[p. 67-94]

II

DEUX HISTOIRES DE JUMEAUX QUI FINISSENT MAL : ROMULUS ET RÉMUS, JACOB ET ÉSAÜ

par Dominique Briquel,
Professeur à la Sorbonne

à Andrea Carandini

Sommaire. — *Déjà pour les Romains de l'âge classique, la signification de la mort de Rémus restait un* ***mystère*** *et ils ne pouvaient pas comprendre pourquoi leur fondateur pouvait s'être rendu coupable du* ***meurtre de son frère****. On étudie ici une histoire parallèle, qui a été récemment mise en avant par Andrea* ***Carandini*** *: celle des jumeaux bibliques Jacob et Ésaü. Comme Ésaü, Rémus est* ***l'aîné*** *des deux frères et pour cette raison lié à un stade de vie dépassé, incompatible avec une civilisation plus avancée. Et comme Rémus, au moins en dehors de la Bible, Ésaü est tué par son frère lorsqu'il l'attaque dans le lieu* ***où il s'est établi****. Aussi bien Jacob (qui porte également le nom d'Israël et dont les fils donnent leurs noms aux douze tribus) que Romulus apparaissent comme les* ***fondateurs de leur peuple****.*

Summary. — *Already for the Romans of the Classical period, the significance of Remus' death remained a* ***mystery*** *and they could not understand why the founder-hero of their city could have been guilty of the* ***murder of his own brother****. Here is prospected a parallel story, that was recently put forward by Andrea* ***Carandini*** *: the pair of biblical twins Jacob and Esau. Like Esau Remus is the* ***elder brother****, and therefore related to an obsolete way of life, not compatible with a more advanced civilization. And like Remus, at least in extra-biblical tradition, Esau was killed by his brother when he attacked the place* ***where he established his abode****. Both Jacob (who was also called Israel and whose sons gave their names to the twelve tribes) and Romulus may appear as the* ***founders of their people****.*

La légende de fondation de Rome met en scène non seulement le *conditor* Romulus, mais le couple de jumeaux Romulus et Rémus, parfois qualifiés conjointement de *conditores urbis* [1], même si, en toute rigueur, un seul

1. C'est ainsi que Tite-Live désigne les deux jumeaux à propos de la statue de la louve du Lupercal lorsqu'il évoque l'action des frères Ogulnii, qui en 296 auraient procédé, selon la manière dont on comprend le texte, soit à l'érection du groupe des deux jumeaux et de la louve, soit à l'adjonction des figures des deux frères à une statue de la louve préexistante (10, 23, 12 : *Cn. et Q. Ogulnii aediles curules… et ad ficum Ruminalem simulacra infantium conditorum urbis sub uberibus lupae posuerunt*). Sur la statue du Lupercal, C. Dulière, *Lupa Romana. Recherches d'iconographie et essai d'interprétation*, Bruxelles-Rome, 1979, p. 43-67 – qu'on ne suivra pas cependant dans son identification de la louve du Lupercal avec celle conservée de nos jours au musée du Capitole ; sur ce monument et la proposition récente de datation au haut Moyen-Age, voir A. M. Carruba, *La Lupa Capitolina : un bronzo medievale*, Rome, 2007, et le volume collectif *La Lupa Capitolina. Nuove prospettive di studio. Incontro-dibattito in occasione della pubblicazione del volume di Anna Maria Carruba, La Lupa Capitolina : un bronzo medievale, Roma, 28 febbraio 2008*, sous la direction de G. Bartoloni, Rome, 2010.

a vraiment joué le rôle de fondateur pour Rome, son frère disparaissant au moment de la fondation de la cité. La tradition fait donc intervenir le thème des jumeaux, ce qui permet de ranger la légende romaine dans la série nourrie de celles qui font appel à ce motif, tellement répandu de par le monde qu'on est tenté de l'attribuer à ce qu'on a appelé la « mythologie universelle » [2]. Le thème de la gémellité, tel qu'il a été présent dans les représentations des Romains et spécialement dans la légende de Romulus et Rémus, a suscité encore récemment plusieurs travaux [3], qui ont montré la richesse de ses implications et expliquent qu'il ait pris place dans le récit par lequel l'*Vrbs* rendait compte de sa naissance.

La référence à des dieux ou héros jumeaux est donc extrêmement courante. Mais il ne faudrait pas que ce rappel de représentations religieuses qui relèvent d'un fonds universel, suscité assez logiquement par l'interrogation que ne pouvait pas manquer de produire le fait, rare et pouvant dès lors passer comme témoignant d'une intervention surnaturelle, qu'une grossesse aboutisse à la naissance non d'un seul enfant, mais de deux, aboutisse à dissoudre la spécificité de la tradition romaine et à réduire le cas de Romulus et Rémus à une simple application des connotations qui paraissent découler naturellement du concept de gémellité.

Ainsi, il semble naturel de lier une naissance gémellaire à une idée de fécondité, d'abondance, de prospérité : comme il est normal (et banal) qu'une mère procrée un seul enfant, la venue au monde de jumeaux est inévitablement comprise comme dénotant une richesse et une prospérité supérieure à la normale. C'est pourquoi un des traits qui caractérise le pays des Ombriens comme un véritable pays de cocagne dans la description enthousiaste (mais fort peu réaliste) qu'en faisait, au IV^e^ siècle av. J.-C., l'auteur du recueil pseudo-aristotélicien *De mirabilibus auscultationibus* était que les femmes n'y enfantaient que des jumeaux ou des triplés[4]. De telles naissances relèvent donc de ce qui, dans le système de représentations ternaire que G. Dumézil a dégagé comme ayant été caractéristique des Indo-Européens, appartenait au domaine de la troisième fonction et on comprend que, pour exprimer les valeurs d'abondance, de fécondité propres à ce niveau fonctionnel, on lui ait souvent attribué comme patrons divins des dieux jumeaux, comme les Asvin en Inde ou les Dioscures en Grèce. Mais s'ensuit-il qu'on soit en droit d'appliquer le modèle des Asvin ou des Dioscures aux jumeaux de la légende romaine ? G. Dumézil s'y était essayé. Mais il suffit de renvoyer à la critique détaillée que T. P. Wiseman a faite de sa mise en parallèle de Romulus et Rémus et des dieux jumeaux de la mythologie indienne pour constater que le rapprochement n'éclaire pas vraiment le mythe romain [5].

2. Nous nous référons ainsi au titre de l'ouvrage d'A. H. Krappe, *Mythologie universelle*, Paris, 1930. Cet auteur s'est particulièrement intéressé au thème de la gémellité, qu'il désignait sous le terme de « dioscurisme » et auquel il a consacré son chapitre IV, p. 53-103.

3. F. Menacci, *I fratelli amici. La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana*, Venise, 1996, A. Meurant, *L'Idée de gémellité dans la légende des origines de Rome*, Bruxelles, 2000, V. Dasen, *Jumeaux, jumelles dans l'Antiquité grecque et romaine*, Zurich, 2005.

4. Pseudo-Aristote, *De mirabilibus auscultationibus*, 80.

5. Voir G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Paris, 1966, p. 252-255 = 2e éd., 1974, p. 263-266. Critique de T. P. Wiseman dans *Remus : a Roman Myth*, Cambridge, 1995 (et édition italienne *Remus, un mito di Roma*, Rome, 1999), p. 23-25. Nous renvoyons à cet ouvrage, p. 16-22, pour la critique

On ne peut pas dire que Romulus et Rémus, voire Romulus seul, soient associés aux valeurs de fécondité et surtout (et même s'il existe une certaine distinction de niveau entre les deux jumeaux indiens, puisque l'un d'eux, davantage lié au bœuf et à la première fonction, peut être ressenti comme supérieur à l'autre, lié au cheval et à la deuxième fonction) on se heurte à la différence fondamentale qu'à Rome un des deux frères est éliminé dès la fin de la période des enfances, au moment où les petits-fils de Numitor se destinent à accomplir ce qui sera l'acte essentiel que relate la légende, la fondation de la cité. On est très loin du schéma des deux divinités jumelles, dont le trait essentiel est qu'elles agissent de concert.

D'autres données générales concernant ce qu'on peut appeler la mythologie des jumeaux peuvent, il est vrai, sembler permettre de rendre compte, mieux que la référence à la troisième fonction indo-européenne, le sort différencié des deux fils de Rhéa Silvia. Nous avons fait allusion au concept de « dioscurisme » que A. H. Krappe, reprenant des vues de J. Rendel Harris [6], avait popularisé : il part de la constatation que dans des légendes grecques comme celles de Castor et Pollux ou d'Héraclès et Iphiclès il existe une inégalité fondamentale entre les deux figures du couple gémellaire. Des deux Dioscures l'un, Pollux, est de nature divine et l'autre, Castor, de nature simplement humaine et c'est seulement après le combat contre leurs cousins les Apharétides, Idas et Lyncée, où tombe le jumeau mortel, qu'il obtient de Zeus, à la demande de son frère, une part d'immortalité. Dans le cas des fils d'Alcmène, l'opposition est radicale entre le falot Iphiclès et le héros vainqueur de monstres qu'est Héraclès, qui, une fois ses exploits accomplis, sera rangé au nombre des divinités. De ce point de vue, on a pu rapprocher les jumeaux romains de ceux de type dioscurique. Le seul Romulus sera rangé au nombre des dieux, Rémus connaissant le destin de tous les humains, périssant sans qu'un sort particulier lui soit réservé dans l'au-delà. On retrouve donc à Rome le principe d'une distinction entre un frère divin et un frère humain. Mais la différence entre les deux membres du couple gémellaire telle qu'elle est mise en œuvre dans le cas de Castor et Pollux ou d'Héraclès et Iphiclès vient de ce que, s'ils ont la même mère – Léda ou Alcmène –, ils n'ont pas le même père, le fils mortel étant procréé par un père humain, Tyndare mari de Léda ou Amphitryon mari d'Alcmène, alors que le fils immortel l'a été par un père divin, Zeus. Cette distinction découle de l'analyse même du phénomène gémellaire : comme il est attendu, et donc jugé conforme aux règles de la nature, qu'un homme engendre un seul rejeton à la fois, une naissance qui aboutit à plus d'un enfant est interprétée comme nécessitant qu'un dieu se soit manifesté à côté du père humain, pro-

d'un archétype indo-européen tel qu'il a été proposé par J. Puhvel, « Remus and frater », *History of Religions*, 15, 1975-1976, p. 146-157, mais qui se fonde sur une reconstruction de la légende romaine qui nous paraît irrecevable. Pour la distinction entre les deux jumeaux indo-européens (jumeau au bœuf et jumeau au cheval), voir A. Meurant, *L'idée de gémellité dans la légende des origines de Rome*, p. 71-77, où l'auteur développe des remarques que G. Dumézil (*Mythe et épopée*, I, *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, 1968, p. 76-89) et nous-même (« Perspectives comparatives sur la tradition relative à la disparition de Romulus », *Latomus,* 36, 1977, p. 255-282) avions formulées.

6. J. Rendel Harris, *The Dioscuri in the Christian Legends*, Londres, 1903, *The Cult of the Heavenly Twins*, Cambridge, 1906.

créant son jumeau ; celui-ci est dès lors différent de son frère et de nature immortelle. Que telle ait été l'interprétation donnée au fait gémellaire, que ce soit le sens originel qu'il faille attribuer à l'histoire de Zeus se substituant au mari d'Alcmène, profitant de ce qu'Amphitryon était parti à la guerre en laissant son épouse seule au foyer, puis s'enfuyant devant le retour inopiné de l'époux après sa victoire sur les Téléboens, bien loin du vaudeville auquel on serait tenté de la réduire (ce que faisait au reste déjà Plaute dans son *Amphitryon*), ne peut être mis en doute. Mais, tel quel, le schéma ne peut être appliqué à la légende romaine. Certes Rémus meurt alors que Romulus devient un dieu : mais cette opposition ne tient pas à une distinction de nature entre les deux frères. À la différence des Dioscures ou d'Héraclès et son frère, les jumeaux romains ont le même père et tous deux sont nés d'un dieu, que ce soit le dieu Mars dans la forme classique de la tradition ou ce mystérieux dieu masculin qui se manifeste à travers le phallus surgissant des flammes du foyer du roi d'Albe dans la version archaïque de Promathion [7]. Le modèle du dioscurisme est ici inopérant.

Plus généralement, la légende de Romulus et Rémus présente des traits qui la mettent à part, non certes de toutes les traditions sur des jumeaux existant dans le monde, mais au moins de celles connues dans les zones voisines et en particulier dans les légendes grecques de jumeaux. Or celles-ci sont nombreuses et on a souvent voulu y chercher le modèle dont les Romains se seraient inspirés pour se donner une légende d'origine – dans l'hypothèse, largement répandue mais que nous ne partageons pas, qu'une telle légende résulterait d'une imitation de mythes grecs par les Romains. On rappellera notamment que C. Trieber avait cru pouvoir reconnaître dans la légende de Pélias et Nélée, telle que Sophocle l'avait mise en scène dans sa tragédie *Tyro*, le modèle à partir duquel aurait été créée la légende de Romulus et Rémus [8]. Les points de rapprochement sont en effet nombreux. La mère des deux jumeaux grecs, fille de Salmonée, les a conçus de son union furtive avec le dieu Poséidon, ses deux fils ont été exposés et ont subi des aventures qui rappellent ce qui est advenu aux fils de Rhéa Silvia : on retrouve le thème de la salvation des eaux (Pélias et Nélée ont été confiés aux eaux du fleuve Énipée), celui de l'allaitement animal (ils rencontrent une jument et une chienne, la première nourrissant Pélias, l'autre Nélée), celui de l'éducation auprès des bergers (ils sont recueillis par un pasteur), celui enfin de la rentrée victorieuse dans la cité, où ils vengent leur mère, qui avait été en butte aux

7. Pour la version de Promathion (Plut., *Rom*., 2, 4-6) et les parallèles existant dans la tradition sur Servius Tullius et dans la légende du fondateur de Préneste, Caeculus, on se reportera à l'exposé minutieux de G. Capdeville, *Volcanus. Recherche comparatiste sur les origines du culte de Vulcain*, Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 288, Rome, 1995, p. 7-39, pour Servius Tullius, p. 41-59, pour Caeculus, p. 61-95, pour Romulus ; mais nous ne suivrons pas l'auteur dans l'idée que la forme de légende rapportée par Promathion résulte de l'insertion du thème gémellaire dans un cadre qui ne l'aurait pas comporté au départ ; voir la critique de cette idée (défendue également par E. Gabba, « Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della repubblica », dans *Les origines de la république romaine*, Entretiens de la Fondation Hardt, 13, Vandœuvres-Genève, 1967, p. 133-169, ici p. 147, et T. P. Wiseman, *Remus : a Roman Myth*, p. 56) dans M. T. D'Alessio dans *La leggenda di Roma*, I, *Dalla nascità dei gemelli alla fondazione della città*, sous la direction de A. Carandini, Fondazione Lorenzo Valla, 2006, p. 273.

8. C. Trieber, « Die Romulussage », *Rheinisches Museum*, 43, 1888, p. 569-582. Cette explication a été encore reprise par R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, I-V*, Oxford, 1965, p. 53 et O. Skutch, *The Annals of Q. Ennius*, Oxford, 1985, p. 194.

mauvais traitements de Salmonée (et de sa seconde épouse, Sidéro). Mais faut-il en conclure à un rapport direct entre les deux légendes, et interpréter la tradition sur Romulus et Rémus comme une transposition directe de ce modèle grec ? L'exposition, la salvation des eaux, l'allaitement animal sont des motifs classiques dans la geste des héros, qui se rencontrent dans les cultures les plus diverses (et pas seulement en Grèce) [9], et la gémellité y intervient fréquemment : la mythologie hellénique connaît, en dehors de Pélias et Nélée, les jumeaux Aiolos et Boiotos, Amphion et Zéthos, Philacidès et Philandros, Lycastos et Parrhasios dont l'histoire est parallèle à celle des deux fils de Tyro (et par conséquent également à celle de Romulus et Rémus) [10]. On peut tout aussi bien envisager des créations parallèles, à partir d'un fonds d'idées communes répandu au sein de peuples divers, et nous serions davantage porté à expliquer de cette manière la légende romaine des jumeaux – quand bien même on ne peut totalement exclure que des données de la mythologie grecque qui seraient parvenues à la connaissance des Romains (mais qu'il n'y a pas de raison de ramener à l'imitation d'une pièce précise de Sophocle) aient pu jouer un rôle dans l'élaboration de la tradition.

Quoi qu'il en soit de ce problème de la part d'influence grecque, qui ne nous concerne pas directement ici, nous ne pouvons manquer de relever que, par rapport à un éventuel modèle hellénique comme l'histoire de Pélias et Nélée (ou de tout autre couple gémellaire grec), la légende des jumeaux romains offre des singularités qui interdisent de penser à un simple décalque. Le parallélisme, si on l'admet, ne rend compte que d'une partie de la geste des héros romains. Après la période initiale, le temps de leurs enfances et de leur formation dans le monde des bergers, hors de la société normale des cités, Romulus et Rémus connaissent un destin qui les distingue radicalement des jumeaux grecs que nous connaissons. On ne trouve nulle part le motif, si étonnant par son caractère choquant et qui pour cette raison avait donné lieu à toute une entreprise d'édulcoration [11], du fratricide, de l'élimination brutale d'un jumeau par l'autre. Les paires de jumeaux grecs offrent des exemples de différenciations – Amphion est un musicien, tandis que Zéthos aime la lutte et les exercices violents [12] –, voire de querelles suivies de séparations – Pélias et Nélée se disputent le pouvoir sur Iolcos, le second

9. Une excellente présentation de la thématique et de ses occurrences, dans les secteurs les plus divers (Grèce, Italie, Proche-Orient, Israël, Iran, Inde, zones turques et mongoles, monde germanique), a été faite par G. Binder dans *Die Aussetzung des Königskindes. Kyros und Romulus*, Meisenheim, 1964. L'auteur examine cent vingt et une légendes différentes (dont les cinq occurrences de jumeaux exposés pour la Grèce que nous citons, p. 146-149).

10. Nous avons étudié ces parallélismes dans un article déjà ancien (« Les jumeaux à la louve et les jumeaux à la chèvre, à la jument, à la chienne, à la vache », dans *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, sous la direction de R. Bloch, Paris-Genève, 1976, p. 73-97).

11. Sur l'invention du personnage de Celer, qui permet de disculper Romulus de l'accusation de fratricide, outre P. Drossart, « La mort de Rémus chez Ovide », *Revue des Études Latines* 50, 1972, 187-204, voir maintenant S. Grazzini, « Varrone, *Men*. 291 B. = 191 C. e una versione rara della morte di Remo (*De uiris ill*. 1, 4) », *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 36, 2000, 57-70, qui a montré que la tradition existait déjà au niveau des *Satires Ménippées* de Varron. Sur l'évolution de la légende à cette époque, M. Ver Eecke, *La République et le roi. Le mythe de Romulus à la fin de la république romaine*, Paris 2008.

12. Une différenciation des deux frères se note pour les jumeaux indo-européens, notamment au niveau des transpositions des dieux Asvin que sont, dans le *Mahabharata*, leurs fils Nakula et Sahadeva (G. Dumézil, *Mythe et épopée*, I, p. 76-89).

est expulsé et s'en va à Pylos, en Messénie. Mais cela n'aboutit jamais à une lutte se concluant par la mort d'un des deux jumeaux (rappelons que les frères ennemis Étéocle et Polynice ne sont pas des jumeaux). Sur ce point, les précédents helléniques allégués n'offrent pas de correspondants.

Assurément, on pourrait y voir la trace de ce que la légende romaine aurait été constituée par l'amalgame d'éléments originellement distincts et aurait fait appel ici à une autre thématique, celle des frères ennemis, elle aussi bien connue dans la « mythologie universelle ». Mais il ne nous semble pas de bonne méthode de ramener la genèse d'une légende aussi fondamentale pour les Romains et qui dans nos récits apparaît aussi puissamment charpentée au résultat d'une combinaison d'éléments hétérogènes. Dans un travail précédent, nous avons noté que l'élimination de Rémus par Romulus n'était pas un événement qui surgissait tout d'un coup dans le récit, mais venait conclure la période des enfances et de la formation des deux frères, où Rémus apparaît comme marqué du côté du monde sauvage, préculturel, et son frère comme lui étant supérieur vis-à-vis de ce qui relève de la vie organisée et du monde des cités [13]. Cette progression, qui se fait, comme il est fréquent dans la geste du *conditor*, par une succession de trois épisodes analysables selon le cadre trifonctionnel de l'idéologie indo-européenne [14], montre que le combat fratricide où Romulus tue Rémus au moment où celui-ci franchit, par dérision, le rempart (encore embryonnaire, mais ayant déjà, avec le *pomerium* tracé lors du creusement du *sulcus primigenius* auquel Romulus vient de procéder, son caractère de limite sacrée) de la ville qui vient d'être fondée, résulte d'un processus de différenciation progressive qui s'est mis en place dès la partie initiale de la vie du héros. Il nous paraît dès lors méthodologiquement préférable de rechercher si on peut trouver des éléments susceptibles de corroborer, cette fois au niveau de la mythologie des jumeaux, l'hypothèse d'une cohérence interne de la légende, et de permettre de mieux saisir la signification de l'épisode dérangeant du meurtre de Rémus par Romulus.

La cohérence interne de la légende, telle que nous la connaissons, nous paraît encore moins compatible avec un autre type d'approche de la tradition, qui consiste à penser qu'on aurait introduit secondairement, pour des raisons tenant à la conjoncture historique, le motif de la mort de Rémus dans une forme de récit qui ne l'aurait pas comporté au départ : on serait passé d'une forme de légende faisant état de la bonne entente entre les deux frères à une autre impliquant le fratricide. Pour citer des propositions allant dans ce sens, on pourra évoquer la vieille explication avancée par J. Carcopino

13. Voir « Les enfances de Romulus et Rémus », dans *Hommages à Robert Schilling*, Paris, 1983, p. 55-66.

14. Dans la geste de Romulus, de nombreuses séquences semblent analysables selon le cadre des trois fonctions : rencontre avec trois types d'animaux (« L'oiseau ominal, la louve de Mars, la truie féconde », *Mélanges de l'École Française de Rome (Antiquité)*, 88, 1976, p. 31-50), association à trois arbres (« Trois études sur Romulus : B) Les trois arbres du fondateur », dans *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, sous la direction de R. Bloch, Paris-Genève, 1980, p. 301-319), processus de fondation de la ville (« La triple fondation de Rome », *Revue de l'Histoire des Religions*, 189, 1976, p. 145-176), combats singuliers livrés par Romulus (« Les trois combats de Romulus », *Ollodagos*, 10, 1, 1997, p. 117-130), suite de trois guerres et de trois triomphes (« Trois études sur Romulus : C) Les guerres de Romulus », dans *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, p. 320-346).

en 1925 ou celle plus récente de T. P. Wiseman [15]. Le premier estimait que le thème de la gémellité avait été appliqué à l'« État romano-campanien » qui, selon cet auteur, aurait été formé par Rome et Capoue après la *deditio* de 343 av. J.-C. Mais le passage de Capoue dans le camp d'Hannibal au cours de la deuxième guerre punique aurait amené à transformer la légende et, de deux jumeaux qui s'entendaient parfaitement, Romulus et Rémus seraient devenus des frères ennemis. Outre que l'existence d'un « État romano-campanien » n'est plus admise aujourd'hui, on croira difficilement que le fratricide ait pu être introduit à une période aussi tardive, sans laisser de trace d'une forme antérieure de la légende où la concorde aurait régné entre les frères [16]. L'hypothèse de T. P. Wiseman situe les faits plus haut dans le temps : pour lui (qui interprète la mise à mort de Rémus comme un sacrifice de fondation et de protection des murs de la cité, ce qui ne peut s'appuyer que sur de rares textes qu'on ne peut guère considérer comme représentatifs de la forme de base de la tradition) [17], l'introduction de la mort de Rémus dans une légende qui au départ aurait exprimé la réconciliation du patriciat et de la plèbe après les lois licinio-sextiennes de 367/366 av. J.-C. se fonderait sur une mise à mort rituelle de Gaulois par les Romains qui aurait eu lieu au moment de la bataille de Sentinum en 295 av. J.-C. – mais qui n'est jamais attestée dans les textes. Ce sacrifice humain, destiné à protéger l'*Vrbs* de la menace celte, aurait été transposé dans le récit des origines. Nous ne nous attarderons pas sur de telles reconstructions, qui supposent une forme originelle de la légende totalement différente de celle qui est la seule connue : tout cela repose sur des hypothèses incontrôlables. Cette perspective historiciste nous paraît se heurter, elle aussi, à la cohérence de la tradition, où le thème du fratricide n'est pas une pièce rapportée, mais s'insère dans la logique de l'histoire des deux jumeaux et de leur distinction progressive.

*
* *

Nous pouvons partir de la commode présentation de la thématique des jumeaux qui a été donnée dans le volume I du répertoire des témoignages sur la légende de Romulus publié sous la direction d'A. Carandini [18]. Dans l'appendice II, « Fratelli / gemelli, tra cooperazione e conflitto », M. T. D'Ales-

15. Voir resp. *La Louve du Capitole*, Paris, 1925 et *Remus : a Roman Myth*, Cambridge, 1995.

16. L'interprétation donnée par T. P. Wiseman du fragment de Cassius Hemina sur l'institution du culte des Lares Grundules par les deux frères (Diomède, *Art grammatical*, 384 K = fragment 11 Peter, 14 Chassignet), qui y voit la trace d'une forme ancienne de la légende où les deux frères auraient régné ensemble sur Rome (*Remus : a Roman Myth*, p. 5), va au-delà de ce que le texte permet d'affirmer : dans ce passage, il n'est question ni de fondation ni de ville et le texte s'applique plus vraisemblablement à un commandement sur les bergers que Romulus et Rémus auraient exercé en commun.

17. Il semble abusif de conclure avec ce savant (*Remus : a Roman Myth*, 110-118) à partir des formulations de Properce (3, 9, 50 : *caeso moenis firma Remo*) et de Florus (1, 1, 8 : *prima certe uictima fuit munitionemque urbis nouae sanguine suo consecrauit*) que ces présentations, isolées et relativement tardives, nous ont seules conservé le sens originel de la mise à mort de Rémus. Pour une critique de l'interprétation de la mort de Rémus comme un sacrifice de fondation, A. Fraschetti, *Romolo il fondatore*, Rome-Bari, 2002, p. 33, A. Carandini, *Remo e Romolo*, Turin, 2006, p. 290.

18. Voir *La leggenda di Roma*, I, *Dalla nascità dei gemelli alla fondazione della città*, sous la direction de A. Carandini, Fondazione Lorenzo Valla, 2006.

sio esquisse une typologie des légendes de jumeaux (ou de couples de frères assimilables à des jumeaux, les doubles mimétiques qu'évoquait A. Meurant à côté des jumeaux biologiques [19]), distinguant les *fratelli / gemelli cooperanti*, les *fratelli / gemelli antagonisti e cooperativo-conflittuali*, et enfin les *fratelli / gemelli antagonisti e cooperativo-conflittuali che si uccidono* [20]. Or cette dernière catégorie, qui intéresse la légende romaine, est une variante plutôt rare de la thématique gémellaire et la plupart des occurrences de ce schéma n'ont que peu à voir avec ce qu'offre l'histoire de Romulus et Rémus. Pour prendre des exemples grecs, il faut évidemment tenir à part les cas où les deux frères se tuent mutuellement, ce qui advient pour les fils d'Arès, les Aloades Otos et Éphialte, ces jumeaux invincibles dont aucun être humain ou divin ne peut triompher et qui finissent par s'entretuer, ou pour les fils (non jumeaux) d'Œdipe, Étéocle et Polynice, que leur rivalité pour le trône de Thèbes conduit à se donner mutuellement la mort sous les murs de la cité. On écartera aussi les cas de frères où l'un d'entre eux meurt tué par l'autre, mais où, au sein du couple, celui qui est éliminé est celui qui est connoté positivement. Un tel schéma se rencontre dans le mythe égyptien de Seth et Osiris, où Osiris périt sous les coups de son frère, qui ensuite le démembre – mythe qui a en outre des connotations agraires totalement absentes de la légende romaine [21]. On le trouve également dans l'exemple emblématique de frères ennemis que constituent Caïn et Abel : mais dans ce cas, s'il est donné à l'un des frères de fonder une cité, ce n'est pas à Abel, qui avait la faveur de Yahvé, mais à son meurtrier Caïn. Celui-ci, après avoir tué son frère et s'être enfui dans le pays de Nod, bâtit une ville à laquelle il donne le nom de son fils Hénoch (Gn 4, 17) [22]. Dans la légende romaine en revanche, pour reprendre la terminologie de R. Schilling [23], ce n'est pas au réprouvé Rémus qu'il échoit de fonder Rome, mais à l'élu Romulus. De ce fait, la répartition des rôles qu'offre la tradition romaine, où c'est celui des deux frères qui est connoté favorablement qui verse le sang de l'autre, se

19. Voir A. Meurant, *L'Idée de gémellité dans la légende des origines de Rome*, p. 202-204.

20. Dans *La leggenda di Roma,* I, p. 469-476.

21. Pour la théorie faisant de Romulus une divinité du type *dema*, voir A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Rome, 1955, p. 126-135, 2e éd., 1975, 116-125, « Quirinus. Una divinità romana alla luce della comparazione storica », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 42, 1960, p. 63-113 ; cette théorie a été reprise par A. Carandini (*La nascità di Roma. Dèi, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Rome, 1997, p. 348-349, *Remo e Romolo*, Turin, 2006, p. 325-350, 382-396) ; elle a attiré une critique vigoureuse de J. Poucet (« Andrea Carandini, Romulus et les *dema*. Naissance, diffusion et ravages d'un produit ethnographique toxique », dans *Routes et parcours mythiques : des textes à l'archéologie. Actes du Septième colloque international d'anthropologie du monde indo-européen et de mythologie comparée (Louvain-la-Neuve, 19-21 mars 2009)*, sous la direction de A. Meurant, Bruxelles, 2011, p. 215-249).

22. Pour la comparaison entre cette légende et celle de Romulus, voir A. Meurant, « Romulus, un Caïn romain ? Esquisse d'une question », *La Violence. Représentations et ritualisations*, sous la direction de M. Watthée-Delmotte, Paris-Budapest-Turin, 2002, p. 175-188, où l'auteur conclut à la profonde divergence des deux traditions. Le rapprochement entre la légende d'Abel et Caïn et celle de Romulus et Rémus, suggéré par W. Burkert, *Anthropologie des religiosen Opfers : die Sakralisierung der Gewalt*, Munich, 1984, p. 21, supposant une dépréciation de la ville comme lieu de violence et de dépravation, a été rejeté à juste titre par J. N. Bremmer, « Romulus, Remus and the foundation of Rome », dans J. N. Bremmer et N. M. Horsfall, *Roman Myth and Mythography*, Londres, 1987, p. 25-48, ici p. 37 : une analyse négative de la ville, possible dans le contexte biblique, est exclue pour Rome.

23. R. Schilling, « Romulus l'élu et Rémus le réprouvé », *Revue des Études Latines*, 38, 1960, p.182-199.

souillant du crime horrible qu'est le fratricide au moment même où il procède à l'acte essentiel de sa carrière, la fondation de l'*Vrbs*, en une contradiction qui gênait tant les Romains, est un fait exceptionnel et en tout cas sans parallèle dans aucune légende grecque [24]. Il en découle que même ceux qui supposent à la base de la tradition le décalque d'un récit grec, comme celui de Tyro, doivent reconnaître sur ce point l'insertion d'un élément distinct. Et si on refuse d'y voir le résultat d'une modification secondaire de la légende (comme le voulaient J. Carcopino et T. P. Wiseman), on y verra un trait fondamental du récit de la fondation de l'*Vrbs*, tel qu'il s'est élaboré à une époque encore largement prélittéraire et en tout cas au moins au VI^e^ siècle av. J.-C. si on tient compte des connexions, dégagées par S. Mazzarino, entre la tradition sur Servius Tullius et la légende de Romulus [25].

Cependant, ainsi que cela a été exposé par A. Carandini dans l'ouvrage qu'il a consacré en 2006 à la légende de Romulus [26], il existe en dehors du monde classique certaines légendes comparables à celle des jumeaux romains en ce sens qu'on y voit le frère connoté positivement tuer son jumeau. La plupart concernent des peuples dits « primitifs », mais il en est une qui se révèle particulièrement intéressante : celle concernant deux figures bibliques, Jacob et son frère Esaü. Nous pouvons citer ici la présentation rapide qu'en fait P. Carafa, dans *La leggenda di Roma*, I : « Vi è un caso che ricorda il mito di Roma, sia perché riguarda gemelli conflittuali, sia perché un gemello viene ucciso sulle mura. Esaù è infatti il personaggio che mostra le più strette affinità con Remo. Egli è il primo nato, selvaggio ed empio, ed è ucciso da Giacobbe perché, dopo un accordo sull'eredità, aveva violato i confini della Palestina e, secondo una variante del mito non accolta nell'Antico Testamento, aveva tentato di superare le mura costruite dal gemello » [27]. Il y a là un parallèle qui mérite d'être approfondi, d'autant plus que, comme l'ont fait remarquer nos collègues italiens, il n'a été « mai adeguamente considerato in relazione col mito romuleo » (A. Carandini) et « si

24. Ce point est souligné dans C. Moatti, *La Naissance de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, II^e^-I^er^ siècle av. J.-C., Paris, 1997, p. 264-265. La même constatation est faite par P. Carafa, *La leggenda di Roma,* I, p. 450 : « il tema dell'uccisione del fratello è raro nella mitologia classica mentre è assente quello dell'uccisione di un gemello da parte dell'altro, per cui mancano confronti per il mito romano ».

25. S. Mazzarino, *Il pensiero romano storico*, Rome-Bari, 1956, p. 190-199 (« Il figlio della schiava »). Nous ne pouvons pas affronter ici la série de problèmes que soulève cette forme de la légende (unité de la notice, rapport avec la vulgate, type de relation avec la tradition de Servius Tullius et aussi la légende de Caeculus, fondateur de Préneste, chronologie de l'auteur) ; on verra la présentation de M. T. D'Alessio, *La leggenda di Roma,* I, p. 270-278, avec l'abondante bibliographie. Nous serions porté à interpréter les analogies existant entre la tradition sur le sixième roi de Rome et la geste du fondateur (sur lesquelles on verra G. Capdeville, « Servius Tullius et le mythe du premier roi », dans *Mythe et politique*, Liège, 1989 (Paris, 1990), p. 45-74) comme le signe non pas d'un transfert sur la figure de Romulus de traits légendaires qui auraient été imaginés pour Servius Tullius (on ne voit guère comment on aurait pu imaginer pour un personnage réel une histoire comme celle du phallus surgissant du feu du foyer royal, d'autant plus qu'il faut tenir compte aussi de la légende de Caeculus), mais d'une adaptation à la figure de ce souverain, dont le règne a interrompu la continuité dynastique des Tarquins, d'une légende de fondation préexistante.

26. A. Carandini, *Remo e Romolo*, p. 286-288 ; dans le même sens, M. T. D'Alessio, *La leggenda di Roma*, I, p. 471-474. Pour une mise en parallèle de la légende de Jacob et d'Ésaü et celle grecque de Proetos et Akrisios, P. Sauzeau, *Les partages d'Argos*, Paris, 2005, p. 123-125.

27. P. Carafa, *La leggenda di Roma*, I, p. 450.

tratta di esempi fino ad oggi non adeguatamente considerati, che consentono di ricostruire una tipologia mitica entro la quale si colloca il mito di Remo e Romolo » (P. Carafa). A. Carandini et son élève nous semblent avoir ouvert une piste de réflexion particulièrement intéressante et c'est pourquoi nous voudrions la reprendre ici, en approfondissant la perspective comparatiste qu'ils ont envisagée – et dont nous tenons à souligner que l'idée première leur en revient.

*
* *

Il convient de préciser que cette forme de l'histoire des deux fils d'Isaac n'est pas, pour sa partie finale, la version la plus connue de la tradition, celle que donne le livre de la *Genèse*. Elle remonte cependant à des sources anciennes, qui ne se limitent pas aux traditions juives tardives qui en font état [28]. Elle apparaît en effet dans deux œuvres qui relèvent de la littérature dite « intertestamentaire », le *Livre des Jubilés* (19, 13-30, 22, 10-23, 4, 24, 1-7, 25-27, 18, 29, 14-20, 37-38, 13) et le *Testament de Juda* (9), postérieur et dont le témoignage est plus bref [29]. Le second ouvrage fait partie de l'ensemble connu comme les *Testaments des douze patriarches*, qui nous est parvenu en grec, mais dont des fragments de l'original araméen ont été découverts à Qumran ; l'œuvre contient des allusions à la prise de Jérusalem par Pompée et à l'accession au trône d'Hérode en 37 av. J.-C. et paraît donc dater de la seconde moitié du Ier siècle av. J.-C. Le *Livre des Jubilés* est sensiblement antérieur : pour A. Caquot, les rapprochements qu'on peut y trouver avec le règne de Jean Hyrcan amènent à penser qu'il remonte à cette époque, et donc à la période 134/104 av. J.-C. L'original était en hébreu – des fragments en ont été retrouvés à Qumran – mais il nous est parvenu par ses versions grecque, éthiopienne et latine.

Dans cette forme de la tradition, l'histoire des deux jumeaux bibliques ne se termine pas par le *happy end* qu'offre la *Genèse*, où, après avoir fui devant la colère de son frère furieux d'avoir été floué par un jumeau qui était parvenu à obtenir de leur père Isaac la bénédiction qu'il pensait lui revenir et être parti auprès de Laban en Mésopotamie (Gn 27, 41-47), Jacob revient en Canaan et parvient à amadouer Ésaü (en une scène relatée en Gn 32-33) [30], sans qu'il soit question ensuite de querelle entre les deux frères, apparemment réconciliés. On ne trouve pas dans la *Genèse* la mention du serment que, dans le *Livre des Jubilés*, Rébecca (35) puis Isaac (36), au

28. La référence évoquée par nos collègues italiens est l'ouvrage de L. Ginzberg sur les légendes juives, dans la traduction italienne parue à Milan en 1997, *Le leggende degli Ebrei, II, Da Abramo a Giaccobe* (p. 214-216). La version anglaise originale, *The Legends of the Jews*, est parue à New York en 1910 (ici p. 316-317).

29. Ces textes sont commodément accessibles dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, sous la direction d'A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, Paris, 1987. La partie concernant le *Livre des Jubilés* a été rédigée par A. Caquot, celle concernant les *Testaments des douze patriarches* par M. Philonenko.

30. On notera cependant qu'à la fin de l'épisode de la rencontre, Jacob se garde bien d'accéder à la demande de son frère de le suivre et de le rejoindre à Séïr, mais use de prétextes pour ne pas partir immédiatement avec lui et même refuser les compagnons qu'il lui offre, et s'en va dans une autre direction, partant vers Succoth (33, 12-17).

moment de leur mort, font prêter à Ésaü de ne pas attenter à la vie de son frère, mais « de l'aimer et de ne pas lui vouloir de mal, seulement du bien, tous les jours de (s)a vie » (35, 24) – serment que celui-ci ne respectera pas, une fois son père disparu. Dans le texte biblique rien n'est dit sur la mort de Rébecca et, dans le court passage sur la mort d'Isaac, ses deux fils sont mis sur le même plan, sans qu'aucune animosité entre eux ni aucune crainte pour l'avenir ne transparaissent (35, 28-29 : « La durée de la vie d'Isaac fut de cent quatre-vingts ans et Isaac expira. Il mourut et fut réuni à sa parenté, âgé et rassasié de jours ; ses fils Ésaü et Jacob l'enseverlirent »). Rien n'indique que la promesse que l'aîné évincé s'était faite, après le vol de la bénédiction paternelle, de mettre à mort son cadet dès la mort de leur père (27, 41 : « Proche est le temps où l'on fera le deuil de mon père. Alors je tuerai mon frère Jacob ») ait connu le moindre commencement d'exécution.

Devant une telle distorsion, on peut sans doute penser qu'il existe une version authentique de la tradition, l'autre résultant alors d'une modification secondaire qui aurait altéré la signification originelle du récit. On peut estimer, dans cette perspective, que la version connue par des textes remontant à une date plus récente, donc celle offerte par le *Livre des Jubilés* et le *Testament de Juda*, a modifié la forme de base du récit, celle de la *Genèse*, en accentuant la perversité d'Ésaü, qui refuse de se soumettre au jugement de Dieu, et en insistant sur la domination de la lignée de Jacob sur les Édomites descendants d'Ésaü, cela en liaison avec des événements contemporains de la date de rédaction du texte [31]. On peut cependant tout aussi bien se placer dans une optique inverse et juger que la date plus tardive de l'attestation d'une forme de tradition ne prouve pas qu'elle soit postérieure : on sait bien que des témoignages tardifs ont pu nous conserver des formes anciennes de récit. On pourrait alors interpréter la réconciliation finale entre les deux frères ennemis que met en scène la *Genèse* comme l'édulcoration d'une forme plus brutale de la légende, dont la conclusion serait conforme à ce qu'on a dans le *Livre des Jubilés* et le *Testament de Juda* – même si les circonstances précises dans lesquelles advient la mort d'Ésaü dans ces sources intertestamentaires ne devraient pas être attribuées telles quelles à une éventuelle forme antérieure du récit, mais s'expliquer par la situation de l'époque de ces textes. Quoi qu'il en soit, nous ne nous lancerons pas dans un tel débat, pour lequel nous n'avons aucune compétence et qui risque de demeurer stérile. Nous préférerons partir du fait que, quelle que soit la manière dont s'explique l'existence de deux récits différant par leur conclusion, la tradition se présente pour nous sous deux formes, chacune offrant une structure narrative aussi digne de considération que l'autre [32]. Et, s'agissant

31. Voir A. Caquot, *Écrits intertestamentaires*, p. 781, n. 14, faisant référence à la conquête de villes édomites par Jean Hyrcan.

32. Pour une étude récente de la tradition sur Jacob, voir A. de Pury, « The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch », dans *A Farewell to the Yahwist ? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, sous la direction de T. B. Dozeman et K. Schmid, Atlanta, 2006, p. 51-72. S'appuyant sur Osée, 12, 3-5, l'auteur dégage (p. 59-62) ce qui a pu être une forme ancienne de la légende de Jacob, remontant au viii^e^ siècle av. J.-C. : mais si elle connaissait certainement la rivalité entre les deux frères et la suprématie de Jacob sur Ésaü (« dès le sein maternel il supplanta son frère »), on ne peut rien dire quant à leurs rapports par la suite. Sur l'utilisation ultérieure de la référence à Ésaü et Édom dans une perspective anti-romaine, on verra M. Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, Paris, 1990,

de la version attestée par le *Livre des Jubilés* et le *Testament de Juda*, elle nous apparaîtra avoir sa logique propre et pouvoir servir valablement de base à la comparaison avec l'histoire de Romulus et Rémus qui est le but de notre étude.

*
* *

Dans le couple gémellaire où ils figurent, Jacob et Romulus occupent la même position. L'un comme l'autre sort le dernier du sein de sa mère. Cela est clairement exprimé dans le cas de Jacob et Ésaü, et cela dès le stade du récit biblique (Gn 25, 24-26), qui introduit des jeux étymologiques sur le nom des deux fils d'Isaac, Ésaü étant roux, ce qui renvoie à son autre nom d'Édom, le posant comme ancêtre des Édomites (Gn 36), et Jacob étant référé au nom du talon et au verbe talonner, supplanter, ce qui laisse présager ce qui arrivera plus tard [33]. On sait que la suite de l'histoire va tourner autour de la question du droit d'aînesse, que le cadet subtilise à son aîné (Gn 25, 29-34, *Jubilés*, 24, 3-7). Mais il en va de même dans la légende romaine, même si cela n'est pas aussi explicite dans nos textes, seul le témoignage tardif du Byzantin Jean le Lydien l'affirmant expressément [34]. Mais ce contemporain de Justinien ne fait qu'exprimer une donnée bien ancrée dans la tradition. On a depuis longtemps fait remarquer que l'ordre dans lequel les deux frères sont cités par les témoins les plus anciens place en tête Rémus et non Romulus [35]. C'est le cas au IIIe siècle av. J.-C. pour Naevius qui donnait pour titre à la tragédie qu'il avait composée sur l'histoire des jumeaux *Alimonium Remi et Romuli* [36]. Cet ordre se retrouve chez Cassius Hemina, au siècle suivant [37], et dans le traité *Des lois* de Cicéron (1, 8). Par ailleurs, il semble que Romulus – pour le nom duquel l'explication la plus probable

p. 460-473. Pour l'inversion du thème chez les auteurs chrétiens, les chrétiens étant identifiés à Jacob et les juifs à son frère, *Id*., « Le thème des frères ennemis : Jacob et Esaü ou Israël-Édom, de la Bible au Midrash », *Sens*, 357, mars 2011.

33. Données dans *La Bible, Ancien Testament*, I, éd. É. Dhorme, A. Guillaumont, F. Michaéli, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1956, p. 80, n. 25, 26. Le *Livre des Jubilés* est sur ce point beaucoup plus rapide : « La sixième semaine, la deuxième année, Rébecca donna à Isaac deux enfants, Jacob et Ésaü » (19, 13).

34. Jean le Lydien, *Des magistrats*, 1, 5 (qui donne une présentation exceptionnellement négative de Romulus) : Ὥστε τύραννος ἦν ὁ Ῥωμύλος, πρῶτον μὲν τὸν ἀδελφον ἀνελὼν καὶ τὸν μείζονα, καὶ πράττων ἀλόγος τὰ προσπίπτοντα (« Romulus était un tyran, qui d'abord tua son frère, alors qu'il était plus âgé que lui, et se comporta de façon déraisonnable »).

35. P. Kretschmer, « Remus und Romulus », *Glotta*, 1, 1909, p. 298-303. L'importance des conclusions du savant allemand sur l'antériorité de Rémus par rapport à Romulus est justement soulignée par T. P. Wiseman, *Remus : a Roman Myth*, p. 88, 96. M. Hadas-Lebel, que nous remercions pour cette précision, nous a fait remarquer que l'ordre Rémus/Romulus était celui qui était constamment suivi dans le midrash – alors que ce n'est pas le cas chez les auteurs grecs (*Jérusalem contre Rome*, p. 356-359).

36. Voir Donat, *Comm. aux* Adelphes *de Térence*, 537. Cette tragédie à sujet romain est vraisemblablement identique au *Romulus* que cite Varron, *De la langue latine*, 7, 54, 107, et au *Lupus* signalé par Festus, 334 L (ce mot pouvant être compris comme *lupus femina* et renvoyer à la louve qui allaite les deux enfants lors de leur exposition) ; discussion dans T. P. Wiseman, *Roman Drama and Roman History*, Exeter, 1998, p. 168, n. 2 et 4.

37. Voir Diomède, *Art grammatical*, 384 K (= fragment 11 Peter, 14 Chassignet). Pour des exemples plus récents, Varron, cité par Festus, 332 L, Fastes de Préneste, 23 déc., Tacite, *Annales*, 13, 58, Justin, 43, 2, 7.

paraît être celle qui y voit un ethnique signifiant « le Romain », Romulus étant un doublet de *Romanus*, comme dans le couple *Siculus / Sicanus* – ait porté le nom d'Altellus. Le lemme de Paul Diacre qui nous l'apprend est d'autant plus susceptible de rapporter une donnée ancienne qu'il explique ce diminutif d'*alter*, qui ne peut signifier que « le petit par rapport à l'autre » dans un groupe de deux, par toutes sortes de mauvaises étymologies, faisant appel à *altus*, haut, *alere*, nourrir, *alternus*, alterné, preuve que, déjà au stade de la source originelle de l'encyclopédie, Verrius Flaccus qui écrivait sous Auguste, le sens n'était plus compris [38]. Ainsi Romulus, tout comme Jacob n'était pas l'aîné des jumeaux : il n'était par rapport à Rémus que le petit second.

Il n'en reste pas moins que, comme pour Jacob, la suite de l'histoire montre que c'est lui qui va prendre le dessus. Au moment de la fondation de Rome, Romulus seul joue un rôle actif, est le véritable *conditor* – et l'emploi du terme *conditores*, que nous avons signalé, ne peut être pris que comme une extension indue, puisque Rémus est éliminé au moment où Rome naît. Le même déséquilibre se manifeste dans l'histoire des jumeaux bibliques. La conséquence des événements qui s'enchaînent ensuite, avec la subtilisation par Jacob du droit d'aînesse de son frère (Gn 28, 34 ; cf. *Jubilés*, 24, 3-7), suivie de la bénédiction que son père lui accorde à la place d'Ésaü (Gn 27, 1-40 ; cf. *Jubilés*, 26), est que Jacob va être à l'origine du peuple hébreu, qui seul a la légitimité et l'alliance de Yavhé, la descendance d'Ésaü, c'est-à-dire les Édomites, étant contrainte à servir son frère. C'est ce qu'exprime clairement la bénédiction d'Isaac à Jacob en Gn 28, 29 (« Que des nations te servent, que des peuples se prosternent devant toi ! Sois un maître pour tes frères, que se prosternent devant toi les fils de ta mère ! »), Ésaü devant se contenter d'une vague perspective de libération future [39], qui ne contrebalance pas la décision irrévocable de Gn 28, 40 (« Tu serviras ton frère ») et n'est d'ailleurs pas reprise dans le *Livre des Jubilés* [40]. Pour Israël, seul compte Jacob et celui-ci apparaît comme un véritable fondateur pour son peuple, au même titre que Romulus pour les Romains. Les douze tribus d'Israël sont formées à partir de ses fils et c'est donc lui qui en quelque sorte structure la nation. Il est significatif que le livre de la *Genèse* s'achève quasiment sur l'énoncé des bénédictions de Jacob envers ses fils et les douze tribus qui en sont issues (Gn 49, 1-28) : après lui Israël existe dans ses douze tribus, comme après Romulus Rome existe dans ses trois tribus et ses trente curies. Au même titre que Romulus l'est de l'*Vrbs*, Jacob apparaît donc comme un fondateur d'Israël, et plus directement que les autres grandes figures de l'histoire biblique puisque, tout comme Romulus vis-à-vis de Rome, il reçoit

38. Paul Festus, 6-7 L : *Altellus Romulus dicebatur, quasi altus in tellure, uel quod tellurem suam aleret, siue quod aleretur telis, uel quod a Tatio Sabinorum rege postulatus sit in colloquio pacis et alternis uicibus audierit locutusque fuerit. Sicut enim fit diminutiue a macro macellus, a uafro uafellus, ita ab alterno altellus*.

39. Gn, 28, 39-40 : « Loin des gras terroirs sera ta demeure, loin de la rosée qui tombe du ciel. Tu vivras de ton épée, tu serviras ton frère. Mais quand tu t'affranchiras, tu secoueras son joug de dessus ton cou. »

40. *Jubilés*, 26, 34 : « Tu vivras de ton épée et tu seras asservi à ton frère. Si tu désobéis et si tu secoues son joug de sa nuque, alors tu commettras une faute mortelle et ta race sera extirpée de dessous le ciel. »

un nom qui est celui même du peuple : Yahvé lui fait porter le nom d'Israël (Gn 32, 29 : « On ne t'appellera plus Jacob, mais Israël » ; cf. 35, 10). Ainsi, dans la tradition juive comme dans la légende romaine, ce n'est pas l'aîné, mais le cadet à qui est réservée la tâche de fonder le groupe ethnique.

La *Genèse* ne pose pas comme corollaire de cette éviction d'un frère par l'autre au moment de la mise en place du peuple son élimination brutale et le fratricide romain n'a pas son équivalent dans le récit biblique. Bien au contraire, le texte narre en détail (32, 4-22, puis 33, 1-11) la manière dont Jacob, revenu de chez Laban, rétablit, à force de prévenances et de cadeaux, la paix entre lui et ce frère dont on peut considérer qu'il l'avait floué et qui avait expressément déclaré qu'il le tuerait sitôt leur père disparu (27, 41). Tous deux apparaissent pleinement réconciliés. Mais la version post-biblique est tout autre : dans le *Livre des Jubilés* qui décrit longuement les faits (37-38, 14) [41], la réconciliation initiale entre les deux frères, rapidement décrite en 29, 13 (« Ce jour-là son frère vint chez lui et ils se réconcilièrent »), prolongée par les serments que leurs parents leur ont demandé de prêter au moment de leur mort (35, 9-27 pour Rébecca, 36, 7-11 pour Isaac), est rompue par Ésaü qui se lance contre Jacob après la disparition de leur père comme il l'avait jadis affirmé (26, 35). Sans doute le récit le présente-t-il comme réticent au départ, mettant en avant le serment qu'il a prêté devant leur père mourant et n'ouvrant les hostilités que sous la pression de ses fils qui le forcent à marcher avec eux (37, 1-11). Il n'en reste pas moins qu'une fois que ses fils l'ont persuadé, « il se rappela toute la méchanceté que renfermait son cœur à l'égard de Jacob son frère et il ne se rappela plus le serment qu'il avait juré à son père et à sa mère de ne pas chercher à nuire à Jacob son frère » (37, 13) : il n'y a plus de place chez lui que pour la haine et la volonté de vengeance. Comme Rémus bravant son frère en sautant par-dessus le *sulcus primigenius*, il se lance à l'attaque de son jumeau.

Les analogies entre les deux récits, celui de cette tradition juive et le récit romain, sont patentes. On ne peut sans doute pas affirmer, pour la forme du récit juif que nous livre le *Livre des Jubilés*, que, comme Rémus, Ésaü soit tué par son frère sur la muraille de sa ville (il est question d'une tour quadrangulaire et donc plutôt d'une forteresse) et la mort d'Ésaü ne se produit pas nécessairement en cet endroit, puisque le *Testament de Juda*, qui ne précise pas dans quel lieu ni dans quelles conditions se déroule l'affrontement entre les deux frères, montre Ésaü fuyant loin de son frère Jacob après avoir reçu sa blessure mortelle et expirant sur la montagne de Séïr (9, 3) [42]. Par ailleurs, l'attaque à laquelle se livre l'aîné évincé contre son cadet n'est pas le geste isolé que la tradition romaine prête à Rémus : dans le *Livre des*

41. Les mêmes faits sont brièvement rapportés dans le *Testament de Juda* (9, 1-8).

42. L'existence de cette variante est importante. Elle montre qu'on ne peut pas lier trop étroitement la mort d'Ésaü à la tour qu'il attaque : celle-ci n'est pas mentionnée dans le *Testament de Juda*, qui est très rapide sur ce combat (9, 2-3 : « Ésaü, le frère de mon père, monta contre nous avec une forte et puissante armée. Jacob frappa Ésaü d'une flèche et il fut transporté blessé vers la montagne de Séïr et mourut pendant le voyage, à Anoniram ») et s'étend beaucoup plus sur l'affrontement qui oppose ensuite les fils de Jacob et ceux d'Ésaü et aboutit à la capture de la ville des seconds par les premiers. Cela dissuade de voir dans la mort d'Ésaü une sorte de sacrifice de fondation, ou de consécration du lieu où Jacob et ses fils se sont établis, en appliquant à ce récit un type d'interprétation qu'on a parfois voulu donner à la mort de Rémus (voir plus haut n. 17).

Jubilés, Ésaü vient à la tête d'une armée nombreuse, regroupant des contingents de tous les peuples ennemis d'Israël, qui mènent un assaut concerté contre la forteresse de Jacob et ses fils, de tous les côtés à la fois. Et c'est de loin, par une flèche, que Jacob tue son frère, non dans un affrontement au corps à corps comme dans le cas de Romulus et Rémus. Néanmoins, en dépit de ces différences, le schéma général de l'histoire reste le même : le frère supplanté par son jumeau attaque celui-ci dans le lieu où il est en train d'établir le groupe humain dont il apparaît comme le fondateur. Il y a donc refus de l'acte de fondation dévolu à son frère par celui des jumeaux qui a été écarté de ce processus. Face à cette agression, l'autre se défend et met à mort l'agresseur, c'est-à-dire son propre frère (qui est l'aîné au sein du couple). Dans les deux cas, la naissance du groupe ethnique, sa stabilisation sur le sol où il s'est établi passent par le fratricide et celui-ci n'est donc pas la spécificité romaine qu'on a parfois voulu y voir – si du moins on accepte d'aller chercher plus loin que la Grèce et se tourne vers une tradition orientale comme celle que nous prenons en considération ici.

Mais pourquoi un tel affrontement ? Pourquoi les deux jumeaux en arrivent-ils à ce combat mortel, qui va éliminer l'un d'entre eux du processus de fondation du groupe au moment où celui-ci se met en place ? Il faut assurément qu'une différence essentielle entre les deux frères justifie cette élimination de l'un par l'autre, qu'il existe une opposition radicale entre eux [43].

La tradition sur les deux fils d'Isaac pose l'antagonisme des jumeaux comme antérieur même à leur naissance : Ésaü et Jacob se disputent déjà dans le ventre de leur mère Rébecca (Gn 25, 22-23) et le second cherche à supplanter le premier dès qu'il vient au jour (Gn 25, 26). Il existe entre eux une différence de nature, qui oppose, selon les termes de A. Meurant, « le paisible Jacob au chasseur Ésaü » [44]. Le texte oppose clairement en effet le caractère sauvage de l'un, qui passe son temps à courir la steppe à la recherche du gibier, et celui, tranquille et pacifique, de l'autre, qui préfère demeurer au calme sous sa tente (Gn 25, 27). On se gardera de vouloir retrouver là, avec É. Dhorme, l'opposition entre la vie campagnarde du paysan, qui serait dévalorisée et représentée par Ésaü, et celle nomade du pasteur, qui serait valorisée et représentée par Jacob, selon le modèle qui sous-tend la distinction entre Caïn et Abel [45]. Dans le couple, c'est Jacob qui est du côté de l'agriculture : il nourrira son frère avec un plat de lentilles et du pain (Gn 25, 34) et la bénédiction que prononcera envers lui son père Isaac, lui promettant de la part de Yahvé « abon-

43. C'est pourquoi une position comme celle de J. N. Bremmer, « Romulus, Remus and the foundation of Rome », dans J. N. Bremmer et N. M. Horsfall, *Roman Myth and Mythography*, Londres, 1987, p. 25-48, ici p. 37-38, ne posant qu'une différence de degré entre Rémus et son frère (« he is a decent, if less successful individual (he is captured by Amulius' men) »), est intenable ; elle ne peut qu'aboutir à l'aveu d'impuissance qu'on lit en conclusion : « The murder of Remus remains very much an enigma. » S'il n'existe pas de véritable opposition entre les deux jumeaux, on ne voit pas ce qui justifie l'élimination de l'un par l'autre.

44. A. Meurant, *L'Idée de gémellité*, p. 37.

45. É. Dhorme, *La Bible, Ancien Testament*, I, p. 80, n. 27. Pour une appréciation plus juste, posant Ésaü comme un chasseur et Jacob comme un pasteur-éleveur (mais on aurait tort de ne pas tenir compte de ce qui évoque l'agriculture), H. Gunkel, *Genesis übersetzt und erklärt*, 7e éd., Göttingen, 1966, p. 296-299.

dance de froment et de moût » (Gn 27, 28), le pose comme un agriculteur, avec les deux productions de base du monde méditerranéen que sont le blé et la vigne. C'est beaucoup plus pour Ésaü qu'est souligné non le nomadisme (puisque Jacob est aussi présenté comme un nomade, vivant sous la tente : son ancrage dans une construction n'apparaîtra qu'ensuite, dans la version des *Jubilés*, lorsqu'il aura ses fils auprès de lui et donc qu'existera, au moins en puissance, le futur Israël et lorsqu'il défendra sa tour contre l'attaque de son frère), mais une errance à travers la campagne en quête de gibier.

En fait, on ne se trouve pas en présence de deux choix de vie qui seraient également possibles. Celui qu'a fait l'aîné n'assure pas sa subsistance : dans l'épisode de la renonciation à son droit d'aînesse, s'il se résout à le vendre pour un « roux » de lentilles à son frère [46], c'est parce que son mode de vie ne lui a rien rapporté, qu'il revient exténué et affamé (Gn 25, 30), au point qu'il risque de périr de faim et d'épuisement (Gn 25, 32 : « Voici que je vais mourir »). La distinction entre les deux frères repose donc beaucoup plus sur le fait qu'Ésaü représente pour l'humanité un stade de vie, celui d'une économie de chasse, qui a fait son temps et ne permet plus de lui assurer vraiment sa subsistance. Jacob se montre plus efficace avec ce qui apparaît comme un mode plus développé de civilisation, où intervient l'agriculture mais aussi l'élevage, qui est pratiqué d'une manière encore nomade puisqu'il vit alors sous la tente : en Gn 27, 5-25, il procure à son père un régal de chevreaux, alors que son frère, répondant au souhait de son père, lui apporte, en 30-31, le gibier qu'il a abattu, mais arrive bien après qu'Isaac a mangé le produit d'élevage fourni par son fils cadet, d'ailleurs accompagné de pain et de vin (mentionnés respectivement en 17 et en 25). Quoi qu'il en soit de cette définition de Jacob, quand bien même il n'est nullement déjà défini à ce stade comme un sédentaire, un homme connaissant un habitat fixe, il est marqué du côté de la culture, de la vie civilisée, tandis qu'Esaü l'est du côté de la nature, de la sauvagerie [47]. Par rapport à Jacob, son frère représente un mode de vie archaïque et dépassé, celui d'une économie de subsistance fondée sur la chasse et les longues courses, éventuellement vaines, qu'elle nécessite. Vis-à-vis de son jumeau, Jacob personnifie les avantages de ce qu'on pourrait appeler la « révolution néolithique », conjuguant les ressources de l'élevage et celles de l'agriculture [48]. De cette opposition fondamentale découlent un certain nombre de traits : Ésaü est, dès sa naissance, « tout entier comme un manteau de poils » (Gn 25, 25), ce qui le rapproche des animaux, et, lorsque son frère voudra se faire passer pour lui, il recouvrira sa peau trop lisse par celle des chevreaux qu'il s'apprête à lui servir, retrouvant ainsi par la ruse une animalité que son aîné a naturellement (Gn 27, 16, 23). Ésaü, étant l'aîné, est marqué du côté d'une forme de vie ancienne, et correspond donc

46. Ce « roux » (Gn 25, 30) constitue une nouvelle explication de son nom Édom, déjà suggérée au moment de sa naissance (Gn 25, 25) ; voir É. Dhorme, *La Bible*, p. 80, n. 30.

47. Voir P. Carafa, *La leggenda di Roma*, I, p. 450.

48. Il est inutile de souligner que cette vision dépréciative de l'économie de chasse (et de cueillette) telle qu'elle a pu se pratiquer avant le néolithique n'est plus partagée par la science d'aujourd'hui. On se reportera à l'ouvrage fameux de M. Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, Paris, 1978.

mieux sur ce plan à son père, qui le préfère à Jacob et qui raffole du gibier [49], ce qui renvoie au mode de vie des générations antérieures ; inversement, Jacob est le préféré de sa mère, ce qui est en accord avec sa nature pacifique, voire ses liens avec la fécondité de la terre et des animaux, bref tout ce qu'on peut considérer comme marqué du côté féminin par opposition au côté masculin. Par ailleurs, il n'est pas besoin de souligner que l'intelligence rusée – en lisant ces pages de la Bible, on est tenté, pour qualifier cette supériorité de Jacob, de faire appel au concept grec de *mètis* et aux analyses qu'en ont naguère faites M. Detienne et J.-P. Vernant [50] – est du côté du second des fils d'Isaac, le premier apparaissant comme un rustaud qui se laisse bêtement déposséder de son droit d'aînesse (Gn 25, 29-34) [51] ; il n'a pour lui que sa force physique et encore celle-ci ne lui sert-elle à rien si le gibier se dérobe, comme cela se produit dans cet épisode où il s'avoue près de mourir. Le *Livre des Jubilés* accentue encore la distinction entre les deux frères, Ésaü y étant qualifié d'une manière explicitement négative comme « homme brutal rustre et velu » (19, 13) et présenté comme rétif aux formes élaborées de culture que son frère adopte (19, 14 : « Les jeunes gens grandirent : Jacob apprit ses lettres, mais Ésaü ne les apprit point, car c'était un homme rustre et un chasseur. Il apprit à se battre et toutes ses manières étaient brutales »). Mais, déjà dans la *Genèse*, on voyait Jacob mettre en œuvre par rapport à son frère des éléments proprement culturels, liés à la vie organisée et civilisée : dans l'épisode de la perte du droit d'aînesse par son aîné, il lui demande de prêter serment et donc se réfère à la dimension religieuse qui préside à la vie des sociétés organisées ; on peut par ailleurs dire qu'on assiste à une vente de ce droit d'aînesse : on est passé à une économie marchande.

La différence entre les deux frères se situe donc sur le plan de la culture et l'aîné, Ésaü, représente un stade dépassé qui n'a plus sa place dans le cadre d'une vie organisée comme celle qui se développer en Israël. Le sort brutal qui lui échoit, dans le *Livre des Jubilés* et le *Testament de Juda*, est la conséquence logique de ce qui apparaît déjà dans la *Genèse* comme l'infériorité, l'archaïsme d'Ésaü par rapport à Jacob. Dans le monde qui se met en place à la fin du livre des commencements qu'est le premier livre de la Bible et où Israël va s'épanouir, le chasseur bête et brutal qu'est Ésaü doit être éliminé.

*
* *

Nous avons développé l'analyse de la tradition sur Jacob et Ésaü. Mais ce qu'on peut dire de Romulus et Rémus dans la tradition romaine n'est pas différent. Là encore, Rémus (qui, rappelons-le, est comme Ésaü l'aîné) est marqué du côté de la nature, relève d'un monde sauvage qui appartient désormais à un passé révolu ; il se voit donc logiquement mis à l'écart

49. Les deux points sont associés dans le texte : « Isaac préférait Ésaü car le gibier était à son goût, mais Rébecca préférait Jacob » (Gn 25, 28).

50. M. Detienne et J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence, la mètis des grecs*, Paris, 1974.

51. Le texte de la *Genèse* est très critique à son égard : « Alors Jacob lui donna du pain et du potage de lentilles, il mangea et but, se leva et partit. C'est tout le cas qu'Ésaü fit du droit d'aînesse » (25, 34).

au moment où, avec la fondation de Rome, une cité va s'élever dans les « vastes déserts » (*uastae solitudines*, selon l'expression de Tite-Live en 1, 4, 6) qu'était alors le site des sept collines et dont la civilisation va prendre possession [52]. Comme Ésaü, Rémus symbolise un état dépassé, marqué par la sauvagerie et l'animalité (il suffit d'évoquer la place que tiennent les luperques dans cette partie de la légende) [53].

Une différence importante, il est vrai, semble exister entre les jumeaux romains et les deux fils d'Isaac. Contrairement à Jacob et Ésaü, Romulus et Rémus, lorsqu'ils sont conçus, jetés au Tibre, allaités par la louve, recueillis par Faustulus, puis lorsqu'ils grandissent au milieu de la troupe des bergers, ne se distinguent en rien [54]. C'est même d'un pouvoir égal qu'ils paraissent disposer vis-à-vis de leurs compagnons et la formule dont use l'historien Cassius Hemina, « la foule des bergers investit sans conflit, d'un commun accord, Rémus et Romulus d'un pouvoir égal, afin qu'ils se concertent entre eux pour régner » [55], caractérise bien la concorde absolue et l'égalité parfaite qui existent alors entre eux, aux antipodes de « la passion héréditaire, la soif de régner » évoquée par Tite-Live (1, 6, 4 : *auitum malum, regni cupido*) qui va surgir au moment de fonder la ville et opposer les deux frères jusqu'à ce que l'un meure, frappé par l'autre. Dans la partie initiale de leur existence, rien ne semblerait différencier, ni à plus forte raison opposer les deux jumeaux romains.

Nous pensons néanmoins avoir montré que le récit romain était bâti sur un schéma moins simple qu'une articulation binaire entre un temps d'égalité et d'indifférenciation, allant jusqu'au moment où les deux fils de Rhéa Silvia quittent Albe dans le dessein de fonder une ville, et un temps de rupture et de discorde, se concluant par le fratricide [56]. Il nous a semblé qu'à travers

52. Nous avons défendu cette idée dans différents travaux (en particulier « Le meurtre de Rémus, ou le franchissement de la limite », dans *Tracés de fondation*, sous la direction de M. Detienne, Louvain-Paris, 1990, p. 171-179, « Rémus mangeur d'*exta* : chaos primitif et monde de la cité », dans *Ville et pouvoir : origines et développement*, 1, collection *Humbaba*, sous la direction de M. Mazoyer, Paris, 2002, p. 207-217). On nous permettra de ne pas reprendre en détail les analyses que nous y avons développées.

53. Notre analyse a été expressément rejetée par J. N. Bremmer, « Romulus, Remus and the foundation of Rome », p. 37, qui récuse l'idée que Rémus soit lié à une notion de chaos et de désordre. Nous avons déjà signalé (n. 43) que cette attitude l'amenait à ne plus voir de véritable distinction entre les deux frères et donc à rendre inexplicable l'élimination de Rémus. Pour sa part, C. Ampolo, *Plutarco, le Vite di Teseo e di Romolo*, Fondazione Lorenzo Valla, 1988, p. 289, nous a reproché de confondre, en employant le terme de *Wildnis* à propos de la vie que mènent les deux frères auprès de Faustulus et au stade de laquelle en restera Rémus, l'aspect sauvage et l'aspect pastoral ; mais les textes posent une opposition binaire entre le monde des bergers et celui de la cité, d'où les deux frères ont été chassés au moment de leur exposition et où ils ne rentreront qu'au terme de la période de leur formation dans ce monde des bergers, et ce serait fausser la perspective que d'introduire des distinctions qui n'ont pas lieu d'être. À l'inverse, plusieurs savants ont formulé des propositions qui vont dans le même sens que les nôtres (A. Fraschetti, *Romolo il fondatore*, p. 33-36, A. Carandini, *Remo e Romolo*, p. 263-264, P. Carafa, *La leggenda di Roma*, I, p. 450, G. Cairo, *Romolo figlio del fuoco*, Bologne, 2010, p. 51, T. Camous, *Romulus. Le rêve de Rome*, Paris, 2010, p. 160-164).

54. Cette différence est relevée par A. Carandini, *Remo e Romolo*, p. 263.

55. Diomède, *Art grammatical*, 384 K (= fragment 11 Peter, 14 Chassignet). Nous ne pensons pas qu'il convienne de mettre ce passage en relation avec la fondation de Rome comme le veut T. P. Wiseman (voir n. 16).

56. Voir notre étude « Les enfances de Romulus et Rémus », dans *Hommages à Robert Schilling*, Paris, 1983, p. 55-66. Les étapes que nous relevons peuvent être comprises comme s'articulant selon une progression qui fait intervenir les trois fonctions de l'idéologie indo-européenne, mais ce point n'est ici pas essentiel.

toute la période des enfances des héros, qui s'achève avec la sorte d'exploit initiatique, sanctionnant leur sortie du monde extérieur où vivent les bergers et les bêtes sauvages et leur rentrée dans le monde des cités, que constitue le rétablissement de leur grand-père Numitor sur le trône d'Albe, la relation entre les deux frères passait par trois étapes, où leurs positions respectives apparaissaient contrastées. Dans un premier temps, lors de leur exposition et de leur salvation miraculeuse, rien ne les distingue [57] : ils connaissent les mêmes épreuves et sont également recueillis par Faustulus et Acca Larentia. Puis, lorsqu'ils mènent leur vie de redresseurs de torts, mais dans un rôle parfois ambigu qui évoque les procédures d'initiation, à la tête de leur troupe de jeunes bergers, c'est Rémus qui paraît l'emporter : dans un épisode rapporté par le seul Ovide (*Fastes*, 2, 361-380), mais qu'il n'y a aucune raison de considérer comme relevant d'une création tardive tant la supériorité qui y est conférée à Rémus apparaît étrange, il récupère le premier, avant son frère, le bétail enlevé par des brigands, victoire qu'il conclura – nous allons revenir sur ce point – par la manducation des offrandes préparées pour le dieu Faunus. Inversement, à la fin de cette période de leur existence, Romulus devient supérieur à son frère : il entre en vainqueur dans la ville d'Albe, à la tête de ses compagnons bergers, alors que son frère y est arrivé en prisonnier, après sa capture par les pasteurs de Numitor, et il joue le rôle le plus actif dans le renversement d'Amulius et le rétablissement dans ses droits de leur grand-père, injustement évincé par son frère. On assiste à une progression savamment articulée du récit où, après un stade où rien ne les distingue, Rémus semble affirmer sa supériorité sur son jumeau, avant que, la situation s'inversant, Romulus apparaisse supérieur. En fait, Rémus l'emporte tant qu'on est dans le monde extérieur à celui de la civilisation et des cités, mais, dès que la réintégration dans celui-ci se met en marche, c'est Romulus qui prend le dessus. Ainsi, dès le stade des enfances, le destin ultérieur des deux frères se dessine ; et par là ce qui adviendra par la suite aux deux jumeaux romains n'est pas moins inscrit dans la logique de leurs agissements antérieurs, de ce que cela révèle de leur nature, que cela n'est le cas pour Jacob et Ésaü. Rémus, comme Ésaü, est marqué du côté du monde sauvage, d'un stade encore primitif de vie, différent de la vie civilisée dans laquelle se passe normalement l'existence des hommes, et cela même si le type de vie qui caractérise d'une part Ésaü (défini avant tout comme chasseur), d'autre part Jacob (qui est défini plutôt comme un éleveur vivant sous la tente, avant de recevoir des connotations agricoles et sédentaires) diffère de celui attribuable à Rémus et Romulus (qui tous deux apparaissent comme des bergers vivant en marge de la société urbaine, avant que Romulus seul n'entre dans le monde des cités).

S'agissant de la légende romaine, il nous faut néanmoins revenir sur un épisode particulier, celui où, dans la poursuite des voleurs qui ont enlevé leurs bêtes, Rémus l'emporte sur son frère, au point d'être qualifié de *uictor*

57. Nous pouvons négliger ici le fait qu'une tendance naturelle s'est parfois fait sentir, qui tendait à suggérer, dès ce stade, que Romulus allait l'emporter sur son frère. Ainsi, chez Ovide (*Fastes*, 2, 395-398), les serviteurs d'Amulius à qui est confiée la tâche de jeter au fleuve les deux nouveaux-nés relèvent que l'un – bien évidemment Romulus – est beaucoup plus vigoureux que l'autre.

par Ovide (*Fastes*, 2, 361-380, ici 374) dans la sorte de compétition qui les a opposés. C'est le grand mérite de R. Schilling [58] d'avoir montré l'importance de la conclusion de l'épisode, où Rémus (avec ses compagnons Fabii qui constitueront dans le rite lié à cette tradition un des deux groupes des luperques lancés dans leur course autour du Palatin, l'autre étant celui des Quintilii liés à Romulus) s'empare des *exta* qui étaient en train de cuire sur le feu dans le cadre du sacrifice au dieu Faunus qui était en cours lorsque les deux frères ont été interrompus par l'action imprévue des brigands et les mange, alors qu'ils n'étaient pas encore entièrement cuits (le poète souligne au vers 370 qu'ils les arrache aux brochettes sur lesquelles ils étaient fixés et qu'ils émettaient encore le bruit de la cuisson, qu'ils étaient *stridentia* [59]), ne laissant aucune part à son jumeau et à ses compagnons les Quintilii. A. Fraschetti a certainement eu tort de réduire à l'insignifiance l'emploi d'un terme aussi important que le mot *exta*, en y voyant une banale désignation de la viande et en réduisant par là l'ensemble de l'histoire à une leçon de manières de table, destinée à enseigner à manger seulement de la viande bien cuite et partager équitablement les mets dans le cadre de banquets publics [60], et R. Schilling a eu raison de voir dans le geste de Rémus un acte sacrilège, consistant à s'approprier la part de la bête sacrifiée qui revient de droit à la divinité. Par là, dans le partage qui s'opère dans le corps de la victime entre les dieux et les hommes et qui réserve aux premiers les organes les plus importants, ceux comme le foie dans lesquels réside le principe vital, Rémus se place ostensiblement du côté des dieux, récuse sa condition de mortel : il n'est pas besoin de répéter ici les analyses du sacrifice et de la cuisine à laquelle il donne lieu qui ont été proposées par M. Detienne, J.-P. Vernant et un groupe de leurs élèves pour le domaine grec, corroborant les conclusions auxquelles R. Schilling était parvenu pour Rome [61]. C'est en tout cas à partir de ce moment que Rémus se révèle incapable de s'inté-

58. R. Schilling, « Romulus l'élu et Rémus le réprouvé », *Revue des Études Latines*, 38, 1960, p. 182-199. L'analyse de R. Schilling a été reprise par A. Carandini, *La nascità di Roma*, p. 76, n. 73, et P. Carafa, *La leggenda di Roma*, I, p. 352-355. Que dans d'autres contextes la manducation des *exta* ait une portée positive et indique que des individus peuvent s'approprier des qualités qui sont normalement le privilège des dieux sans pour autant devenir des réprouvés (J. Hubaux, *Rome et Véies. Recherches sur la chronologie légendaire du Moyen Âge romain*, Paris-Liège, 1958, p. 221-239, 279-295, A. Alföldi, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, Heidelberg, 1974, p. 141-148, D. Briquel, « Trois études sur Romulus : A) Rémus élu et réprouvé », dans *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, sous la direction de R. Bloch, Paris-Genève, 1980, p. 267-300), ne s'applique pas au cas de Rémus, qui entre dans une problématique tournant autour de l'opposition radicale entre préculture et culture, monde extérieur et monde de la cité (P. Carafa, *La leggenda di Roma*, *l. c.*).

59. R. Schilling note le fait sans remarque particulière (« Romulus l'élu et Rémus le réprouvé », p. 191), alors qu'il s'intègre parfaitement dans son analyse. Le fait que les *exta* soient encore *semicruda*, mal cuits, selon une expression qu'on rencontre dans le cas d'un autre mangeur d'*exta*, Octavius de Velletri (Suétone, *Vie d'Auguste*, 1), et qui paraît impliqué dans ce qui est raconté de l'institution de la confrérie des *Hirpi Sorani*, ces loups du Soracte comparables aux luperques romains (Servius, commentaire à l'*Énéide*, 2, 785), met encore plus en relief le côté sauvage, préculturel de Rémus.

60. A. Fraschetti, *Romolo il fondatore*, Rome-Bari, 2002, p. 24-26. Voir la critique justifiée de P. Carafa, *La leggenda di Roma*, I, p. 352-353. L'importance des banquets collectifs n'est pas telle dans l'organisation de la cité romaine qu'elle justifie d'être fondée dans le récit même de sa fondation. Rome n'est pas la Sparte des syssities.

61. Voir M. Detienne, J.-P. Vernant *et alii*, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979 ; pour les données romaines, R. Schilling a donné une bonne synthèse de ses vues dans l'article « Sacrifice (Rome) » du *Dictionnaire des mythologies*, Paris, 1981, sous la direction de Y. Bonnefoy, II, p. 398-402.

grer dans le monde policé et organisé des cités : il se confine dans l'univers préculturel, celui du monde sauvage, où la séparation entre l'humain et le divin ne s'est pas encore opérée – séparation que justement le sacrifice vient matérialiser [62]. S'il bénéficie donc d'une supériorité qui peut s'exercer dans l'univers où les deux fils de Rhéa Silvia ont passé leur enfance, celle-ci ne pourra pas se manifester dans le monde des cités. Il sera, par rapport à ce qui est le comportement dès lors attendu des hommes, un sacrilège, un réprouvé et les dieux ne pourront lui accorder d'être le fondateur d'une ville, de mener une existence hors du cadre de la vie en marge de la civilisation où les deux frères avaient vécu jusque-là et où il avait affirmé sa supériorité [63].

Cette dimension religieuse, et tournant autour du sacrifice, n'existe pas dans le cas de Jacob et Ésaü et on n'assiste pas davantage à une compétition entre les deux frères dans laquelle l'aîné, qui sera plus tard évincé, a le dessus. Mais la portée de l'épisode où les deux jumeaux sont confrontés et où Ésaü perd son droit d'aînesse, empêchant ainsi, à terme, que ce soit lui qui obtienne la bénédiction paternelle et soit à l'origine du peuple élu, n'en est pas moins comparable. L'histoire d'Ésaü échangeant son droit d'aînesse contre un plat de lentilles, alors que la chasse à laquelle il s'adonne ne lui a rien rapporté et qu'il risque de périr, tourne autour de la question de l'alimentation et en oppose une forme ancienne, dépassée, à une forme évoluée, représentée par son frère. L'épisode narré par Ovide n'est pas si différent. Le sacrifice, les travaux de M. Detienne et J.-P. Vernant ont rappelé cette vérité élémentaire, avait une fonction alimentaire, relevait de la cuisine. La faute de Rémus relève donc d'un mauvais usage de la nourriture carnée, récuse cet aspect essentiel qui s'opère à travers le partage de la viande de la victime, qui est de délimiter ce qui appartient à l'homme et ce qui appartient aux dieux, d'exprimer la condition différenciée de chacun d'eux. Rémus,

62. Il faudrait développer ici l'analyse du sourire qu'Ovide prête, paradoxalement, à Romulus lorsqu'il découvre les os nus des victimes que son frère a seuls laissés au groupe des Quintilii. Indépendamment du rapport que ce rire a, dans le rite, avec celui des deux jeunes gens lors du sacrifice de la chèvre lors des Lupercales, il exprime le fait que Romulus a compris la faute commise par son frère et la supériorité qui lui échoit désormais, retournant la situation établie lors de la récupération du bétail volé. Comme cela a été souligné par T. Camous, dans beaucoup de civilisations, le rire a une valeur d'affirmation de la culture (*Romulus, le rêve de Rome*, p. 97-98). Cette valeur est applicable ici. Inversement, Rémus se conduit avec une légèreté coupable, fait preuve de sottise en dévorant les *exta* réservés au dieu : on rappellera que l'explication de son nom qui le rattache au groupe de *remores*, *remorari*, connote sa *tarditas*, concept qui s'applique au domaine intellectuel tout autant que physique (*Origo Gentis Romanae*, 21, 5 : *Remum dictum a tarditate, quia talis naturae homines ab antiquis remores dicti*).

63. C'est pourquoi il ne faut pas trop forcer l'opposition, selon les termes de R. Schilling, entre l'élu Romulus et le réprouvé Rémus (voir nos remarques dans « Trois études sur Romulus : A) Rémus élu et réprouvé », dans *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, sous la direction de R. Bloch, Paris-Genève, 1980, p. 267-300). Il ne conviendrait pas de faire de Rémus un simple ennemi des dieux, qui ne mérite que d'être puni et éliminé par eux. La thématique de ceux qui s'approprient les *exta* montre que dans certains cas celui qui s'empare de la part divine en tire des conséquences positives, s'assure de la victoire (Camille lors de la prise de Véies, Octavius de Velletri dans l'épisode relaté par Suétone, *Vie d'Auguste*, 1, cas, surdéterminé, de Sulla à Tarente, mangeant le foie d'un veau offert en sacrifice sur lequel apparaissait l'image d'une couronne en or, selon Augustin, *Cité de Dieu*, 2, 24). Mais un exemple comme celui des Hirpi Sorani montre que, si les conséquences sont positives (adopter un tel comportement permet dans leur cas de vaincre la *pestilentia*), elles passent par un retour à la vie sauvage qui est celle des loups, une dérogation à ce qui est le comportement normal et licite dans une société organisée (Servius, commentaire à l'*Énéide*, 11, 785, précise que ces Hirpi doivent, à l'imitation des loups, vivre de rapines, *rapto uiuere*).

mangeant les *exta* qui relèvent du divin, rejette cette séparation, qui est à la base de la vie civilisée et que met en œuvre, d'une autre manière et au niveau de l'espace terrestre, le tracé du *pomerium*, cette limite spatiale qui causera plus tard sa mort [64]. Tout autant que celui d'Ésaü, son comportement traduit un rapport à l'alimentation qui renvoie à un stade dépassé, qui n'a plus cours dans le monde actuel où les règles de consommation de la nourriture carnée sont soigneusement codifiées et sont sorties de l'indistinction primitive, quand dieux et hommes se mêlaient à la surface de la terre.

*
* *

Ainsi la légende biblique et la légende romaine mettent toutes deux en œuvre la distinction entre leurs jumeaux, l'aîné resté à un stade primitif, le cadet qui introduit à une phase plus développée de l'histoire de l'humanité, à travers une scène où l'objet de leur confrontation touche à l'alimentation. C'est une scène importante, la seule qui soit rapportée sur leurs rapports précédant la période où leur destin divergera définitivement, avec la bénédiction paternelle donnée au seul Jacob, la fondation d'une ville concédée au seul Romulus. Déjà, à travers elle, s'exprime ce qui va se passer ensuite, la déchéance de l'aîné et le triomphe du cadet. Dans cet épisode préalable, aussi bien Ésaü qui a perdu son droit d'aînesse que Rémus qui a commis un acte sacrilège se sont disqualifiés.

La suite naturelle de l'épisode est ce qui arrive au moment où s'opère la différenciation définitive entre le frère élu et le frère réprouvé et où le plus jeune est désigné pour être celui qui mettra en place les bases du groupe, Israël et ses tribus dans un cas, la ville de Rome dans l'autre. Dans cette fonction générale, identique dans les deux traditions, on trouve d'un côté la célèbre scène de Jacob subtilisant la bénédiction paternelle, de l'autre celle non moins célèbre de la prise d'auspices lors de la fondation de l'*Vrbs*. Dans les deux cas, c'est une puissance supérieure qui décide définitivement du destin respectif des deux frères – leur père Isaac ou le dieu Jupiter maître des auspices. Dans les deux cas aussi, à ce stade, le frère évincé n'est pas totalement écarté. Isaac garde une bénédiction secondaire, maigre lot de consolation, pour son aîné privé de la bénédiction véritable, qui est unique, que son frère est parvenu à subtiliser – mais dans ce qui n'est que la conséquence inéluctable de sa sotte renonciation à son droit d'aînesse. Rémus a quand même droit à un signe : Jupiter lui envoie six oiseaux. Mais, là aussi, on peut parler de lot de consolation, puisque son cadet en a vu le double, et il les a vus après les siens [65], ce qui, en bonne procédure romaine où un second

64. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à nos articles cités n. 52. Sur la séparation par rapport à une indistinction primitive entre l'humain et le divin qu'opère le rituel de fondation, on verra nos remarques dans « L'espace consacré chez les Étrusques : réflexions sur le rituel étrusco-romain de fondation des cités », dans *Saturnia tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico,* sous la direction de X. Dupré Raventos, S. Ribichini, S. Verger, Rome, 2008, p. 27-47.

65. Il convient de considérer comme une rationalisation secondaire le fait que, chez certains auteurs, le signe vu par Rémus est présenté comme incertain (Valerius Messala Rufus, cité par Aulu-Gelle, 13, 14, 5), voire défavorable (Denys d'Halicarnasse, 1, 86, 3 – si du moins au donne un sens défavorable au fait

signe reçu après un premier annule celui qui l'a précédé [66], ne lui confère aucun droit. Toujours est-il que, dans ce premier temps où le choix entre les deux frères, l'élection de l'un et la déchéance de l'autre, est entérinée par l'autorité supérieure que représente dans un cas le père – mais celui-ci ne fait, dans une perspective religieuse, qu'exprimer le choix de Yahvé [67] –, dans l'autre le dieu suprême, l'aîné éconduit n'est pas éliminé, il a même droit à une petite reconnaissance. Son élimination ne survient que dans un second temps, l'épisode que nous avons évoqué au début, qui existe aussi bien dans la tradition juive, au moins par la version du *Livre des Jubilés* et du *Testament de Juda*, que dans la tradition romaine, où il s'élève contre son frère et se fait tuer par lui.

Assurément, il faut tenir compte de différences sensibles entre les deux histoires – et ces différences se situent dans la ligne de celles que nous avons relevées pour la scène où l'aîné, inconsidérément, pose une action à travers laquelle se dessine sa future défaite. Dans le récit romain, nous avons eu affaire, pour le premier moment, à une scène religieuse, un sacrifice. Pour le second le contexte est encore religieux : il s'agit d'une autre procédure rituelle, celle de la prise d'auspices à laquelle on devait procéder avant tout acte important, et en particulier lors d'une fondation de cité, ce qui faisait qu'elle était inaugurée, bénéficiait de la protection divine [68]. Dans la tradition juive, le premier épisode n'avait en revanche guère de connotation religieuse, le problème essentiel étant celui de l'alimentation [69]. Le second épisode, celui de la bénédiction paternelle, a sans doute une portée qui engage l'avenir, et par là si on veut d'ordre religieux puisque cette bénédiction accordée par Isaac à son fils cadet implique tout autant une garantie de la part de Iahvé pour le futur que le signe des douze vautours adressé par Jupiter à Romulus ; mais l'aspect alimentaire reste au premier plan, puisque le père demande qu'on lui serve un repas comme il les aime et que celui des jumeaux qui reçoit en retour sa bénédiction est celui qui lui a fourni le premier cette nourriture. Dans la suite de péripéties qui fait que Jacob l'emporte sur Ésaü, on retrouve le même type d'opposition nature / culture que nous avons relevé précédemment. Jacob use de ruse (et est secondé par l'élément féminin, puisque sa mère Rébecca joue un rôle actif et c'est elle qui suggère

que les oiseaux viennent de la droite, alors que le texte ne le souligne pas –, Sénèque, *De la brièveté de la vie*, 13, 8).

66. Le principe est clairement posé par Servius dans son commentaire à Virgile, *Bucoliques*, 9, 13 (*minora enim auguria maioribus cedunt, nec ullorum sunt uirium, licet priora sint*), *Énéide*, 2, 691 (*nam si dissimila sint posteriora (auspicia), soluuntur priora*), 12, 183 (*scit enim in auguriis prima posterioribus cedere*).

67. Dans le *Livre des Jubilés*, ce qui n'est pas le cas dans la Bible, l'intervention divine est explicitement formulée : c'est Yahvé qui inspire Isaac lorsqu'il fait erreur sur l'identité de Jacob (26, 16-18 : « Isaac lui dit : "Approche, mon fils, pour que je te touche et sache si tu es mon fils Ésaü ou si tu ne l'es pas." Jacob s'approcha d'Isaac son père qui le toucha et dit : "La voix est celle de Jacob, mais les mains sont celles d'Ésaü." Il ne l'identifia pas : c'était une intervention du ciel qui lui avait ôté l'esprit. »)

68. Nous ne pouvons pas dans ce cadre nous attarder sur le détail de la tradition et ses variations chez les différents auteurs qui la rapportent. Il peut y avoir une ou deux prises d'auspices et la portée en est de toute façon double, puisque la finalité est à la fois de désigner celui des deux frères qui fondera une cité et en sera le roi et de procéder ainsi à son inauguration et de déterminer le site de la cité et l'inaugurer rituellement. On pourra se reportera à la claire présentation de P. Carafa, *La leggenda di Roma*, I, p. 387-409.

69. La référence à la religion n'apparaît que par le serment que Jacob demande à son frère de lui prêter afin qu'il ne revienne pas sur la cession de son droit d'aînesse (Gn 25, 33).

à son fils préféré comment il doit agir), il fournit à son père de la viande provenant non pas de bêtes sauvages, tuées à la chasse, comme le gibier que rapportera, trop tard, son frère (et qu'Isaac avait expressément demandé [70]), mais des chevreaux de son élevage [71], qu'il lui sert en accompagnant ce régal de pain et de vin, point que nous avons déjà noté (Gn 27, 17, 25). Par l'opération de sa préparation culinaire, ce produit d'élevage sera rendu semblable au gibier que le vieil Isaac attend : le thème de la ruse se mêle à la cuisine.

Il y a un aspect gênant pour notre sensibilité dans cette histoire de ruse, ou si on veut de *mètis*, et on a bien du mal à admettre qu'un personnage qu'on ne peut que considérer comme positif se laisse aller à ce que nous qualifierions de mensonge et qui, déjà dans le texte de la *Genèse*, est présenté comme une fourberie, assumée comme telle par la mère. Cette gêne était ressentie déjà dans l'Antiquité : la réécriture du *Livre des Jubilés* a donné une image plus lisse de Jacob, gommant des traits qui pouvaient sembler scandaleux de l'épisode [72]. Mais cette ambiguïté du personnage positif qu'est le frère à qui il sera donné de fonder le groupe est tout aussi présente dans l'épisode correspondant de la tradition romaine. Il convient, de ce point de vue, d'accorder toute son importance à la variante qui ne se contente pas de relever la succession chronologique des signes envoyés aux deux jumeaux, celui, mineur et qui sera annulé par le suivant, échu à Rémus, et celui, majeur et que la règle auspiciale rend seul valable, échu à Romulus [73]. Chez Denys d'Halicarnasse (1, 86, 3-4) et comme variante chez Plutarque (*Vie de Romulus*, 9, 5 et 10, 1), Romulus se voit expressément attribuer une tromperie : avant même que les dieux n'envoient les oiseaux attendus, il fait dire à son frère qu'il a été gratifié d'auspices qui lui attribuent la victoire et c'est seulement lorsque son frère le rejoint, après avoir vu de son côté six oiseaux, qu'il reçoit le signe des douze vautours.

Cette version, attribuant un mensonge caractérisé au fondateur de l'*Vrbs*, était gênante : Denys traduit l'embarras qu'elle suscitait en soulignant la honte des messagers envoyés par Romulus à son jumeau, qui n'effectuent leur mission qu'à contrecœur, sans se presser [74]. La gêne persiste chez bien des commentateurs modernes qui ont du mal à accepter que la tromperie de

70. Gn 27, 3-4 : « Maintenant prends tes armes, ton carquois et ton arc, sors dans la campagne et tue-moi du gibier. Apprête-moi un régal comme j'aime et apporte-le-moi, que je mange, afin que mon âme te bénisse avant que je meure. »

71. Gn 27, 13-14 : « Mais sa mère lui répondit : "Je prends sur moi ta malédiction, mon fils ! Écoute-moi seulement et va me chercher les chevreaux." Il alla les chercher et les apporta à sa mère qui apprêta un régal comme son père aimait. »

72. Dans le cas de Jacob, A. Caquot note que « *Genèse*, 27, 1-41, est réécrit de manière à atténuer la fourberie de Jacob », relevant que, dans le *Livre des Jubilés*, « le verset 13 édulcore la réplique mensongère de Jacob en *Genèse*, 27, 24 » (*La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 737). Le texte initial (« Il dit : "Tu es bien mon fils Ésaü ?" et l'autre répondit : "Oui" ») devient (« Je suis ton fils ») ; de même, la chasse n'est plus expressément mentionnée : au lieu de Gn, 27, 19, « Assieds-toi et mange de ma chasse afin que ton âme me bénisse », on lit en *Jubilés*, 26, 13 : « Assieds-toi et mange de ce que j'ai attrapé pour toi, père, pour que tu me bénisses. »

73. Dans ce sens, on peut citer les présentations d'Ennius, *Annales*, 1, fr. 47, 85-89, Tite-Live, 1, 7, 1, Ovide, *Fastes*, 4, 817-818, Plutarque, *Vie de Romulus*, 9, 5, Florus, 1, 1, 6, Servius, *Commentaire à l'*Énéide, 6, 779, *Origo Gentis Romanae*, 23, 2-4.

74. Il admet cependant que les dieux aient pu guider le comportement de Romulus même dans ces circonstances : « peut-être que le dieu, tout autant que la haine, le poussait » (1, 86, 3).

Rémus par Romulus puisse appartenir aux motifs « classés » de la légende [75]. On en citera pour seul exemple l'analyse de P. Carafa dans *La leggenda di Roma* : tout en reconnaissant que « il tema dell'inganno potrebbe essere in accordo con la struttura della saga » (p. 403), il n'en estime pas moins que « sembra difficile accettare questo tratto della figura di Romolo come elemento autentico » (p. 404). Mais l'appartenance de ce motif au fonds le plus authentique de la légende nous semble d'autant plus probable qu'on ne voit pas très bien comment les Romains auraient pu introduire dans la tradition sur leur fondateur un trait aussi négatif : comme pour le fratricide, son caractère choquant est un gage de l'ancienneté du motif [76].

En tout cas, si on admet le parallèle que nous développons, l'exemple de Jacob montre qu'un comportement relevant de la ruse, de la *mètis*, de cette intelligence astucieuse qui joue avec l'ambiguïté et se situe à la limite de la fourberie, est attendu pour distinguer les deux frères en ce moment crucial. Par rapport à son frère rustre et brutal, le cadet de la légende biblique est capable d'user d'astuce et d'obtenir la bénédiction de son père. Son correspondant de la légende romaine se comporte de manière identique, en n'acceptant pas la proclamation par son frère de sa victoire après l'apparition des six vautours, mais en laissant à Jupiter le temps de lui adresser un signe supérieur. Si on accepte d'analyser, dans la ligne proposée par R. Schilling pour l'épisode préalable de la manducation des *exta* par Rémus, le sourire de Romulus qui le conclut comme traduisant la conscience que celui-ci prend du prochain renversement de la situation, on estimera que, de même que Jacob savait qu'Ésaü avait perdu son droit d'aînesse, Romulus savait que Rémus s'était disqualifié en mangeant la part, interdite à l'homme dans les conditions normales de la vie civilisée, de la victime sacrificielle que sont les *exta*. Les dieux, consultés par les auspices, ne pouvaient dès lors accorder leur appui qu'à lui et non à son frère et l'annonce prématurée de son propre succès se fondait sur une juste prescience de ce qui allait arriver. Que ce ne fût pas un mensonge, que cela ne fût pas un sacrilège contre le rite que constitue la prise d'auspices est de toute façon prouvé par la suite : loin de le punir, Jupiter lui accorde le signe attendu, allant bien au-delà de celui dont il avait fait bénéficier Rémus. Au reste, la tromperie, dans le cas de Romulus, peut apparaître moins choquante que dans celui de Jacob : à Rome, celui qui fait l'objet de l'affirmation mensongère n'est pas celui à qui il revient de déterminer celui des deux jumeaux à qui ira la promesse d'un grand destin, mais le frère aîné. Alors que dans la tradition juive, c'est Isaac, leur père commun, qui est berné par le cadet de ses deux fils, dans la tradition romaine, la tromperie de Romulus vise son aîné Rémus, non Jupiter.

De même qu'Ésaü reçoit une bénédiction mineure de la part de son père, de même Rémus n'est pas totalement oublié par les dieux. Il a droit à son

75. Nous nous référons à la distinction opérée par J. Poucet entre motifs « classés », appartenant au fonds ancien et canonique, de la tradition, et motifs « libres », qui relèvent d'innovations introduites dans le développement ultérieur de la tradition (*Les Origines de Rome, tradition et histoire*, Bruxelles, 1985, p. 236-246).

76. L'explication de H. Strasburger, *Zur Sage von der Gründung Roms*, Heidelberg, 1968, attribuant de tels motifs à des Grecs hostiles qui auraient donné forme à cette légende pour dénigrer leurs adversaires romains, et que ceux-ci auraient ensuite repris pour eux-mêmes, est difficile à admettre. Jamais les Romains n'auraient emprunté, à une date relativement tardive, un récit d'origine qui aurait eu un sens négatif.

signe, certes de portée inférieure et rendu inopérant par celui obtenu juste après par son jumeau, mais qui montre qu'il n'est pas, purement et simplement, un impie et un sacrilège qui mérite d'être châtié. Nous l'avons souligné, il ne faudrait pas le comprendre, à ce stade de l'intrigue, comme un réprouvé destiné à être immédiatement éliminé. Il s'est simplement disqualifié vis-à-vis des conditions actuelles de la vie humaine ; il s'est rendu impropre à la fondation d'une cité et même simplement à une existence dans un tel cadre. Après tout, on aurait pu imaginer que, comme dans la version biblique de la tradition sur Jacob et Ésaü, Rémus reconnaisse sa défaite et pardonne à son frère sa propre éviction et la tromperie dont il s'était servi dans l'accomplissement des destins. L'élimination violente de l'aîné évincé va certes survenir, dans la légende romaine comme dans la version du *Livre des Jubilés* et du *Testament de Juda* de l'histoire de Jacob et Ésaü, et cela sous la forme, inattendue et choquante, du fratricide. Mais, dans la ligne de l'analyse que nous suivons, elle peut être comprise, dans les deux cas, comme exprimant l'opposition entre vie sauvage, stade préculturel, et vie policée, stade culturel. C'est toujours le frère qui sera tué qui provoque son jumeau en venant l'attaquer. La version la plus autorisée de la mort de Rémus, la « tradition la plus répandue » comme la présente Tite-Live (1, 7, 2), loin des réfections complaisantes qui voulaient masquer la gravité du fait que Rome posait au début de son histoire le meurtre par son fondateur de son frère jumeau, avoue que Romulus a tué Rémus : mais c'est parce que ce dernier l'avait provoqué, en sautant par dessus la naissante muraille, récusant ainsi le clivage irrémédiable, séparant cité et monde extérieur, monde sauvage et monde civilisé, que le tracé du sillon primordial était venu opérer à la surface de la terre. Il en va de même dans la tradition juive extra-biblique ; qu'Ésaü résiste d'abord à la pression de ses fils et ne se décide que dans un second temps à marcher à la tête de leur armée contre la tour de son frère n'empêche pas que ce soit lui l'agresseur, non son jumeau.

*
* *

Ainsi, on peut envisager un parallélisme assez précis entre la tradition juive sur les deux fils jumeaux d'Isaac, si du moins on ne s'en tient pas au seul récit de la *Genèse*, et celle romaine sur les deux fils jumeaux de Rhéa Silvia. Dans ces histoires qui expriment toutes deux la fondation, dans ses structures ultérieures, du groupe humain considéré, le rôle actif est réservé non à l'aîné, mais au cadet et cette situation paradoxale est due au fait que le premier, plus ancien, est senti comme lié à un stade d'existence dépassé, préculturel, alors que le second se révèle supérieur vis-à-vis des les valeurs qui touchent à la culture, donc plus apte à une vie évoluée et civilisée [77]. Dans les deux cas, le plus âgé des deux frères finit par être éliminé par son

77. Nous doutons que ce renversement du droit d'aînesse soit explicable par une représentation biologique voulant que celui des deux jumeaux qui sort le dernier du ventre de sa mère ait été conçu le premier. Il semble que, s'il convient de départager des jumeaux, ce soit le premier-né qui l'emporte (V. Dasen, *Jumeau, jumelles dans l'Antiquité grecque et romaine*, Zurich, 2005, p. 138-139).

frère, et cela à la suite d'un enchaînement d'épisodes comparables : dans un premier temps, l'aîné perd la prééminence qui semblerait lui revenir de droit, puis, dans un second, cette supériorité du plus jeune est entérinée par l'autorité chargée de départager les deux frères – autorité en dernier ressort divine, même quand, ce qui se passe dans la tradition juive, Yahvé se sert du truchement d'Isaac pour signifier à qui va sa promesse. L'intrigue se conclut par la mort violente de l'aîné, tué par son jumeau, dont il n'a pas accepté de reconnaître la victoire et qu'il est venu attaquer dans le lieu où il s'était établi. On assiste donc à une suite de péripéties que nous pouvons schématiser par le tableau suivant :

	TRADITION JUIVE	**TRADITION ROMAINE**
ORDRE DE NAISSANCE	Ésaü aîné, Jacob cadet	Rémus aîné, Romulus cadet
DIFFÉRENCIATION DES DEUX JUMEAUX	Ésaü chasseur et brutal Jacob paisible et lié à l'élevage et l'agriculture	Rémus plus efficace que Romulus dans la période de formation dans le monde extra-urbain des bergers Romulus plus efficace vis-à-vis du monde des cités
DISQUALIFICATION DU FRÈRE AÎNÉ	Ésaü affamé vend son droit d'aînesse pour un plat de lentilles (aspect alimentaire au premier plan)	Rémus vainqueur consomme la part sacrificielle qui revient à la divinité (aspect religieux au premier plan)
CHOIX DU CADET AU LIEU DE L'AÎNÉ	En apportant le premier la nourriture qu'il demande, Jacob obtient la bénédiction de son père, Ésaü doit se contenter d'une bénédiction secondaire Jacob use de tromperie à l'égard de son père Isaac (contexte alimentaire)	Lors de la prise d'auspices Rémus aperçoit six vautours, Romulus en aperçoit douze Romulus use de tromperie à l'égard de son frère Rémus (contexte religieux)
ÉLIMINATION DE L'AÎNÉ PAR LE CADET	(*Livres des Jubilés*) Ésaü, poussé par ses fils, refuse d'accepter sa défaite Il attaque la tour où sont Jacob et ses fils avec son armée Il est tué par Jacob	 Rémus, pris de colère, refuse d'accepter sa défaite Il franchit la muraille naissante de la ville de Romulus Il est tué par Romulus

Il existe donc, à notre avis, une grande ressemblance entre la tradition qui s'est développée en Israël sur Jacob et Ésaü, surtout sous la forme qu'en représentent le *Livre des Jubilés* et le *Testament de Juda*, et celle qui à Rome relatait dans quelles circonstances s'était produite la fondation de la cité. Dans les deux cas, ce qui peut apparaître comme la constitution du groupe

humain était mis en relation non pas avec un fondateur unique, mais avec un couple de jumeaux, dont l'un, donné comme le premier-né, était marqué du côté de la nature, l'autre, donné comme le cadet, du côté de la culture. Le premier était éliminé au cours du processus de fondation, tandis que l'autre menait celle-ci à terme. On constate donc non pas une vague ressemblance générale, mais une nette analogie de structure, en même temps que des différences sensibles dans le traitement de ce qui peut apparaître comme une thématique commune : ces différences sont telles qu'on ne saurait parler de dérivation d'un modèle unique. Les deux traditions se sont bien développées indépendamment l'une de l'autre et ce qu'on peut envisager, c'est leur émergence à partir d'un fonds commun de représentations, tournant autour de la gémellité et de son application à l'histoire de l'humanité, à l'apparition de la civilisation et des divers groupes ethniques [78].

78. Bien sûr, nous ne sommes pas ici dans le cadre classique de la comparaison indo-européenne, puisque l'un des deux volets de la comparaison regarde des traditions juives. Faut-il penser qu'un fonds commun de représentations ait existé, qui aurait réuni des cultures diverses du monde méditerranéen, relevant de familles linguistiques différentes, et que cela ait permis le développement de récits parallèles comme ceux que nous avons examinés ici ? Faut-il penser qu'un tel type de récit, lié à la « révolution néolithique » s'est développé au Proche-Orient, où le processus a pris naissance, et s'est ensuite répandu ailleurs ? Si les analogies que nous avons relevées sont fondées, cela autorise à poser la question. Nous avons étudié un cas analogue (concernant Mucius Scaevola et le personnage biblique d'Éhoud le gaucher) dans *Mythe et révolution. La fabrication d'un récit : la naissance de la république à Rome*, Bruxelles, 2007, p. 46-49. La tradition sur Jacob présente un autre épisode où on peut envisager de retrouver un schème mythique connu dans le monde indo-européen (« Le combat de Jacob contre Dieu et le schème indo-européen du passage du fleuve », dans *Mélanges en l'honneur de Bernard Sergent*, sous la direction de A. Meurant, Louvain-la-Neuve, à paraître).