ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

ANNALI

DEL SEMINARIO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO

SEZIONE DI

ARCHEOLOGIA E STORIA ANTICA

II

ISTIT. UNIV. ORIENTALE
N. Inv. 4792
STUDI CLASSICI

Napoli 1980

Comitato di redazione

Ida Baldassarre, Bruno d'Agostino, Augusto Fraschetti, Emanuele Greco,
Werner Iohannowsky, Domenico Musti, Enrica Pozzi

Direttore responsabile: Bruno d'Agostino

Il volume è in distribuzione presso:

HERDER EDITRICE E LIBRERIA s.r.l.
International Book Center
Piazza Montecitorio 120
00186 ROMA (Italia)
Tel. (06)-6794628

Le abbreviazioni di riviste, ove presenti, sono quelle usate nell'*American Journal of Archaeology*

INDICE

PROTOSTORIA

P. Zancani Montuoro, Scodelle o lampade della ~~preistoria?~~ . . . . p. 1

C. Mossé, Ithaque ou la naissance de la cité . . . . . " 7

E. Greco, Frammento di cratere LG da Crotone . . . . . " 21

L. Cerchiai, La *máchaira* di Achille: alcune osservazioni a proposito della « tomba dei tori » . . . . . " 25

J. Scheid, A propos de certaines fêtes d'été — Réflexions en marge d'un livre de G. Dumézil . . . . . " 41

P. Schmitt-Pantel, Les repas au prytanée et à la tholos dans l'Athènes Classique. *Sitesis, trophè, misthos*: réflexions sur le mode de nourriture démocratique . . . . . " 55

A. Bottini, Osservazioni sulla topografia di Banzi preromana . . . " 69

E. Greco, Petelia, Vertinae e Calasarna . . . . . " 83

A. Greco Pontrandolfo, Un gruppo di tombe di un insediamento rurale del IV sec. a.C. da S. Angelo di Ogliara (Salerno) . . . . " 39

I. Rainini, Una « applique » antropomorfa dal Santuario di Mefite d'Ansanto . . . . . " 113

U. Bultrighini, I teori come istituzione politica . . . . . " 123

A. Fraschetti, I Ceriti e il « Castello Ceretano » in Diodoro (XIV 117,7 e XX 44,9) . . . . . " 147

S. Demougin, Eques: un surnom bien romain . . . . . " 157

À PROPOS DE CERTAINES FÊTES D'ÉTÉ

Réflexions en marge d'un livre de G. Dumézil

JOHN SCHEID

Dans un livre récent [1] G. Dumézil étudie un certain nombre de fêtes d'été qui font toutes partie du fonds le plus ancien de la religion romaine. L'originalité de ces analyses réside dans la volonté, clairement affirmée par l'auteur [2], de s'attacher à la pratique religieuse plus qu'à la théologie. En d'autres mots, G. Dumézil a tenté d'insérer les faits religieux dans leur contexte sociologique en rapprochent le calendrier religieux et les mythes étiologiques des activités humaines correspondantes. Cette volonté soutient surtout la première partie de l'ouvrage, intitulée « Le bon usage de la nature », que je me propose d'examiner ici: « Pour les fêtes qu'on pourrait grouper sous la rubrique ' les Travaux et les Jours ' », écrit G. Dumézil [3], « la solution est le plus souvent demandée à

Abréviations supplémentaires:

J. Bayet, 1971	= J. Bayet, *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris 1971 (= *Les « feriae cementiuae » et les indigitations dans le culte de Cérès et de Tellus*, 1950).
A. Degrassi	= A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae*, XIII 2, *Fasti et elogia*, Rome 1963.
FREA	= G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, suivi de *Dix questions romaines*, Paris 1975.
ME	= G. Dumézil, *Mythe et Epopée*, III, Paris 1973.
J. P. Vernant, 1971	= J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1971, 2.

[1] *FREA.*

[2] *FREA,* p. 9: « M'étant beaucoup occupé, depuis trente ans, de la religion romaine archaïque, ... je sentais avec un déplaisir croissant que quelque chose d'essentiel échappait à ma prise. La théologie est un grand corps d'idées, une conjointure dont il ne s'agit que de déterminer les divisions, les points singuliers, les articulations. La pratique religieuse est au contraire un *continuum* vécu qui s'adapte aux circonstances périodiques ou accidentielles, en s'appuyant certes sur la théorie sans laquelle rien n'aurait de sens, mais avec une grande souplesse dans les choix, dans les combinaisons, dans les séquences. Pour la religion publique, le principal cadre de cette pratique est le calendrier et, dans le calendrier, le tableau des fêtes fixes. Il me paraissait donc nécessaire de suivre la théologie dans sa distribution annuelle qui la met parfois mal à l'aise, la tiraille, la désarticule, mais qui n'en est pas moins sa justification et la raison de sa durée ».

[3] *FREA,* p. 12.

la seule philologie latine et ce sont les traités des agronomes qui la fournissent: il suffit de considérer les travaux qui se font ou se commencent au moment précis où les rites sont célébrés ».

Les résultats de l'enquête justifient le parti pris par l'auteur. En effet on peut désormais considérer qu'un certain nombre de mythes, pratiquement irréductibles par les méthodes traditionnelles, ont trouvé des solutions qui, même si pour le fervent autocritique qu'est G. Dumézil elles ne prétendent pas à l'éternité, constituent néanmoins un progrès définitif. Grâce à leur insertion dans le contexte vivant des « Travaux et des Jours » livré par les traités des agronomes, la signification et la fonction de ces fêtes agraires et des mythes qui y sont attachés s'éclaircissent et se présentent en outre comme un ensemble harmonieux. Mon propos, dans les pages qui suivent, n'est pas de critiquer ou de corriger les démonstrations duméziliennes qui, dans l'ensemble, me paraissent convaincantes. Je voudrais, au contraire, leur adjoindre sur le plan matériel un certain nombre d'arguments supplémentaires, et montrer quel bénéfice l'historien peut retirer de la démarche adoptée par G. Dumézil. D'autre part je tenterai de prendre un peu de recul par rapport à une lecture trop exclusivement fonctionnaliste de ces fêtes et poser quelques jalons pour la compréhension du calendrier archaïque dans son ensemble.

La première question que nous pouvons nous poser au sujet de ces fêtes paysannes d'été et d'automne est de savoir quel paysans elles concernaient. S'agissait-il de ceux de Rome et du Latium? De ceux du 7e ou 6e siècle avant J.-Chr., ou de ceux qui travaillaient la terre au cours des derniers siècles de la République et du début de l'Empire? Le recours pour les expliquer aux traités d'agronomes écrits entre les Guerres Puniques et le quatrième siècle de notre ère laisse planer une légère incertitude. Hésitation que dissipe toutefois l'appartenance de toutes ces fêtes agraires au calendrier dit de Numa: ces neuf fêtes des mois de juillet [4] et d'août [5] remontent à la fin du 7e siècle [6]. A l'origine ces fêtes concernaient donc bien évidemment Rome, et les travaux qu'elles reflètent étaient ceux du paysan du Latium, ou plus spécialement de la vallée inférieure du Tibre. Par conséquent les fêtes du calendrier numaïque peuvent témoigner directement de l'histoire écologique et économique du Latium primitif, ainsi que l'un des meilleurs connaisseurs du système de production latial, C. Ampolo, l'a tout de suite compris [7]. Sécrété par le lent travail de l'imaginaire collectif

[4] En juillet les *Lucaria* (19 et le 21), les *Neptunalia* (le 23) et les *Furrinalia* (le 25).

[5] En août, les *Portunalia* (le 17), les *Vinalia* (le 19), les *Consualia* (le 21), les *Volkanalia* (le 23), les *Opiconsiuae* (le 25) et les *Volturnalia* (le 27).

[6] Pour la datation du calendrier de Numa voir l'exposé des différentes théories par A. Kirsopp Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton 1967, pp. 207-220. Critique, voir dans *ParPass* 1977, pp. 232-233.

[7] Voir plus loin, p. 46.

des Romains, un calendrier comme le nôtre s'ordonne, pour pouvoir exister et durer, autour d'un choix d'activités humaines reflétant, c'est l'évidence même, les réalités matérielles objectives qui rythment la vie quotidienne. On a parfois tendance, par crainte d'être taxé de fonctionnalisme, à passer sous silence l'aspect immédiat du calendrier qui dans une société sans écriture n'a pu exister qu'en se greffant sur l'un des supports immuables de la mémoire sociale: le rythme toujours recommencé des « Travaux et des Jours ». La lecture ne peut s'arrêter, c'est évident, à ce plan, car le calendrier, surtout quand il se donne sous forme d'une liste écrite perçue comme une totalité, véhicule une structure complexe dont tous les éléments collaborent pour produire un sens nettement différent des occasion fonctionnelles immédiates. Toutefois, il ne faut pas oublier que si le calendrier était perçu et compris — on peut d'ailleurs se demander: par quel groupe social? — comme une totalité significative, il était aussi et surtout célébré dans la distribution annuelle des fêtes, et que par conséquent même écrit il témoigne d'une civilisation matérielle bien réelle [8].

C'est sur ce point que la démarche de G. Dumézil me paraît féconde. Posant au départ l'hypothèse qu'indépendamment de la structure théorique proprement dite du calendrier, les rites et les mythes étiologiques véhiculent un témoignage précis sur la culture matérielle contemporaine, G. Dumézil tente de découvrir par le biais de celle-ci l'occasion et donc le sens premier de certaines fêtes totalement obscures, même pour les spécialistes romains du début de notre ère.

Les fêtes étudiées datent toutefois au plus tard du VIIe siècle avant notre ère, et l'on peut s'interroger sur les sources employées: en effet, mis à part l'émissaire du Lac Albain qui date du début du IVe siècle, les documents utilisés proviennent en gros du dernier siècle de la République et du début de notre ère. Il convient donc de vérifier si des *realia* aussi « tardifs » peuvent être utilisés et correspondre à l'agriculture du Latium proto-historique, qui fournit le cadre historique de toutes ces fêtes. G. Dumézil n'a pas posé le problème en ces termes, et c'est ce que je voudrais tenter ici. Il faudra pour cela établir dans un premier temps que ces textes, tardifs par rapport aux données religieuses examinées, peuvent être utilisés pour ce voyage dans le temps, en d'autres mots que nous pouvons tabler sur une permanence à la fois des structures religieuses informant l'agriculture, et surtout des procès de production. Si tel est le cas, et si les interprétations proposées par G. Dumézil produisent un sens, s'inscrivent effectivement dans l'économie du Latium archaïque, nous obtiendrons un profit double. D'une part nous pourrons confirmer, au terme d'une démarche historique, les interprétations que G. Dumézil a proposées, puis dater, en retour, avec précision la réalité matérielle inscrite dans ces fêtes de la fin du VIIe siècle avant notre ère, ce qui ne manque pas d'intérêt si l'on considère

[8] Voir à ce propos P. Bourdieu, ' Le sens pratique ', dans ' Actes de la recherche en sciences sociales ', 1976, 1, pp. 55-56; J. Goody, *La raison pratique*, Paris 1979, pp. 40-42.

que les historiens connaissent, ou postulent, pour cette époque un certain nombre de réalités économiques dont aucune preuve datée n'a pu être apportée jusqu'à ce jour. Le calendrier religieux peut, je crois, livrer ces preuves.

Première question: pouvons-nous utiliser sans réserve les traités agronomiques de Caton, Columelle ou Palladius, pour commenter et expliquer l'environnement matériel des rites agraires archaïques? Une première observation livre déjà en partie la réponse. A tout considérer, le système productif de la Rome archaïque devait se distinguer de celui de la Rome tardo-républicaine ou impériale sur le plan des rapports de production, de la complexité de son organisation plutôt que sur celui des procès de production proprement dits [9]. Par ailleurs un examen du calendrier des travaux chez Hésiode et chez les agronomes latins suffit à prouver que les activités définissant le bon usage de la terre sont toujours restés dans leur structure identiques [10]. Cette séquence de travaux signifiants ne représente à l'évidence pas la totalité des travaux de la ferme, ni même un calendrier d'exploitation rationnel et adapté à toute circonstance, à tout lieu [11]. Choissant certaines activités aux dépens d'autres, les « Travaux et les Jours » du paysan exemplaire prouvent par leur séculaire stabilité que le déroulement saisonnier des travaux n'a, certes, pas changé quant au fond et qu'il n'y a jamais eu un clivage important entre pratique et théorie, mais également et surtout que le calendrier en tant que tel dépasse les banales activités de la ferme. Comme le travail de la terre, les conseils du calendrier ne constituent pas « un type particulier de comportement visant à produire, par des moyens techniques, des valeurs utiles au groupe: il s'agit plutôt d'une forme d'expérience et de conduite religieuse . . . [12]. Dans cette loi des champs . . . on ne peut séparer ce qui appartient à la théologie, à l'éthique et au traité d'agriculture. Ces plans sont confondus dans un même esprit de ritualisme minutieux » [13].

[9] Voir par exemple la synthèse de Cl. Nicolet sur ce point dans *Rome et la conquête du monde méditerranéen. I. Les structures de l'Italie romaine*, Paris 1977, pp. 95-116.

[10] Hes., *Op.* 448-617; Varro, *rust.*, I, 27-36; Plin., *nat.* 18, 223-320; Fab. Pictor = Varr. ap. Aug., *civ.* 4, 8 et J. Bayet, 1971, p. 184. J. Bayet (p. 194) oppose la stabilité et la régularité du cycle des travaux humains à la complexité, croissant à mesure que la science avançait, de la liste des Indigitations du cycle végétatif, du cycle des phénomènes naturels. Voir aussi R. D. White, 'Roman Agricultural writers', dans *ANRW* I, 4, 1973, pp. 488-491 et notamment p. 489 où White écrit: « From the earliest day of farming a seasonal calendar, in which the timing of particular operations is fixed by the various 'risings' or 'settings' of stars and constellations, or by the regularly recurring patterns of animal or bird behaviour, especially in their seasonal migrations, has been a necessity for the farmer. These *compendia* occupy a significant position in the surviving writers, both Greek and Roman, and cover very wide time-span, which extends from Hesiod's 'Works and Days' to the 'Opus agriculturae' of Palladius ».

[11] Citons à ce propos les efforts de Pline (*l. l.*) pour intégrer, dans sa perpective encyclopédique, les différences climatiques et régionales de l'Empire dans une structure héritée et transmise telle quelle, gardant toute sa valeur.

[12] J. P. Vernant, 1971, p. 20. Ce thème est omniprésent dans la littérature latine.

[13] J. P. Vernant, 1971, p. 19; J. Bayet, 1971, pp. 172-206.

Le calendrier numaïque reflète en partie [14] ce mode de vie défini par un certain nombre de temps forts, signifiants, restés immuablement les mêmes; on peut donc admettre que les passages correspondant aux différents temps de ce férial dans les traités des agronomes latins peuvent être utilisés pour commenter le calendrier de Numa [15].

Si nous pouvons tabler sur une permanence des structures idéologiques du calendrier des travaux, rien ne nous indique *a priori* que les conditions matérielles dans lesquelles les fêtes « numaïques » trouvent leur raison d'être, correspondaient déjà à l'agriculture des siècles postérieurs, et notamment à celle des agronomes. Nous devons donc introduire dans l'enquête un facteur historique en concentrant les regards sur l'agriculture du Latium de la période que les archéologues nomment « l'orientalisant récent ». Notons toutefois que cette enquête se propose d'être complémentaire. Il est en effet hautement probable que les modifications qui ont pu survenir sur le plan des cultures n'ont pas transformé la structure même du calendrier [16]. J'examinerai successivement les fêtes de juillet et les fêtes d'août.

1. *Les fêtes du mois de juillet.*

Mis à part les *Poplifugia* et les Nones Caprotines qui concluent en réalité un cycle de fêtes du mois juin [17], le calendrier numaïque annonce quatre fêtes pour le mois de juillet, les *Lucaria* des 19 et 21, les *Neptunalia* et les *Furrinalia* des 23 et 25, qui forment un ensemble complémentaire à tous points de vue [18].

Les *Lucaria* ont été mis en rapport par G. Dumézil [19] avec les deux aspects des « techniques d'essartage, avec ou sans *exstirpatio* ». Les fêtes célébraient, en même temps qu'une légende étiologique postérieure, l'occupation et le défrichement des clairières qui « pour l'habitat et pour la culture (ont) été certainement essentiel(s) dans le Latium primitif ». La légende du débordement du

[14] Ce n'est évidemment pas le seul thème autour duquel se construit le calendrier. Nous y trouvons également des plans cosmique, militaire, politique qui sont d'ailleurs étroitement liés au plan des travaux. Ce dernier est lui-même conjugué avec un autre niveau, complémentaire et opposé, celui de la végétation (Bayet, 1971).

[15] Le caractère profondément religieux de l'agriculture, cette expérience de la dépendance humaine à l'égard des dieux, permet de comprendre non seulement des poèmes comme les *Géorgiques*, la réforme des vieux cultes agraires, bref toute la politique « agraire » d'Auguste par exemple, mais encore le caractère nettement agricole que les religions antiques ont gardé tout au long de l'histoire. Occupation primordiale pour la plupart des Romains, certes, l'agriculture est également restée la référence idéale de l'homme pieux.

[16] Comme G. Dumézil l'écrit (*FREA*, p. 91) le vin, par exemple, a pris simplement la relève d'autres boissons enivrantes comme l'hydromel ou la cervoise, sans que pour autant la signification de la fête soit affectée.

[17] *FREA*, pp. 271-283, surtout p. 271 et 272.

[18] *FREA*, p. 53.

[19] *FREA*, pp. 42-53.

Lac Albain [20] et les prescriptions de Palladius fournissent la clef des *Neptunalia* qui concernaient « les cheminements d'eau résultant du travail de l'homme ». Et les obscurs *Furrinalia*, complémentaires des *Neptunalia* et parallèles aux seconds *Lucaria* (travaux en profondeur), patronneraient la recherche des eaux souterraines et le forage des puits [21].

Ces interprétations résolvent des problèmes irritants et sont pleinement convainquantes; elles le sont d'autant plus que, si nous replaçons les fêtes et les activités matérielles qu'elles reflétent dans leur contexte historique, nous découvrons une pertinence qui ne peut être due au seul hasard.

Ainsi les rites des *Lucaria* qui permettent d'après G. Dumézil [22] d'occuper sacrilège des morceaux de forêts, soit pour y installer des champs soit pour y construire un habitat, renvoient précisément à une technique agricole pratiquée dans le Latium archaïque. En effet dans son importante étude du système agraire proto-historique du Latium [23], C. Ampolo a proposé de mettre ces rites en rapport avec la rotation périodique des terres de culture et leur enrichissement par les cendres du bois extirpé, c'est-à-dire la technique du brûlis. Cette interprétation me paraît justifiée, car elle rend pleinement compte des opérations décrites un demi-millénaire plus tard par Columelle et Palladius [24].

Les deux fêtes suivantes (*Neptunalia* et *Furrinalia*) concernent les eaux, le contrôle des eaux de surface et du sous-sol qui commande au moment le plus propice, au lever de la Canicule quand les eaux sont basses, un certain nombre d'interventions humaines. G. Dumézil a mis les *Neptunalia* en rapport avec la maîtrise des eaux captives, qu'il conçoit surtout comme l'établissement de dérivations et de canalisations destinées à irriger les terres à l'époque de la Canicule [25].

Le rite des *umbrae* célébré le 23 juillet doit bien évidemment être mis en rapport avec le lever de la Canicule ou avec le feu qui se cache dans les

[20] *FREA*, pp. 25-31; *ME*, pp. 63-89.

[21] *FREA*, pp. 32-37.

[22] *FREA*, pp. 42-53.

[23] C. Ampolo, ' Cenni sull'ambiente naturale ', dans *La formazione della Città nel Lazio*, dans *DialAr*, nuova serie, 2, 1980, fasc. 1, p. 19.

[24] Colum. 2, 2, 8 et 11: *Nemorosi frutetosi tractus duplex cura est uel extirpandis radicitus arboribus et remouendis, uel, si rarae sint, tantum succidendis incendendisque et inarandis*. (« Pour un terrain boisé et buissonneux, il y a deux traitements: ou bien l'on arrache complètement les arbres avec leurs racines et on les enlève; ou bien, si les arbres avec leurs racines et on les enlève; ou bien, si les arbres sont clairsemés, on se borne à les couper sur pied, ou les brûle et on mélange la cendre à la terre en labourant »); Pall. 8, 1: *siluestres agri utilissime exstirpantur arboribus atque arbustis, cum luna decrescit, desectis radicibus atque combustis* (« c'est le meilleur moment pour débarrasser des arbres et des arbustes les champs forestier; on fera cette opération pendant que la lune décroît, en coupant les racines et en les brulant »). Voir pour la technique du brûlis, F. Sigaut, *L'agriculture et le feu. Rôle et place du feu dans les techniques de préparation du champ de l'ancienne agriculture européenne*, Paris 1977.

[25] *FREA*, pp. 25-31.

plantes [26], bref il symbolise les précautions qui s'imposent au paysan en juillet: maîtriser le feu céleste et le « feu dans l'eau », à la fois nécessaires et funestes à la moisson. Le double aspect de ce rite est également présent dans le mythe du débordement du lac Albain que G. Dumézil a analysé et mis en rapport avec les *Neptunalia* [27]. Après avoir souligné dans un premier temps les parallèles entre la légende irlandaise du débordement du puits de Nechtan et celle du lac Albain, G. Dumézil s'interoge, dans les « Fêtes d'été et d'automne », sur l'épisode de la division de l'eau débordée du lac Albain, « épisode qui . . . est propre (au mythe romain) et qui n'est pas nécessaire. Le sens du mythe . . . est clair: le mythe raconte en forme de calamité corrigée, comme un excès destructeur ramené à l'utile mesure, ce que les hommes souhaitent au moment où l'extrême chaleur réduit ou même suspend le cours des eaux » [28]. G. Dumézil voit la raison de ce prolongement dans les travaux hydrauliques qui occupaient les paysans à la fin juillet: Neptune, « maître par définition des cours d'eau spontanés, doit se voir confier, comme un complément normal, les cheminements d'eau résultant du travail de l'homme » [29]. L'interprétation dumézilienne me paraît élucider ce mythe complexe et illustrer parfaitement les deux aspects du rite des *Neptunalia*: se prémunir du feu céleste et contrôler le « feu dans l'eau ». Il est toutefois possible, en tenant compte de la configuration du Latium, de préciser cette analyse.

Les ingénieurs romains du mythe se trouvent devant la situation suivante: il y a excès d'eau dans le lac Albain et dans les plaines, les cultures sont menacées et il convient de capter cette eau « *ad utilitatem agri* » et de la faire ainsi disparaître. S'agit-il seulement d'irrigation? Dans le Latium et notamment dans la vallée du Tibre ce ne sont pas seulement les canaux d'irrigation qui sont nécessaires, mais aussi les canaux de drainage [30]. Le mythe des *Neptunalia* peut donc être rapproché également de la maîtrise de l'eau excédentaire, au besoin par un système hydraulique astucieux permettant de conserver des réserves d'eau pour la Canicule ou de dériver l'excédent vers des zones moins irriguées. Il est vraisemblable par ailleurs que le sens des travaux hydrauliques célébrés par les *Neptunalia* fut étendu aux canaux d'irrigation à une époque où le territoire de Rome débordait de l'humide vallée du Tibre. Quoiqu'il en soit, qu'ils aient eu pour fonction première de drainer ou d'irriguer, les ouvrages célébrés par le mythe et la fête des *Neptunalia* attestent l'existence de travaux hydrauliques à haute époque.

[26] *ME*, p. 40-41. Voir aussi K. Latte, *Römische Religiongeschichte*, p. 131, n. 3 pour la bibliographie.

[27] *ME*, pp. 21-89; *FREA*, pp. 25-31. Denys d'Halycarnasse, 12, fragment 11, précise que la calamité se produisit « autour de la Canicule ».

[28] *FREA*, pp. 25-26.

[29] *FREA*, p. 30.

[30] Voir pour une description de la configuration physique du paysage: *Civiltà del Lazio Primitivo*, Rome 1976, pp. 7-9 (L. Quilici); J. Heurgon, *Rome et la Méditerranée occidentale*, Paris 1969, pp. 82-83.

En effet, comme les Neptunalia figurent sur le soi-disant calendrier numaïque, l'activité qu'ils sacralisent date au plus tard de la fin du 7e siècle. Or ce 7e siècle voit naître sous l'impulsion des rois étrusques une agriculture nouvelle et plus rationnelle. La vigne et sans doute l'olivier furent introduits, ce qui veut dire que les terres marécageuses de la vallée tibérine ont dû être drainées suivant une technique familière aux Etrusques [31]. Etudié en Etrurie méridionale et dans le Nord du Latium [32], le système des *cuniculi* affectés au drainage ou à l'irrigation n'a pas encore pu être daté avec certitude: l'étude la plus récente [33] date les *cuniculi* au plus tard au 5e siècle avant notre ère dans la zone de Véies, et avant le 2e siècle à Ardée. Bref, jusqu'à présent la création des *cuniculi* — attestés en Etrurie et à Rome — par les Etrusques, n'était qu'une hypothèse d'historiens. Mais si nous comprenons la dérivation des eaux albaines comme une bonne repartition des eaux excédentaires, et que par conséquent les *Neptunalia* se sont greffés au départ sur cette industrie, nous tenons une preuve historique certaine de l'existence des canaux à l'époque des rois étrusques.

La dernière fête de juillet, les *Furrinalia* du 25 juillet, est liée aux *Neptunalia*: non seulement elle suit directement ceux-ci, mais suivant l'interprétation dumézilienne [34] — la première depuis plus de deux millénaires — elle patrone également le bon usage des eaux, puisqu'elle célèbre « la recherche des eaux souterraines et le forage des puits ». L'archéologie permet éventuellement de recouper l'explication de G. Dumézil. En effet les fouilles que P. Gauckler a organisées en 1908 et 1909 sur le versant Sud-Ouest du Janicule, au *Lucus Furrinae* [35], ont révélé l'existence au coeur du *lucus* d'un puits circulaire, profond de 7 mètres, qui débouche sur trois chambres souterraines captant divers affluents « qui s'y rassemblent avant de se déverser en dehors par un émissaire unique » [36]. Ce puits *in alto* ressemble si parfaitement au puits idéal décrit par les agronomes que nous pouvons nous demander s'il ne jouait pas un rôle dans le culte de Furrina, et si nous ne tenons pas ici une preuve matérielle en faveur de la reconstruction dumézilienne faite à partir du contexte religieux des *Furrinalia*, des activités paysannes décrites par les agronomes et de l'étymologie de Furrina elle-même. Cela d'autant plus que la ressemblance est frappante entre notre puits et ce puits-source que les ingénieurs romains construisirent pour enrayer la désastreuse crue du lac Albain: sur le plan technique les déductions d'eaux

[31] C. Ampolo, dans *DialAr*, nuova serie, 2, 1980, pp. 36-38.

[32] Pl. Fraccaro, 'Di alcuni antichissimi lavori idraulici di Roma e di Campagna' (1919), dans *Opuscula*, Pavie 1957, 3, 1, pp. 1-49 (avec revue critique de la bibliographie précédente); J. Judson, A. Kahane, 'Underground drainage ways in Southern Etruria and Northern Latium', *BSR* 18, 1967, pp. 74-99.

[33] Judson, Kahame, dans *BSR* 18, 1967, pp. 87-89.

[34] *FREA*, pp. 32-37.

[35] P. Gauckler, *Le sanctuaire syrien du Janicule,* Paris 1912, pp. 27-77; pp. 91-131 (*La source du Lucus Furrinae*).

[36] *Ibidem*, p. 111.

souterraines de Furrina complètent l'élimination des eaux de surface des *Neptunalia.* Optimiste, P. Gauckler date le captage des sources du Janicule de l'époque des Tarquins d'après l'épaisseur des dépôts calcaires qui le tapissent et l'habilité hydraulique légendaire des Etrusques [37]. Nous ne pouvons pas trancher: qu'il nous suffise de noter la présence troublante du puits qui suggère l'adhésion à l'hypothèse de Gauckler [38].

2. *Les fêtes du mois d'août.*

Le calendrier du Numa annonce six fêtes pour le mois d'août, les *Portunalia* (17 août), les *Vinalia* (19 août), les *Consualia* (21 août), les *Volkanalia* (23 août), les *Opiconsiuae* (25 août) et les *Volturnalia* (27 août). Parmi ces fêtes les *Consualia*, les *Volkanalia* et les *Opiconsiuae* ont un rapport certain avec les activités agraires, pour les *Vinalia*, les *Portunalia* et les *Volturnalia* les explications proposées divergent. Pourtant l'unité de cette séquence festive nous incite à rechercher une parenté fonctionnelle entre ces fêtes, de même que par exemple les trois fêtes de fin juillet font clairement référence à une fonction analogue: l'entretien des terres par les techniques du brûlis, du drainage et de la captation des eaux souterraines. Voyons d'abord quelles sont les activités sur lesquelles se greffent les trois premières fêtes. Etroitement liés [39], les *Consualia* et les *Opiconsiuae*, « concernent la constitution des réserves alimentaires (*Ops*) par la mise en dépôt (*condere*) du grain récolté. Comme les noms l'indiquent Consus préside à l'opération elle-même et semble veiller sur les dépôts, tandis que Ops, précisée en Ops Consiua, garantit l'abondance, est l'Abondance personifiée, avec une fonction sociale dont l'ampleur est exprimée sensiblement par le fait qu'elle est logée dans une chapelle spéciale de la maison du roi » [40]. Les *Volkanalia*, insérés entre les *Consualia* et les *Opiconsiuae*, sont indissociables de ceux-ci puisque d'après l'interprétation de G. Dumézil [41], ils ont « pour principal objet de prévenir les incendies, notamment l'embrasement des granges, que favorise la saison chaude » [42]. Il n'est pas impossible que les *Volkanalia* aient parallèlement évoqué pour les célébrants les brûlis des herbes sèches sur les pâturages [43]. Du 21 au 25 août les Romains célébraient par conséquent un autre aspect du « bon usage de la nature »: la préservation des récoltes par l'engran-

[37] *Ibidem*, p. 118.

[38] La tradition ne s'oppose pas à la localisation d'un sanctuaire romain sur la rive droite du Tibre à l'époque royale; situe en effet la tombe de Numa et le (ou les) sanctuaire(s) de Fors Fortuna attribué(s) à Servius Tullius.

[39] G. Dumézil, *Idées Romaines,* Paris 1969, pp. 289-304.

[40] *FREA*, p. 86.

[41] *FREA*, pp. 61-77.

[42] *FREA*, p. 61.

[43] *FREA*, pp. 65-66.

gement prudent des grains, en même temps qu'ils fêtaient à nouveau le contrôle de la bonne qualité des pâturages.

Pour les *Portunalia* le rapport avec l'économie romaine n'est pas visible *a priori.* G. Dumézil s'est résigné à présenter le dossier du dieu Portunus en révisant les interrogatives perplexes de W. Warde Fowler qui concluait: « These questions cannot be answered satisfactorily; the scraps of evidence are too few and too doubtful » [44]. Après avoir montré le rapport entre Neptune et Portunus, G. Dumézil constate toutefois qu'il n'est pas surprenant que Portunus ait eu son temple *in portu Tiberino* puisque le sens premier de *portus* ne peut être qu'« aquatique »: « passage, pont ou gué » [45]. Afin de pouvoir rendre compte de ce trait primordial de Portunus, devenu à l'époque historique le dieu des ports et des portes, G. Dumézil reprend l'hypothèse de G. Bonfante qui voyait dans le caractère aquatique du dieu des passages (par eau, dans l'eau) un vestige lexical de la civilisation palafitticole « qu'avaient pratiquée plus au Nord les ancêtres des Latins et pendant laquelle c'étaient des couloirs d'eau, avec débarcadères, qui permettaient d'entrer dans les villages et d'y circuler (*portus*) ». Je pense que l'archéologie et l'histoire nous permettent de faire l'économie de cette explication et de rendre pleinement compte de l'étymologie du nom de Portunus.

Le temple du dieu est maintenant identifié au temple ionique du Forum Boarium, situé entre la porta Flumentana et le pont Sublicius [46], et bien entendu à proximité immédiate du port. Or les archéologues situent précisément à ce point le gué qui reliait à l'époque pré- et protohistorique l'Etrurie au Latium [47]. Le voisinage du temple de Portunus avec le fameux gué (remplacé dans la suite par le premier pont) éclaire la fonction patronnée par le dieu: le passage par, dans l'eau, et même celle de la *porta* — entrée sur terre. Etant donné que c'est en ce point précis que le port de Rome s'est développé, on saisit aisément les raisons du glissement sémantique et fonctionnel postérieur de Portunus.

Par ailleurs ce passage — et plus tard le pont qui le franchissait — était

[44] *FREA*, pp. 38-39.

[45] *FREA*, p. 39.

[46] A. Degrassi, pp. 496-497; F. Coarelli, *Guida archeologica di Roma*, Milan 1974, p. 286. Il s'agit du temple que l'on attribuait autrefois à Fortuna Virilis.

[47] F. Coarelli, *ibidem*, p. 9. « L'importanza della posizione geografica di Roma, collocata nel punto ove si incrociano la via fluviale, e la via di terra che collega, tramite il guado a valle dell'Isola Tiberina, l'Etruria con il Lazio e la Campania, è troppo evidente per richiedere dettagliate spiegazioni »; F. Castagnoli, dans *Civiltà del Lazio primitivo*, Roma 1976, p. 102: « La zona dove sorse e si sviluppò Roma è costituita da un gruppo articolato di colline ... situate lungo il corso inferiore del Tevere, in un punto facilmente guadabile. Il guado del Tevere interessò probabilmente sino dalle origini il commercio del sale e del bestiame... »; A. M. Colini, ' Area sacra di Sant'Omobono. Ambiente e storia dei tempi più antichi ', dans *Lazio arcaico e mondo greco*, dans *ParPass* 1977, p. 172-173; p. 12-13; J. Le Gall, *Le Tibre. Fleuve de Rome dans l'Antiquité*, Paris 1953, p. 40-42.

essentiel à l'économie romaine. « Le gué du Tibre intéressait probablement dès les origines le commerce du sel et du bétail. Le contrôle du Tibre inférieur eut par la suite la plus grande importance dans le cadre des communications entre l'Etrurie et la Campanie. Cette position faisait de Rome un lieu de transit d'intérêt vital qui contribuait à l'affirmation de son rôle politique et favorisait le flux des importations et des influences culturelles étrusques et campaniennes » [48]. En effet c'est près du temple de Portunus qu'aboutissait la voie qui a précédé la via Aurelia (Etrurie méridionale) et la via Campana-Salaria (salines de la rive droite du Tibre) [49]. Bref les *Portunalia* peuvent être mis en relation avec le passage vital pour l'économie romaine, et le caractère économique de cette fête célébrant le bon usage des moyens de communication paraît évident.

Les *Volturnalia* posent un problème plus ardu. G. Dumézil a proposé pour Volturnus et sa fête une nouvelle explication qui s'oppose à l'interprétation habituelle. « Bien qu'homonyme d'une rivière campanienne, ' Volturnus ' n'est pas un dieu fluvial. Il est le vent redoutable qui, aux approches et au cours de la vendange, n'est pas moins fatal aux grappes que la tempête de Jupiter: c'est lui que veulent propitier les Volturnalia » [50]. Pour étayer cette hypothèse G. Dumézil convoque les textes relatifs au vent du Sud-Est, surtout un passage de Columelle qui illustre le danger que Volturnus représente pour les grappes [51]. Si tel est le cas, les *Volturnalia* sont complémentaires ainsi que G. Dumézil l'a souligné, d'un des aspects des *Vinalia*, et le caractère économique de la fête n'est pas à démontrer.

C. de Simone vient toutefois de ranimer sur des bases nouvelles une hypothèse ancienne [52]. Suivant ce savant Volturnus serait le nom donné sous les rois étrusques au *Tiberinus Pater* d'après le nom d'une *gens* étrusque. Cette conjecture est soutenue par le commentaire des *Fasti Vallenses* aux *Volturnalia: Volturno flumini sacrificium* [53], et par les récits mythologiques attestés à date plus tardive, qui font de Juturne la fille tantôt de Volturnus (Arnob,. *nat.* 3, 29). Contre cette interprétation on peut citer le fait que Tiberinus possède une autre fête, célébrée le 8 décembre *in Insula.* Toutefois rien n'empêche de supposer que le fleuve ait été honoré en deux occasions, au moment des maigres d'été et au moment des hautes eaux d'hiver. Si nous suivions C. de Simone, nous

[48] F. Castagnoli, dans *Civiltà del Lazio primitivo*, p. 102.

[49] Voir pour la via Campana, J. Scheid, *Note sur la via Campana*, dans *MélRome* 88, 1976, pp. 639-667.

[50] *FREA*, p. 78. Pour l'histoire du problème voir Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, Paris, p. 56; *FREA*, p. 82, n. 1 et 2.

[51] *FREA*, p. 78-82.

[52] C. de Simone, ' Il nome del Tevere. Contributo per la storia delle più antiche relazioni tra genti latino-italiche ed etrusche ', dans *StEtr* 44, 1975, pp. 119-157; Th. Mommsen, *CIL* I², p. 327; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Münich 1912², p. 224; Walde-Hoffmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1954, p. 831 s. v.; Fr. Altheim, *Griechische Götter im alten Rom*, Giessen 1930, pp. 8-9.

[53] A. Degrassi, p. 149.

pourrions relier les *Volturnalia* aux *Portunalia* et les interpréter comme fête de la fonction économique du fleuve, c'est-à-dire d'une voie de halage permettant d'exploiter les salines de Porto et de communiquer avec les régions de la haute vallée du Tibre (par la via Tiberina). Cette interprétation est séduisante, mais je pense qu'il est préférable devant la carence des sources de réserver notre jugement [54].

Les *Vinalia* du 19 août occupent une place particulière parmi les autres fêtes de ce mois, ainsi que R. Schilling l'a montré [55]. Les deux fêtes du vin « renouvellent chaque année, à date fixes, la consécration des vignes et du vin à Jupiter, pour renouveler périodiquement l'alliance de Jupiter avec le peuple Latin » [56]. Interprétés souvent dans un sens fonctionnel réduit, à la suite de la lecture varronienne critiquée par Pline comme devant détourner des vendanges les foudres et les orages du dieu souverain, les *Vinalia* d'août entendaient avant tout offrir à Jupiter les vendanges sur pied. *A priori* cette fête s'insère harmonieusement parmi les autres fêtes agraires du mois d'août, en complétant le tableau des principales activités économiques. Mais son contenu sémantique paraît plus riche. Mise en rapport avec le mythe des *Vinalia* et les rites de l'ouverture publique des vendanges [57], cette fête constitue un des axes d'un rituel plus complexe, couvrant toute l'année, qui définit les hommes par rapport aux dieux et notamment par rapport au dieu suprême. En effet, toutes les données concourent à montrer qu'en séparant strictement les aliments des hommes (les céréales engrangées) de ceux qui reviennent aux dieux [58] (le liquide divin qu'est le vin, assimilé au sang de la victime sacrificielle) [59], les Romains s'installent dans cette piété exemplaire qui leur donne force d'action et bonheur. Les Romains affirment leur volonté de ne pas mal user de ce liquide primordial qu'est le vin, c'est-à-dire ils le consacrent à Jupiter dès avant les vendanges pour marquer leur piété. Cette science « sacrificielle » scrupuleuse ils la démontreront à nouveau le 23 avril quand le vin sera prêt. Ainsi interprétés, les *Vinalia* confèrent aux fêtes du mois d'août une dimension supérieure: on a l'impression, en effet, que toutes ces fêtes définissent à travers leur opposition aux *Vinalia* le pieux usage de l'alimentation qui fonde l'ordre cosmique et historique.

Il ne saurait être question d'isoler ces neuf fêtes de juillet et d'août pour

[54] Il se peut même que G. Dumézil *et* C. De Simone aient raison: un glissement a pu se produire du fleuve Volturnus vers le vent Volturnus dans les régions (comme par exemple la Bétique) où le Tibre n'avait évidemment aucune fonction mais où le vent brûlant était menaçant.

[55] R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, Paris 1954, pp. 91-155, surtout pp. 124-148.

[56] R. Schilling, *ibidem*, p. 148.

[57] R. Schilling, *ibidem*, pp. 131-148.

[58] R. Schilling, *ibidem*, pp. 137-141.

[59] R. Schilling, *ibidem*, pp. 132-133; *FREA*, pp. 91-97.

formuler des conclusions générales sur les rites agraires romains. D'autres cycles festifs devraient être étudiés, comme par exemple les fêtes d'avril (*Fordicidia, Cerialia, Parilia, Vinalia et Robigalia*), d'octobre (*Meditrinalia, Fontinalia*), de décembre (*Consualia, Saturnalia* et *Opalia*) et certaines fêtes conceptives. Toutefois les cérémonies que nous avons isolées ici pour rendre compte du bonheur de certaines interprétations, présentent un caractère particulier qui permet de deviner, au-delà des occasions culturelles, une structure plus large rendant compte des associations des fêtes du calendrier. Les moissons sont achevées, le vin arrive à maturité, les troupeaux se sont déjà reproduits. Les seules préoccupations du paysan consistent à bien gérer son capital, sa richesse: engrangement après battage des produits céréaliers; drainage, irrigation, enrichissement par brûlis des terres. Certes, ces activités sont liées à cette saison non seulement par nécessité climatique (par exemple le bon fonctionnement des installations hydrauliques à l'époque de la Canicule), mais également en raison des commodités qu'offre le temps sec. Bref le moment est propice pour un cycle de fêtes qui célèbrent, représentent et consacrent « le cadre de la vie rurale et de l'insertion de l'homme dans la nature » [60]. Par delà cette somme du bon usage des instruments de production (champs drainés, irrigués, enrichis; engrangement correct; contrôle des axes économiques), définissant un aspect important du code de la terre, l'opposition marquée entre la richesse alimentaire humaine (céréales) et le vin jovien, semble définir comme dans un sacrifice les hommes par rapport aux dieux pour acquérir grâce à ce pieux partage la protection du ciel et la force d'action qui en résulte.

L'étude des fêtes de juillet et d'août révèle la fécondité des analyses de G. Dumézil. La lecture comparée du calendrier et des traités d'agronomie lui a permis de percer un certain nombre de mystères qui paraissaient insondables avant lui. Il y a si bien réussi que, situées dans leur contexte historique et écologique, les interprétations proposées non seulement recoupent les conclusions des spécialistes de l'économie romaine archaïque, mais livrent à ceux-ci des arguments bien datés en faveur d'hypothèses formulées à partir des données matérielles.

Le livre de G. Dumézil montre parallèlement que sans l'étude des activités humaines correspondantes, sans l'étude de la culture matérielle, jamais les fêtes et les divinités d'été et d'automne n'auraient pu être comprises. Est-il besoin de souligner le bénéfice que peut recueillir l'historien de la religion, quand il suit, d'après les termes de G. Dumézil, « la théologie dans sa distribution annuelle » plutôt que les articulations de la théologie qui ne peut donner que ce qu'elle renferme: bref quand il s'occupe des hommes plutôt que des dieux?

[60] *FREA*, p. 53.

FINITO DI STAMPARE NEL GIUGNO DEL MCMLXXXI
NELLO STABILIMENTO « ARTE TIPOGRAFICA » DI A. R.
VIA S. BIAGIO DEI LIBRAI - NAPOLI

ISTIT. UNIV. ORIENTALE
N. Inv. 4792
STUDI CLASSICI

ISTITUTO