religieuse ainsi racontée est le symbole à la fois d'une histoire et d'une culture, cette dernière renvoyant à une analyse du texte en son temps. Au plan du témoignage historique, les références grecques du passage sont en accord avec les trouvailles récentes et par ailleurs la présence d'une Diane collatrice de souveraineté en pays latin permet d'expliquer la nature inhabituelle de la victime sacrifiée. D'autre part, en termes de culture, le texte est révélateur de la mentalité de Tite-Live et des Romains de l'époque qui, non contents de « styliser » des hommes comme Caton, ont su aussi « styliser » des peuples et tout particulièrement le peuple sabin.*

Les textes du classicisme romain, qu'ils appartiennent à la période cicéronienne ou peut-être plus encore à l'époque augustéenne, ont un sens ambigu, lorsqu'on les utilise pour essayer de clarifier l'histoire des origines et notamment l'histoire religieuse des origines. Ils sont d'abord témoins en offrant des matériaux pour une éventuelle reconstruction ; l'histoire religieuse étudiée pour elle-même, autrement dit pour l'intérêt même des valeurs qu'elle véhicule, se présente alors en un premier temps comme un élément de l'histoire de la pensée permettant de mieux comprendre le mental collectif du peuple romain à ses débuts. Elle acquiert ensuite une deuxième dimension dans la mesure où J. Bayet avait déjà souligné qu'elle est à ce niveau chronologique un symbole à la fois clair et dense de l'histoire tout court[1] ; elle en est la meilleure traduction pour une époque où manquent les témoignages contemporains, où une étude institutionnelle se heurte à de grandes difficultés, où surtout la religion n'est pas encore altérée par des superstructures ajoutées, dont les généalogies plus ou moins rationalisées constituent un exemple éclatant.

Mais ces textes ne sont pas seulement témoins. Ils sont aussi l'aboutissement d'une tradition, puisque existent entre eux et les faits des sources intermédiaires, et pour l'essentiel des sources annalistiques. De plus ils sont en très grande majorité des textes littéraires, en tout cas des textes où la préoccupation littéraire le dispute presque toujours au souci de reconstituer avec sérénité les événements du passé. En

1. J. Bayet, *Hist. pol. psychol. relig. rom.*, 2e éd., p. 6.

fonction de ces deux éléments, l'histoire religieuse ainsi mise en œuvre est-elle encore une histoire et ne risque-t-elle pas déjà et aussi d'être un conte, une fable, ou même un roman se nourrissant de matériaux historiques? On oserait alors compléter ou infléchir la pensée de J. Bayet : dense symbole à coup sûr d'une histoire — et là nous retrouvons la collection de témoignages à peser historiquement —, mais aussi d'une culture, c'est-à-dire d'une manière de raconter, de dire, qui nous renvoie à une analyse du texte en son temps.

Notre propos est de mettre à l'épreuve ces différentes idées en réexaminant dans cette double perspective un chapitre illustre et maintes fois étudié de Tite-Live[2], chapitre qui met en scène à la fois la construction du temple romain de Diane et le rôle que les Sabins jouèrent dans l'épisode.

* * *

Témoin, Tite-Live l'est d'abord par une certaine teinte hellénique donnée au premier volet du récit[3]. Celle-ci s'impose à l'évidence par la mention du temple d'Artémis à Éphèse plusieurs fois reconstruit ; l'accent est mis toutefois sur le renom qu'il acquiert en Occident — déjà selon la tradition un oracle d'Éphèse avait déterminé les Phocéens à venir fonder Marseille — du fait de l'aspect communautaire (*communiter*) qui avait présidé à l'une de ses restaurations entreprise par l'ensemble des États d'Asie[4]. Cette référence grecque est en accord avec les récentes orientations de la recherche, qui ont mis en valeur la pénétration des mentalités helléniques, plus importante qu'on ne l'avait parfois pensé, à travers le filtre étrusque certes, mais aussi de façon plus directe à partir des villes du sud de la péninsule ; elle rejoint ainsi la grande leçon des fouilles et des trouvailles du secteur de San Omobono à Rome et surtout de Lavinium. Plus précisément dans l'ordre religieux elle fait écho par exemple à l'analyse de R. Bloch, qui, grâce notamment aux statues découvertes sur ces deux sites, nous révèle derrière la Minerve du VI^e^ siècle romain, la Minerve de la triade capitoline, une Menerva étrusque à coup sûr, mais aussi une Athéna hellénique liée à Héraklès[5] ; dans le même ordre d'idées Diane elle-même, qui nous

2. Liv., I, 45.

3. Liv., I, 45, 2-3 : *Iam tum erat inclitum Dianae Ephesiae fanum ; id communiter a ciuitatibus Asiae factum fama ferebat. Eum consensum deosque consociatos laudare mire Seruius inter proceres Latinorum, cum quibus publice priuatimque hospitia amicitiasque de industria iunxerat. Saepe iterando eadem perpulit tandem ut Romae fanum Dianae populi Latini cum populo Romano facerent. Ea erat confessio caput rerum Romam esse, de quo totiens armis certatum fuerat.*

4. Sur l'Artémision d'Éphèse, ses restaurations et l'influence d'Éphèse en Occident, cf. J. Heurgon, éd. Tite-Live, I, *coll. Érasme*, 1970, p. 151-152, qui dans son commentaire rassemble les textes de référence. Il s'agit de la construction du 4^e^ Artémision d'Éphèse.

5. Sur ces fouilles et leurs résultats, sur la Minerve du VI^e^ siècle romain, cf. la très bonne mise

intéresse ici au premier chef, a été récemment présentée en son sanctuaire de Némi comme une déesse partiellement hellénisée, déjà proche parente d'Artémis[6]. Le témoignage livien de cette hellénisation, surtout religieuse, à date haute en pays latin, est donc judicieux, même s'il comporte des ombres ; dans le texte en effet est essentiellement mise en valeur la politique de Servius Tullius, qui veut obtenir pour l'Urbs une consécration et la cherche dans le monde grec. Cette prééminence de l'aspect national, jointe à l'oubli volontaire du sanctuaire latin de Némi, illustre le mécanisme de pensée de Tite-Live en matière religieuse : Rome ne veut que des « premières », à condition toutefois de pouvoir invoquer dans le domaine politico-religieux un modèle grec. Cependant malgré cette faiblesse, ou peut-être, sur un plan strictement national, cette force, le chapitre livien peut être considéré désormais de ton historique juste dans son évocation de l'influence hellénique sur les entreprises religieuses de Rome.

L'autre témoignage, et de poids, fait référence à la Diane latine, qui grâce à Servius Tullius devient partiellement romaine. Le texte nous la présente comme une déesse collatrice de souveraineté, à deux reprises, selon deux modes d'expression différents en quelque sorte, « historiquement » d'abord, le temple romain conférant à la Ville la supériorité (*Romam caput rerum*), symboliquement ensuite, lors de l'épisode du sacrifice de la génisse. Collatrice de souveraineté, Diane, véritable divinité fédérale à la manière du *Iuppiter Latiaris* du Monte Cavo, l'était déjà dans le monde latin. Le rêve de Servius, qui se borne à envisager de lui faire jouer ce rôle à Rome et pour le bénéfice de Rome, de créer en somme une union latiale sous l'égide de Rome, correspond en fait à l'importance reconnue de la déesse aux temps archaïques, importance politique et religieuse, que ne viendra pas pleinement confirmer l'évolution ultérieure. Elle connaîtra dans la Ville une destinée moyenne, sinon médiocre, fort bien retracée par R. Schilling[7], mais qui ne doit pas faire oublier son rôle de premier plan aux origines, celui précisément que le texte de Tite-Live met en valeur à deux reprises. Si la première affirmation, d'ordre « historique » — il s'agit de rassembler les Latins autour du temple d'une Diane désormais romaine —,

au point de R. Bloch, *Recherches sur la religion romaine du VI^e siècle avant J.-C.*, *C. R. A. I.*, 1978, p. 669-677. Pour Minerve, cf. également J.-L. Girard, *Les origines du culte de Minerve*, *R. É. L.*, XLVIII, 1970, p. 469-471.

6. F.-H. Pairault, *Diana Nemorensis, déesse latine, déesse hellénisée*, *M. É. F. R.*, 81, 1969, p. 425-471. Cf. également M. J. Pena Gimeno, *Artemis-Diana y algunas cuestiones en relación con su iconografía y su culto en Occidente*, A, *Ampurias*, 35, 1973, p. 109-120.

7. R. Schilling, *Une victime des vicissitudes politiques : la Diane latine*, *Hommages à Jean Bayet*, coll. « Latomus », 70, 1964, p. 650-667, repris dans *Rites, cultes, dieux de Rome*, 1979, p. 371-388. Nous n'évoquerons pas ici — ce n'est pas notre propos — le problème de la date d'un éventuel « transfert » à Rome du culte d'Aricie. Toutefois, et malgré R. Schilling (*art. cit.*, p. 375-380), le sanctuaire romain nous semble bien dû à une initiative servienne (cf. R. Bloch, *art. cit.*, p. 677, 684-686, rappelant notamment la récente contribution de M. Pallottino).

est acceptable pour la critique moderne, la version symbolique est religieusement d'interprétation plus délicate, dans la mesure où la suprématie est alors conférée par le sacrifice d'une génisse miraculeuse, dont les Romains purent pendant longtemps sur l'Aventin admirer les cornes suspendues *in uestibulo templi Dianae*[8]. Or ce n'était pas là, semble-t-il, la victime habituelle de la déesse à Rome, comme le confirme au reste Plutarque rappelant que ce seul temple de Diane présentait ce genre de trophée, les autres sanctuaires à elle consacrés dans la Ville accueillant des sacrifices de cervidés[9]. Malgré les efforts récents de G. Capdeville[10], cette substitution nous paraît encore difficile à interpréter.

D'abord le témoignage de Plutarque, selon lequel la déesse se voyait ordinairement offrir des cervidés a peu d'échos dans les textes ou dans l'iconographie ; le gibier en effet est rarement animal de sacrifice à Rome[11] et, même si l'on peut estimer que cette relative pauvreté s'explique justement par la place modeste que tient dans la Rome classique la déesse qui devait précisément admettre de telles victimes, il est clair qu'au terme de l'enquête les exemples ne sont pas nombreux. Ils existent cependant et même l'éventuel remplacement de l'animal, si l'on en croit un lemme de Festus, par une *ceruaria ouis*, une brebis « cervière », va dans le même sens, la brebis « cervière » n'étant qu'une pâle imitation de la biche[12]. De plus, indépendamment des travaux de G. Capdeville, S. Franchet d'Espèrey a apporté récemment une confirmation en rappelant que la Diane de Capoue, la Diane Tifatine, recevait, en dehors de Rome il est vrai, l'offrande de biches et de cerfs[13]. Au total, et même si des difficultés mineures subsistent, G. Capdeville peut néanmoins conclure qu'à Rome le sacrifice d'une biche à Diane était tout à fait probable et qu'il appartenait sans doute, comme l'avait au reste déjà entrevu G. Wissowa, au *ritus graecus*.

Dans ces conditions, pourquoi introduire une génisse? Nous hasarderions volontiers une hypothèse susceptible d'expliquer cet inhabituel remplacement, en nous fondant sur la relative rareté du sacrifice de la biche due au rôle modeste dans la Rome classique d'une déesse qui n'inspire guère les artistes. Il est offert en tout cas à une Diane hellénisée, une Diane-Artémis chasseresse pour l'essentiel, comme

8. Liv., I, 45, 3.

9. Plut., *Quaest. Rom.*, 4.

10. G. Capdeville, *Substitution de victimes dans les sacrifices d'animaux à Rome, M. É. F. R. A.*, 83, 1971, p. 283-323.

11. Cf. J. Bayet, *L'étrange « omen » de Sentinum et le celtisme en Italie, Hommages à Albert Grenier*, coll. « Latomus », 58, 1962, p. 252 : « ... le rôle divin des cervidés... négligeable dans l'ancienne Rome ».

12. G. Capdeville, *art. cit.*, p. 311-318.

13. S. Franchet d'Espèrey, *Variations épiques sur un thème animalier*, *R. É. L.*, 55, 1977, p. 157-172.

le soulignent et son appartenance à Rome au *ritus graecus* et le fait qu'à Capoue les inscriptions présentées par S. Franchet d'Espèrey indiquent qu'il s'agit d'offrandes de chasseurs à leur déesse favorite[14]. Or ici intervient une Diane latine collatrice de souveraineté qui, si j'ose dire, ne correspond guère à ce profil. L'influence d'Artémis apparaît seulement sous la forme du modèle retenu par Servius Tullius et qui implique la construction communautaire du temple[15]. Elle s'exerce faiblement sur une déesse, qui confère déjà la prééminence en pays latin et qui à Aricie pourvoit à la succession dans une royauté, éphémère il est vrai, par certains côtés dérisoire même, mais une royauté quand même ; il y a là un rôle théologique dans l'ordre de la souveraineté, que Servius Tullius prétend justement détourner au bénéfice de Rome. Dès lors la biche ne correspond plus guère à la nature de cette déesse originale, de teinte latine, et le remplacement devient possible, compréhensible quant à l'espèce de l'animal. Apparaît la génisse, par ailleurs victime de substitution fréquente, en outre victime féminine comme il convient à une divinité féminine, surtout victime plus latine, j'oserais dire plus sabine, dans la mesure où la source de Tite-Live dans ce texte, comme nous l'apprend Plutarque et nous y reviendrons, n'est autre que Varron[16] et que pour ce dernier Diane est de couleur sabine, même s'il admet[17] que le nom de la déesse a des racines dans les deux langues.

Il faut ajouter que cette victime n'est pas le type parfait de son espèce, comme il était habituel dans un sacrifice ordinaire[18] ; rien de monstrueux, ni d'imparfait certes, mais au contraire une taille (*magnitudo*) et une beauté (*species*) étonnantes (*miranda*), merveilleuses (*miraculo*), prodigieuses (*habita... res prodigii loco est*) ; c'est une victime qui a la primauté dans son troupeau de Sabine (*in Sabinis... cuidam patri familiae*)[19], une primauté comparable à celle que conférera la déesse. Sur le plan des hommes et non plus des génisses, mais dans les deux cas sur le plan des instruments des dieux, je rapprocherais volontiers l'épisode de l'anecdote rapportée par Suétone[20] à propos du passage du Rubicon. César reçoit un signe d'en haut (*deorum ostenta*), sous la forme d'un homme (*quidam*) d'une taille (*magnitudo*) et d'une beauté (*forma*) extraordinaires (*eximia*), homme qui entraîne son armée sur l'autre rive du Rubicon. De toute évidence les circonstances sont différentes : il n'y a pas de sacrifice et les termes employés n'appar-

14. S. Franchet d'Espèrey, *art. cit.*, p. 166 (cf. notamment, *C. I. L.*, X, 3796).

15. Tite-Live ne dit rien de la statue cultuelle, qui, si l'on en croit Strabon, IV, 1, 4 sq., reproduisait le type grec de l'Artémis de Marseille, elle-même d'origine éphésienne.

16. Plut., *Quaest. Rom.*, 4. Cf. *infra*, p. 279.

17. Varron, *L. L.*, V, 68 ; 74.

18. G. Capdeville, *art. cit.*, p. 287 : « l'animal sacrifié [est] en somme la réalisation du type parfait de son espèce ».

19. Liv., I, 45, 4-5.

20. Suet., *Diuus Iulius*, 32.

tiennent pas au registre du merveilleux ; mais un homme-signe, peu caractérisé (*quidam*) comme la génisse, comme elle aussi exceptionnel par sa taille et sa beauté, finalement joue dans la collation de la suprématie le même rôle que la victime destinée à la Diane latine.

Et c'est de cette façon, me semble-t-il, que l'on peut expliquer l'intervention de la génisse dans le récit, intervention confirmée par Varron, Valère-Maxime et Plutarque, ainsi que l'ancienneté proprement latine de la présence, jugée aberrante par Plutarque, des cornes de l'animal remplaçant dans le sanctuaire de l'Aventin les cornes du traditionnel cervidé[21]. Dans ce texte comme dans beaucoup d'autres Tite-Live est un témoin précieux, qui permet de peser historiquement tant la portée de l'influence grecque au VI^e^ siècle que le rôle de la Diane primitive collatrice de souveraineté.

* * *

Le texte toutefois présente une autre richesse, précisément parce qu'il n'est pas seulement témoignage sur la période royale ; dans la mesure même où il s'agit d'un texte littérairement travaillé et exactement daté, il permet d'arriver par d'autres voies où la critique littéraire a toute sa place à d'autres conclusions quant à certains aspects des mythes et légendes de Rome, en dernière analyse quant à la mentalité collective des Romains de l'époque augustéenne.

Au plan de l'écriture en effet il est clair que le chapitre de Tite-Live se compose de deux parties très différentes, alors que, si l'on considère le contenu, elles sont identiques ou pour mieux dire parallèles, puisqu'elles ont toutes deux pour fin de déterminer les conditions de la suprématie romaine. La première est un élément du récit traditionnel livien, qui est de l'ordre de l'histoire et où l'imparfait domine malgré quelques parfaits d'action ponctuelle[22]. La deuxième, directement liée à la première — la liaison se fait au sein d'une phrase, non sans habileté[23] — n'est pas introduite comme un morceau étranger au corps du récit, comme ce pourrait être techniquement le cas pour un simple *exemplum* ; elle est pourtant d'un ton et d'une manière tout à fait différents[24] et apparaît de prime abord comme un texte travaillé dans une perspective essentiellement littéraire.

21. Plut., *Quaest. Rom.*, 4, qui cite Varron ; Val.-Max., 7, 3, 1, qui suit de très près le récit de Tite-Live, mais sans en conserver le charme et le caractère « littéraires ».

22. Cf. *supra*, p. 274 et n. 3.

23. Liv., I, 45, 3 : *Id quamquam omissum iam ex omnium cura Latinorum ob rem totiens infeliciter temptatam armis uidebatur, uni se ex Sabinis fors dare uisa est priuato consilio imperii reciperandi.*

24. Liv., I, 45, 4-7 : *Bos in Sabinis nata cuidam patri familiae dicitur miranda magnitudine*

De cette dernière nous connaissons la source grâce à Plutarque, qui, alors que Valère-Maxime se contente de reproduire sans grâce le développement livien, nous raconte la même histoire avec quelques variantes[25] ; il donne en effet le nom du Sabin, Antron Coratius, fait intervenir le grand prêtre Cornelius ainsi que le roi Servius Tullius, qui immole lui-même la génisse. Mais le schéma est identique et le récit se trouve déjà, nous dit-il, dans des textes de l'historien Juba et de Varron ; il ajoute toutefois que celui-ci ne précise pas le nom du Sabin et attribue la responsabilité du piège non au grand pontife Cornelius mais au prêtre chargé de la garde du temple. Autrement dit Plutarque par ces remarques nous indique la source de Tite-Live, à savoir Varron, source que nous n'avons pas conservée, mais qui était bien renseignée sur l'ensemble de l'affaire, comme le prouve une phrase du *De lingua latina*[26]. Autrement dit encore Tite-Live a retenu la formulation la plus « pauvre » de l'aventure, en excluant les noms propres et diverses interventions, comme par exemple celles du grand prêtre Cornelius ou d'un domestique du Sabin ; il écarte également toute allusion au culte fédéral latin de la Diane de Némi, auquel le sanctuaire de l'Aventin doit pourtant beaucoup, et ne signale pas, à l'inverse de Denys d'Halicarnasse, qu'au temps d'Auguste on pouvait encore lire sur une stèle la dédicace « en lettres grecques archaïques »[27]. Bref il choisit la forme la plus dépouillée de l'anecdote, présentée comme un conte — *dicitur* en tête de l'épisode —, comme une histoire que l'on raconte.

La structure en est simple. Après une sobre présentation de quelques lignes pour expliquer la présence des cornes de l'animal *in uestibulo templi Dianae*, le récit se poursuit, très rapide, selon l'enchaînement dramatique habituel, c'est-à-dire de la naissance à la mort de la génisse-héroïne. Comme dans un conte, Tite-Live introduit volontairement la cohérence et la vraisemblance dans la narration merveilleuse — *idque carmen peruenerat ad antistitem fani Dianae*, sous forme d'incise — ; comme dans un conte encore où le jeu des temps est important, les données une fois brièvement exposées et l'action s'engageant, le présent s'impose (à partir de *deducit*), dès que l'on se rapproche en quelque sorte géographiquement de Rome, cœur de l'histoire. Puis lors de

ac specie ; fixa per multas aetates cornua in uestibulo templi Dianae monumentum ei fuere miraculo. Habita, ut erat, res prodigii loco est ; et cecinere uates « cuius ciuitatis eam ciuis Dianae immolasset, ibi fore imperium » — idque carmen peruenerat ad antistitem fani Dianae —, Sabinusque, ut prima apta dies sacrificio uisa est, bouem Romam actam deducit ad fanum Dianae et ante aram statuit. Ibi antistes Romanus, cum eum magnitudo uictimae celebrata fama mouisset, memor responsi Sabinum sic adloquitur : « Quidnam tu, hospes, paras? inquit, inceste sacrificium Dianae facere? Quin tu ante uiuo perfunderis flumine? Infima ualle praefluit Tiberis ». Religione tactus hospes, qui omnia, ut prodigio responderet euentus, cuperet rite facta, extemplo descendit ad Tiberim ; interea Romanus immolat Dianae bouem. Id mire gratum regi atque ciuitati fuit.

25. Val.-Max., 7, 3, 1 ; Plut., *Quaest. Rom.*, 4.

26. Varron, *L. L.*, V, 43 : ... *commune Latinorum ibi Dianae templum...* (*ibi* = sur l'Aventin).

27. Dion. Hal., IV, 26, 5.

l'affrontement décisif, comme dans un conte toujours, apparaît le style direct[28] réservé aux personnages agissant et ayant la maîtrise de la situation ; au berné s'oppose alors le rusé qui l'emporte, parce qu'il est celui qui sait, qui est tout à fait informé. Le dénouement enfin, bref, est limité à une phrase précédant la conclusion à la fois simpliste et « heureuse » : *Id mire gratum regi atque ciuitati fuit*[29].

Conte donc et d'un type bien connu à déroulement rapide et à conclusion heureuse, conte qui s'éloigne de la fable ou de l'apologue, puisqu'il n'y a pas de morale tirée ou à tirer. C'est en fait un fabliau, une historiette comme aurait sans doute dit J. Bayet qui applique parfois le terme à certains développements liviens, un bref récit, sans noms propres et par voie de conséquence susceptible au premier abord et à force de dépouillement de prendre une valeur générale en narrant la rencontre de deux individus à la recherche d'un talisman de pouvoir. Pourtant le texte de Tite-Live va au-delà de cette perspective que sa propre universalité limite, car les deux héros, s'ils ne sont pas personnellement identifiés, sont dits à plusieurs reprises le Sabin et le Romain ; d'un côté *in Sabinis*, *Sabinusque*, *Sabinum ita adloquitur*, de l'autre *antistes Romanus* et surtout *Romanus immolat bouem*[30]. Qu'il y ait là ferme intention de l'auteur, la première partie du chapitre — « historique » — en fournit la preuve. Dans cette version parallèle, interviennent essentiellement d'un côté Servius, Rome elle-même et même le *populus Romanus*, de l'autre les Latins : *proceres Latinorum*, *populi Latini*, *ex omnium cura Latinorum*. Autrement dit lorsque, dans le double récit d'un même épisode, on passe de l'histoire au conte, on passe aussi des Latins au Sabin[31]. Et ce changement voulu de dénomination nous pose le problème de la nature du Sabin pour un Romain de l'époque augustéenne comme Tite-Live.

La mise en scène même sous forme de conte et le dépouillement de ce dernier nous orientent d'abord vers une sorte de valeur symbolique donnée par Tite-Live aux deux protagonistes. Ils représentent au sens fort du terme les deux peuples en cause ; le Sabin est voué à la défaite et même à la défaite religieuse ; c'est lui qui est pris de scrupules — *religione tactus* —, qui désire que tout soit fait *rite* pour mener le prodige à bonne fin — *ut prodigio responderet euentus* —[32] ; c'est un homme en somme sensible aux aspects formels de la religion et c'est

28. D'une fréquence inhabituelle dans le livre I par rapport aux autres livres et illustrant souvent des interventions de caractère religieux ou juridique (cf. M. Griffe, *L'espace de Rome dans le livre I de l'Histoire de Tite-Live*, *Arts et légendes d'espaces*, 1981, p. 116-117).

29. Pour les citations de Liv., I, 45, 4-7, cf. *supra*, p. 278, n. 24.

30. Liv., I, 45, 4-7. Cf. *supra*, p. 278, n. 24.

31. Comme l'on passe aussi au reste de Rome et des Romains au Romain, parallélisme qui affaiblit beaucoup l'opposition entre *omnium* Latinorum et *uni* ex Sabinis : Liv., I, 45, 2-4. Cf. *supra*, p. 274, n. 3 et p. 278, n. 23.

32. Liv., I, 45, 7.

ce qui le perdra : la forme est faite pour les autres, non pour le peuple élu, mais les autres ne le comprennent pas. Affleure dans le dénouement ce que l'on pourrait appeler un certain humour romain. Mais si ce dernier est possible, c'est que le symbolisme mis en œuvre va bien au-delà de la déroute du Sabin. Champions de leurs peuples certes le Romain et le Sabin le sont, mais ce n'est plus par exemple l'affrontement sanglant des Horaces et des Curiaces ; on est psychologiquement loin des rivalités de l'épopée, loin aussi des « guerres sabines » que connaîtra encore l'histoire. Le Sabin de Tite-Live est l'homme d'un terroir voisin, qui fait songer à la Basse Sabine, proche de Rome que ses habitants gagneront, poussés par la descente des montagnards vers les plaines ; il joue en fait le rôle du paysan qui, malgré ses précautions, est berné par l'homme de la ville. Dans cette perspective, la valeur symbolique des deux compères prend une autre dimension. L'un est de l'Urbs, l'autre vient d'une campagne peu éloignée ; mais ils parlent le même langage, reconnaissent la même divinité et les mêmes règles du jeu ; liés l'un à l'autre dans les profondeurs, ils n'existent que l'un par rapport à l'autre ; différents bien sûr, mais il s'agit seulement de nuances[33]. Pour la génération de Tite-Live il est clair que l'Urbs a fait l'histoire — nous dirions plutôt maintenant que c'est elle qui l'a racontée —, mais pour elle la guerre fondatrice n'est qu'un thème, qui cache l'unité profonde de l'Italie centrale, ressentie au niveau des hommes comme au niveau des dieux.

Peut-on aller plus loin, dépasser ce symbolisme à la fois sur le terrain de la littérature et au plan de la civilisation? Rome en fait avait besoin d'exorciser ses fantasmes urbains en se créant un faire-valoir campagnard, qui, comme tout faire-valoir, lui est profondément lié ; à l'époque classique c'est la fonction du peuple sabin et de son champion livien. En revanche le rôle des Étrusques dans la mentalité romaine — et c'est une contre-épreuve — est tout différent ; à l'époque classique encore on est sensible au poids culturel d'une civilisation autre et on ne le traduit pas sous forme d'historiette. Tite-Live lui-même dans son premier livre avait l'occasion d'un récit comparable à propos de la tentative du devin étrusque Olenus Calenus, qui avait vainement selon la tradition cherché à obtenir, pour son peuple et aux dépens des Romains, le bénéfice d'un prodige[34]. Mais il ne l'a pas rédigé, parce que le Romain classique a conscience que deux civilisations s'opposaient véritablement. Il en va tout autrement pour la Sabine ; Rome avait un grand pouvoir de stylisation, qui en fait de-

33. Pour les rapports à haute époque entre Rome et la Sabine, cf. P. Pouthier, *Ops et la conception divine de l'abondance...*, 1981, p. 40-46.

34. Liv., I, 55, 6. Cf. J. Heurgon, éd. Tite-Live, I, coll. « Érasme », 1970, p. 179 ; en revanche l'anecdote a été traitée par Denys d'Halicarnasse et par Pline l'Ancien.

vait plus à une rhétorique qu'à une iconographie trop proche des modèles grecs, et G. Dumézil parle justement de Caton, ce vieillard stylisé, ce vieillard d'avenir[35]. Or, Rome ne stylise pas seulement les hommes ; elle a su aussi à l'époque classique styliser les peuples et tout particulièrement le peuple sabin et son champion livien.

* * *

Différentes lectures d'un chapitre riche sont toujours possibles, mais ne doivent pas être mises en concurrence. La manière de dire, la culture auxquelles se réfère Tite-Live, permettent l'éclosion d'un texte littéraire, qui de ce fait à la fois reflète, à partir des sources, un capital historique et d'autre part, avec la volonté de comprendre l'histoire archaïque, « déforme » pour atteindre une vérité symbolique. D'abord en prenant soin d'éviter les fausses notes, c'est-à-dire de limiter le fabuleux folklorique : le vocabulaire religieux employé est techniquement exact, l'élément merveilleux, à savoir la génisse, reste passif, alors que dans d'autres circonstances les *boues* prodigieux sont actifs et parfois même parlent ; mais surtout, et positivement, en montrant que de telles divinités sont à la fois dans la cité et dans les campagnes des alentours et que par conséquent les hommes qui les honorent, à leur manière — dans le cas précis en écartant la biche —, sont proches les uns des autres. Rome en fait est plus à l'aise dans l'Italie centrale qu'une tradition guerrière ou encore cocardière ne l'a parfois laissé entendre et, s'il y a une légende sabine, au demeurant des origines, il y a aussi une histoire qui au-delà des guerres révèle certaines formes d'unité. Le texte de Tite-Live prouve que les Sabins se sont installés dans le mental collectif des Romains pour expliquer et symboliser un apport historique. Et à la fois malgré et à cause de ses séductions de littérature, il reste pour nous de l'histoire, parce qu'il n'y a pas rupture totale avec des faits, des faits religieux au premier chef, évoqués dans leur déroulement chronologique et que l'on n'est donc pas dans l'univers de l'ethnographie.

35. G. Dumézil, *Naissance de Rome*, 1944, p. 48.