

<i>ACTA CLASSICA</i> <i>UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XL–XLI.</i>	<i>2004–2005.</i>	<i>p. 37–53.</i>
--	----------------	-------------------	------------------

**« ILS RAPPORTENT À SON SUJET UNE FOULE DE RÉCITS  
EXTRAORDINAIRES » (DENYS D’HALICARNASSE, II, 60, 4)**

**REMARQUES COMPARATIVES  
SUR LA TRADITION RELATIVE À NUMA POMPILIUS**

PAR DOMINIQUE BRIQUEL

Dans sa récente synthèse sur l’histoire de Rome, T. J. Cornell se montrait – comme beaucoup – sceptique à l’égard des analyses de la tradition sur l’histoire de la Rome de la période royale proposées par G. Dumézil<sup>1</sup>. Il reconnaissait néanmoins une certaine validité à ses suggestions au moins en ce qui concerne Numa Pompilius et Tullus Hostilius : « Numa and Tullus can be convincingly interpreted as contrasting stereotypes » ; et il admettait pour ces deux rois une « functional specialisation ». Il est vrai qu’il paraît difficile de récuser au pieux Numa d’avoir été le grand spécialiste de la religion, et à son successeur le farouche Tullus le caractère de pur guerrier, les deux récits les concernant étant remplis respectivement d’instaurations de cultes et de guerres. Ce n’est certes pas le seul point que mettait en avant G. Dumézil à propos du deuxième roi de Rome : autant que par rapport au roi qui l’avait suivi, c’est par rapport à celui qui l’avait précédé – le fondateur Romulus – qu’il le définissait, en reconnaissant dans tous deux les deux aspects contrastés de la première fonction, Romulus et Numa correspondant respectivement aux dieux indiens Varuna et Mitra, le premier représentant son côté autoritaire, violent et magique, le second son aspect réglé, juridique et religieux<sup>2</sup>. Cependant, qu’on définisse ou non l’activité de Numa Pompilius comme relevant d’une première fonction qui rentrerait dans le cadre d’une conception globale du monde, l’articulant selon un schéma

<sup>1</sup> T. J. Cornell, *The Beginnings of Rome, Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars* (c. 1000–264 BC). Londres–New York 1995, p.77–79.

<sup>2</sup> Voir en dernier lieu G. Dumézil, *Mythe et épopée*, I. Paris 1968, p. 274–278, *Les dieux souverains des Indo-Européens*. Paris 1977, p. 159–166. On nous permettra de nous situer d’emblée dans une perspective « dumézilienne », sans que nous ayons à discuter du bien-fondé d’une telle méthode d’approche de la tradition romaine.

triparti, ou qu'on se contente d'en souligner le côté religieux, il est clair que le règne du successeur immédiat du *conditor* se présente comme un moment de calme et de paix assez exceptionnel dans l'histoire de l'*Urbs*, et faisant contraste avec les règnes riches en événements et en conflits aussi bien de son prédécesseur que de son successeur.

À ce titre le récit de la période où Numa occupait le trône peut sembler singulièrement monotone et peu susceptible de retenir l'attention. Les pages qui lui sont consacrées, dans nos sources fondamentales que sont Tite-Live, Denys d'Halicarnasse et Plutarque<sup>3</sup>, se ramènent à une sorte d'exposé des cultes et des sacerdoces de Rome, tous étant présentés comme l'œuvre du successeur de Romulus qui, par rapport à lui, fait figure de fondateur religieux de la cité. Il ne se passe pour ainsi dire aucun événement notable, et le seul point un peu saillant est la relation entre le roi et celle qu'il présente comme son inspiratrice divine, la nymphe Égérie. En un sens, c'est bien ce qui est attendu pour un roi « mitrien » comme Numa Pompilius : on ne s'attend pas à rencontrer sous son règne les péripéties violentes qui font habituellement le fond du récit historiographique, surtout à Rome, ces conflits à l'extérieur, troubles à l'intérieur, strictement bannis du temps du pacifique et sage successeur de Romulus. Numa étant un monarque purement mitrien, le récit est, pourrait-on dire, monocolore, et se borne à énumérer ce qui est du ressort de cette définition de l'aspect réglé et religieux de la souveraineté.

Néanmoins, cet aspect lisse et uniforme fait contraste avec ce qu'on constate pour les autres rois, sans exception. Aucun, même parmi ceux qui se laissent aussi nettement et exclusivement définir dans le cadre d'un champ fonctionnel que Numa, n'offre à la narration un récit aussi peu contrasté. Ainsi Ancus Marcius peut être, si on suit G. Dumézil, considéré comme le représentant de la troisième fonction au sein de la série des rois de la période préétrusque. Il n'empêche que, loin de se confiner à des activités de cet ordre, par exemple purement économiques, il a mené des guerres et auparavant a déjà, par rapport au pur guerrier Tullus Hostilius, marqué un retour à la religion. Cela nous a paru dû au fait que son répondant divin dans le système théologique romain exprimé par la vieille triade précapitoline, le dieu Quirinus, est non une figure strictement limitée à ce qui est du ressort de la troisième fonction – fécondité, abondance, santé, beauté –, mais est par lui-même trifonctionnel en ce que, en tant que dieu des citoyens, il exprime leur capacité à agir harmonieusement sur chacun des plans fonctionnels<sup>4</sup>. De même Romulus est, en un sens, trifonctionnel :

<sup>3</sup> Tite-Live, 1, 18–21, Denys d'Halicarnasse, 2, 58–76, Plutarque, *Vie de Numa*.

<sup>4</sup> Voir nos articles Le problème d'Ancus Marcius. *Mélanges de l'École Française de Rome (Antiquité)* 107 (1995) p.123–195 (pour Ancus Marcius), Remarques sur Quirinus. *Revue Belge de Philologie* 74 (1996) p.99–120 (pour Quirinus), Le citoyen romain, héritier du roi indo-européen,

sa geste est remplie d'épisodes qui dénotent une articulation ternaire selon ce schéma<sup>5</sup>. Là encore, cela nous a paru répondre à une considération particulière : Romulus, en tant que fondateur, a une légende qui correspond au schéma du « premier roi », tel qu'il apparaît en Iran avec Yima, mais aussi en Grèce avec Minos et Thésée, et se voit donc pourvu d'une geste qui le montre associant les trois fonctions, nécessaires à la cité qu'il va fonder, en une phase ascendante suivie d'un déclin qui est narré selon le modèle des trois fautes successives, orientées fonctionnellement<sup>6</sup>. Mais, même dans le cas de souverains pour lesquels aucune raison spécifique de ce genre n'explique qu'on ait éprouvé le besoin de les connoter sur le plan des trois fonctions, on retrouve des articulations complexes, fondées sur le schéma triparti. On le constate pour Tullus Hostilius, lui qui est tout aussi « monocolore » que Numa Pompilius, puisqu'il n'est le représentant que de la seule fonction guerrière. Il remporte trois triomphes, au cours de trois guerres successives, reproduisant ainsi une articulation fonctionnelle qui se présentait déjà pour Romulus. Il est par ailleurs confronté à une série de fautes, accomplies par d'autres que lui, qui elles aussi se laissent ordonner selon le schéma des trois fonctions<sup>7</sup>. Dans ce cas, le schème triparti, fournissant un cadre ternaire commode pour l'exposé, a servi à ordonner la présentation des faits, sans qu'il y ait lieu d'en tirer une conclusion quelconque quant à la figure du roi Tullus, qui reste un personnage de deuxième fonction. Il en va de même pour la partie de la tradition concernant les souverains de la période étrusque – les deux Tarquins et, entre les deux, Servius Tullius. Ce qui est dit de ces rois ne se laisse pas ramener, contrairement à ce qu'on avait pour leurs prédécesseurs, à une projection directe de l'idéologie des trois fonctions – selon

---

dans *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain*, Hommage à Claude Lepelley, sous la direction de H. Inglebert. Paris, 2001 (2002), p.37–47 (conception du citoyen à Rome).

<sup>5</sup> Voir nos articles *L'oiseau ominal, la louve de Mars, la truie féconde*. *Mélanges de l'École Française de Rome (Antiquité)* 88 (1976) p. 31–50 (rencontre avec trois animaux); *Les enfances de Romulus et Rémus*. *Mélanges offerts à R. Schilling*. Paris 1983, p. 55–66 (articulation du récit des enfances des jumeaux); *La triple fondation de Rome*. *Revue de l'Histoire des Religions* 189 (1976) p. 145–176 (épisodes de la fondation de la cité); *Les trois combats de Romulus*. *Ollodagos*, 10, 1, (1997) p. 117–130 (combats personnels livrés par Romulus); *Trois études sur Romulus*, dans *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, sous la direction de R. Bloch. Paris–Genève 1980, p. 267–346 (rencontre avec trois arbres, articulation des guerres victorieuses de Romulus).

<sup>6</sup> Voir D. Briquel, *Du premier roi au héros fondateur : remarques comparatives sur la légende de Romulus*, communication au colloque *Condere Urbem*, sous la direction de C. M. Ternes. Luxembourg 1991, parue dans *Études classiques*, 3, Luxembourg 1992, p.26–48.

<sup>7</sup> Voir respectivement D. Briquel, *Le règne de Tullus Hostilius et l'idéologie indo-européenne des trois fonctions*. *Revue de l'Histoire des Religions* 214 (1997) p. 5–22, et *Tullus Hostilius et le thème indo-européen des trois péchés du guerrier*, à paraître dans *Revue de l'Histoire des Religions*.

ce que les Romains, comme beaucoup d'autres peuples indo-européens, racontaient de leurs premiers rois<sup>8</sup>. On retrouve cependant des articulations trifonctionnelles. Les unes concernent des séquences de trois épisodes parallèles, qui sont distribués entre plusieurs rois de cette période : L. Gerschel en avait étudiée une, et nous avons proposé d'en envisager deux autres de ce type<sup>9</sup>. Mais on peut également estimer qu'un schéma ternaire fourni par le cadre des trois fonctions se retrouve dans le règne au moins des deux Tarquins. Le récit concernant celui de Tarquin l'Ancien présente une articulation selon trois triomphes, analogue à celle qu'offre la tradition sur Romulus et sur Tullus Hostilius : l'essentiel donc de ce qui est dit de son règne est, une fois de plus, présenté selon le cadre classique des trois fonctions – puisqu'il semble même qu'on puisse mettre en rapport avec les guerres et les triomphes du roi les œuvres édilitaires qui lui étaient attribuées<sup>10</sup>. Plus nettement encore, le règne de Tarquin le Superbe répond à ce schéma : G. Dumézil a montré qu'on y trouvait une application du thème des trois péchés ordonnés fonctionnellement<sup>11</sup>. Si bien que l'ensemble du récit le concernant apparaît modelé sur une structure trifonctionnelle, selon un motif connu, débouchant sur l'élimination d'un être qui s'est rendu coupable de trois fautes orientées successivement selon une des trois fonctions<sup>12</sup>. Le seul roi pour lequel aucune articulation de ce genre ne se laisse, apparemment, appréhender serait Servius Tullius. Mais on retrouve au moins dans son cas des éléments qui, ailleurs, font appel à une structure trifonctionnelle : trois triomphes lui sont attribués, mais sans que rien de précis nous soit rap-

<sup>8</sup> Voir sur les premiers rois iraniens, S. Wikander, Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde. La Nouvelle Clio, 1–2 (1949–1950) p.310–329, spéc. p.317–321, les premiers rois scandinaves, G. Dumézil, Mythe et épopée, I. Paris 1968, p. 264–267, les premiers rois arméniens, S. Ahyon, Les débuts de l'histoire d'Arménie et les trois fonctions indo-européennes. Revue de l'Histoire des Religions 199 (1982) p. 251–271, ceux d'Orchomène, F. Vian, La triade des rois d'Orchomène, dans Hommages à G. Dumézil. Bruxelles 1960, p. 215–260.

<sup>9</sup> L. Gerschel, Structures augurales et tripartition fonctionnelle dans la pensée de l'ancienne Rome. Journal de Psychologie 45 (1952) p. 45–77, D. Briquel, Les Tarquins de Rome et les trois fonctions de l'idéologie indo-européenne : 2) Désirs humains et volonté divine, 3) Famille des Tarquins et lignage des Atrides. Revue de l'Histoire des Religions 215 (1998) p. 419–450.

<sup>10</sup> Les Tarquins de Rome et les trois fonctions de l'idéologie indo-européenne : 1) Tarquin l'Ancien et le dieu Vulcain. Revue de l'Histoire des Religions 215 (1998) p. 369–395.

<sup>11</sup> G. Dumézil, Heur et malheur du guerrier, 2<sup>ème</sup> éd. Paris 1985, p. 105–114.

<sup>12</sup> Les exemples sont nombreux. On peut évoquer Héraklès en Grèce, Starcatherus dans le monde germanique (G. Dumézil, Heur et malheur du guerrier, 1<sup>ère</sup> édition. Paris 1969, p. 89–96 et p. 77–88, Mythe et épopée, II. Paris 1971, p. 109–132 et p. 25–58, Heur et malheur du guerrier, 2<sup>ème</sup> édition, p. 97–105), l'indien Sisupala (G. Dumézil, Mythe et épopée, II. p. 59–95), l'ossète Soslan et le gallois Gwynn (G. Dumézil, Heur et malheur du guerrier, 2<sup>ème</sup> édition, p.115–126), ou encore le grand héros indien Rama (D. Dubuisson, Trois thèses sur le Ramayana. Annales ESC, 1979, p. 464–489, et La légende royale dans l'Inde ancienne, Rama et le Ramayana. Paris 1986).

porté à leur sujet dans les textes, très rapides, qui les évoquent. Plus fondamentalement, il apparaît comme un second Romulus – et il peut de ce fait être considéré comme un nouveau « premier roi », ce qui se traduit, dans les conceptions indo-européennes, par un caractère trifonctionnel<sup>13</sup>. Quoi qu'il en soit de ce dernier cas, on constate qu'il est au moins presque constant que la narration des règnes des rois de Rome fasse apparaître une structure tripartie. Il faut sans doute moins voir là l'effet d'une idéologie consciente que le résultat du fait que le schéma des trois fonctions était susceptible d'ordonner facilement le récit et que, dans les stades pré littéraires où s'est formée la tradition, ce mode d'exposition et de présentation commode fournissait un cadre tout trouvé à ce qu'on souhaitait dire du passé le plus ancien<sup>14</sup>, lorsque le schéma rigoureux de l'annalistique n'était pas là pour imposer une mise en ordre d'un autre type, rigoureusement chronologique et fondée sur la succession, année après année, des couples consulaires.

Mais il peut dès lors sembler surprenant que Numa Pompilius fasse exception à la règle, et que, dans son cas, on ne retrouve rien, si on lit Tite-Live, Denys d'Halicarnasse ou Plutarque, qui évoque un schéma trifonctionnel<sup>15</sup>. On ne peut certes pas s'attendre à ce qu'il mène des guerres, remplissant ainsi ce qui serait de l'ordre de la deuxième fonction. Mais le cadre triparti est suffisamment souple pour s'adapter à des situations très différentes, par exemple pour permettre d'examiner, à travers cette grille, ce qui serait de l'ordre d'une des fonctions en particulier. Tullus Hostilius est un pur guerrier, un personnage relevant strictement du deuxième niveau personnel. Le schéma des trois fonctions autorise néanmoins à présenter, sous les trois orientations qu'il permet, des phénomènes qui, tous, relèvent de la guerre : on le retrouve à travers les trois conflits qu'il mène et les trois triomphes qui les concluent<sup>16</sup>, ou les trois

<sup>13</sup> Sur le caractère de premier roi de Servius Tullius, G. Capdeville, *Servius Tullius et le mythe du premier roi*, dans *Mythe et politique*, sous la direction de F. Jouan et A. Motte. Liège 1989 (Paris 1990), p. 45–74.

<sup>14</sup> Pour une réflexion générale sur la question, J. Poucet, *Les origines de Rome, tradition et histoire*. Bruxelles 1985, p. 171–179; Georges Dumézil et l'histoire des origines et des premiers siècles de Rome. Actes du colloque international « *Eliade-Dumézil* », sous la direction de C. M. Ternes. Luxembourg 1988, p. 27–49; *Les rois de Rome, tradition et histoire*. Bruxelles 2000, p. 371–449.

<sup>15</sup> On rencontre à son propos, mais indirectement, une articulation trifonctionnelle : comme l'a montré R. Verdière, Calpus, fils de Numa, et la tripartition fonctionnelle dans la société indo-européenne. *L'Antiquité Classique* 34 (1965) p. 425–431, les quatre fils que lui attribue la tradition se répartissent sur les trois fonctions de l'idéologie tripartie.

<sup>16</sup> Voir D. Briquel, *Le règne de Tullus Hostilius et l'idéologie indo-européenne des trois fonctions*. *Revue de l'Histoire des Religions* 214 (1997) p. 5–22 : la guerre contre Albe est remplie d'épisodes qui appartiennent à la vieille mythologie guerrière (combat du troisième contre l'adversaire triple, avec Horace et les Curiaces, difficile réintégration du combattant après la ba-

comportements fautifs à l'égard de ce qui concerne la guerre, dans son déroulement et ses suites, qu'évoque la tradition relative à son règne<sup>17</sup>. On pourrait donc estimer que ce cadre est susceptible d'avoir joué, aussi, dans le cas de cet autre spécialiste d'une fonction, de cet autre personnage unifonctionnel qu'est Numa Pompilius : on aurait pu, pour Numa également, articuler le récit en ayant recours à cette structuration ternaire<sup>18</sup>.

Nous nous heurtons néanmoins, dans le cas du successeur de Romulus, au fait que, comme nous l'avons signalé, le récit est terne, ne présente pas vraiment d'événements qui pourraient donner prise à un exposé de cet ordre. Ce ne sont pas les énumérations de cultes, ou les autres mesures attribuées au roi que nous rapportent nos sources qui permettent d'envisager une telle sériation. En quelque sorte, à la différence de ceux de tous les autres souverains, le règne de Numa ne se présente même pas comme un véritable récit, qu'il serait loisible d'analyser comme on peut le faire pour les six autres rois. Néanmoins, faut-il s'en tenir à ce constat négatif ? Cette absence d'épaisseur de la tradition ne tient-elle pas à un choix de nos sources ? Car Denys d'Halicarnasse déclare, à propos de Numa, que les Romains « rapportent à son sujet une foule de récits extraordinaires » – avant d'exposer la manière dont, selon ses dires grâce à l'intervention miraculeuse d'Égérie, le roi aurait somptueusement traité ses compatriotes venus banqueter chez lui. On le voit, ce récit joue sur le registre du merveilleux. Et c'est à des récits de ce genre que fait allusion Plutarque lorsqu'il parle de « contes absurdes » concernant le deuxième roi de Rome, en

---

taille, avec le meurtre de sa sœur par le héros victorieux), mais peut être considérée comme élément de première fonction dans la mesure où elle porte sur la souveraineté du Latium ; la guerre contre les Fidénates, où il n'y a que des détails d'ordre militaire et pour laquelle il est fait état de mercenaires, purs soldats, qui viennent appuyer Fidènes dans sa guerre contre Rome sans engagement officiel de leurs propres cités, fournit l'élément de deuxième fonction ; la guerre contre les Sabins, enfin, peut être tenue pour l'élément de troisième fonction : elle est déclenchée à cause d'incidents survenus au marché du Forum Feroniae et le traité qui sera conclu après la victoire de Rome privilégie les clauses économiques.

<sup>17</sup> Voir *D. Briquel*, Tullus Hostilius et le thème indo-européen des trois péchés du guerrier, à paraître dans *Revue de l'Histoire des Religions*. Lors de la rentrée dans la cité et donc de sa réintégration dans le corps civique, Horace tue sa sœur : cette faute relève du domaine de Quirinus, dieu qui patronne à Rome les citoyens ; on a donc là un aspect de troisième fonction, au moins d'un point de vue romain. Tullus Hostilius, trahissant au cours d'une bataille les Romains qui sont ses alliés, commet une faute contre la morale guerrière, donc de deuxième fonction. Après la destruction d'Albe, les cultes albains ont été négligés par les Albains transférés à Rome : cela montre la nécessité, à la suite d'une guerre et d'une victoire, d'intégrer dans la religion nationale les dieux des ennemis : nous sommes dans le domaine de la première fonction – mais toujours en contexte guerrier.

<sup>18</sup> Cette singularité, dans l'ensemble de la tradition, du récit concernant Numa Pompilius nous avait été signalée oralement par *Bernard Sergent*, que nous remercions pour ses remarques.

commençant par rapporter la même anecdote, puis en racontant la manière dont le roi s'était joué successivement de Picus et de Faunus puis de Jupiter lui-même pour instituer le rituel de procuration des foudres<sup>19</sup>. Bien évidemment, de telles histoires pouvaient sembler ridicules aux yeux d'historiens sérieux – et il est significatif que Tite-Live n'en fasse pas état. Ils pouvaient très bien choisir de ne pas les rapporter – comme l'auteur padouan semble avoir fait –, ou de le faire avec réticence, en affichant leur scepticisme – comme l'ont fait Denys et Plutarque –, et préférer concentrer leur exposé sur les inaugurations de temples ou les créations de sacerdoces. Mais on peut se demander si, en n'accordant pas d'attention à ces histoires, ils ne sont pas, par là même, passés à côté de ce qui était la trame narrative du règne de Numa Pompilius, et fait disparaître ce à travers quoi une structuration trifonctionnelle – si jamais celle-ci a existé – est susceptible de s'être manifestée.

\*\*\*

Le miracle que narre Denys d'Halicarnasse (*Antiquités romaines*, 2, 60, 5–7), comme exemple de ces « récits extraordinaires » qui circulaient à Rome sur le compte de Numa Pompilius est présenté chez lui sans qu'il s'engage clairement sur le fait de savoir s'il s'agissait, à ses yeux, d'une supercherie ou non. Il raconte en tout cas que, pour convaincre les Romains qui étaient sceptiques quant à ses relations avec la nymphe Égérie qui lui aurait dispensé ses conseils, il en avait invité un grand nombre à sa table. Il leur aurait d'abord montré l'austérité de son intérieur, où rien ne permettait de recevoir de nombreux convives, puis les aurait convoqués pour le repas le soir même. Mais le soir tout était transformé : le banquet était apprêté avec des lits somptueux et des tables chargées des mets les plus variés et les plus exquis. Les Romains en auraient conclu que c'était l'effet de l'intervention de sa divine compagne. Chez Plutarque – qui range, nous l'avons vu, cette histoire au nombre des absurdités et, même s'il ne le dit pas explicitement, laisse entendre que Numa a pu tromper ses concitoyens, « si dociles et si émerveillés qu'ils acceptaient pour vrais des contes absurdes » – la présentation diffère quelque peu (*Vie de Numa*, 15, 2) : Numa commence par recevoir un grand nombre de convives et leur sert, dans de la pauvre vaisselle, un repas des plus ordinaires. Puis il leur montre sa maison pleine de vases de luxe et avec des tables couvertes de mets abondants et variés, en leur laissant entendre que cela est l'œuvre d'Égérie qui venait d'arriver.

---

<sup>19</sup> Voir respectivement Denys d'Halicarnasse, 2, 60, 5–7, et Plutarque, *Vie de Numa*, 15, 2.

Nos deux témoins, Denys et Plutarque, sont sceptiques : mais il est remarquable qu'ils ne présentent pas expressément l'affaire comme une ruse de Numa, l'effet de la volonté de convaincre ses concitoyens de la réalité de ses liens avec la nymphe, qui est pourtant généralement expliquée par les auteurs qui en parlent comme une invention, destinée à persuader le peuple de se conformer aux nouvelles règles fixées par le roi, afin de leur donner une garantie divine<sup>20</sup>. C'est sans doute le signe qu'ils rapportent une tradition, à laquelle eux-mêmes ne croient pas, mais qui faisait partie de ce qu'on relatait du deuxième roi de Rome dans ces « récits merveilleux » qu'évoque Denys d'Halicarnasse<sup>21</sup>. L'histoire appartient donc, selon toute probabilité, à une tradition populaire ancienne.

Si on l'analyse dans son contenu, on notera qu'elle met en présence le roi et cette Égérie, qui est au départ une antique divinité latine de l'accouchement<sup>22</sup> et qui, partant, était considérée comme dotée d'un pouvoir prophétique<sup>23</sup>, et capable de révéler aux hommes ce qu'il fallait faire. Elle était honorée non seulement dans le bois sacré de la Diane de Nemi, à Aricie, mais aussi à Rome même, où une source portait son nom dans le bois sacré des Camènes<sup>24</sup>. Si on fait intervenir ici les catégories fonctionnelles, nous sommes clairement dans le

<sup>20</sup> P. ex. Tite-Live, 1, 19, 4–5 : « Mais il voulait éviter que l'absence de souci quant à des menaces extérieures ne portât à la licence des hommes que la crainte de l'ennemi et la discipline militaire avaient jusque-là maintenus. C'est pourquoi il voulut avant tout faire naître dans les cœurs la crainte des dieux, ce qui était le procédé le plus efficace pour la foule inculte et grossière de cette époque. Or on ne pouvait la faire pénétrer dans les âmes sans avoir recours à quelque prodige. Aussi feint-il d'avoir des entretiens nocturnes avec la déesse Égérie. « C'était sur ses conseils, dit-il, qu'il instituait les cérémonies qui devaient le plus agréer aux dieux et leur donnait à chacun d'eux des prêtres spécialement affectés ». Dans le même sens, Denys d'Halicarnasse, 2, 61 ; Plutarque, qui discute longuement ce point dans *Vie de Numa*, 4, n'écarter pas totalement l'idée d'une relation réelle entre le roi et la nymphe, mais admet que des auteurs, « dont l'opinion ne manque pas de poids », estiment que ce genre d'histoires, à propos de Numa, Lycurgue, Minos, Zaleucos, Zoroastre, est un moyen qu'ont trouvé ces législateurs de convaincre une foule ignorante. Les entretiens de Numa et d'Égérie étaient déjà évoqués dans Cicéron, *Lois*, 1, 4, comme exemple de fable.

<sup>21</sup> Denys d'Halicarnasse, 2, 60, 4, parlant de λόγους ... πολλούς καὶ θαυμαστούς et employant le terme μυθολογοῦσιν.

<sup>22</sup> Le nom est formé sur *egere*, faire sortir, comme les Anciens l'avaient relevé (Paul-Festus, 67 L : *Egeriae nymphae sacrificabant pregnantas quod eam putabant facile conceptum alvo egere*).

<sup>23</sup> Sur le lien entre les deux aspects, L. L. Tels de Jong, Sur quelques divinités de la naissance et de la prophétie. Leyde 1959.

<sup>24</sup> Sur le culte d'Égérie (lié à une source) dans le bois de Nemi, entre autres, Strabon, 5, 3, 12 (239), Ovide, *Fastes*, 3, 261. Sur la source du bois des Camènes à Rome, Tite-Live, 1, 21, 3. Ovide pose une relation directe entre les deux lieux de culte en racontant qu'Égérie, après la mort du roi, se serait retirée dans le bois de Nemi où elle se serait laissée mourir de chagrin, se transformant en une source (*Métamorphoses*, 15, 478–551). Données dans G. Dumézil, *Religion romaine archaïque*. Paris 1966, p. 397, 399.



domaine de la troisième fonction. Cela est en accord avec le type d'intervention miraculeuse qui est prêtée à la nymphe : si elle n'agit pas cette fois comme inspiratrice du roi ni ne manifeste ses liens avec la fécondité féminine, elle provoque un miracle de type alimentaire, pour lequel sont soulignés l'abondance de nourriture et le luxe, autres domaines classiques de ce niveau fonctionnel. On peut donc définir cette anecdote comme témoignant de l'appui apporté à Numa par une divinité féminine, de troisième fonction, se traduisant par un miracle, lui aussi de troisième fonction. Elle engage d'autre part les relations du roi avec les Romains : elle concerne donc le peuple romain. Cela encore regarde ce niveau fonctionnel, non seulement par le fait que les Romains bénéficient d'un festin, mais parce qu'à Rome, spécifiquement, ce niveau est patronné par Quirinus, dieu des citoyens, qui veille donc à la cohésion du peuple. Si une analyse fonctionnelle de l'épisode est à envisager, il convient de le définir comme étant de troisième fonction : mais une telle analyse ne peut être valide que dans une perspective différentielle, où cette histoire serait opposée à d'autres, concernant les autres niveaux fonctionnels. Ce qui oblige à rechercher si la tradition permet de fournir également les indispensables termes de première et de deuxième fonction.

\*\*\*

Immédiatement après avoir raconté l'épisode que nous venons d'examiner afin d'illustrer les « contes absurdes » circulant au sujet de Numa, Plutarque évoque une autre histoire, beaucoup plus célèbre, qui est pour lui « le comble de l'absurdité » : la légende selon laquelle le roi aurait appris de Jupiter lui-même les rites nécessaires à la procuration des foudres et, dans une discussion digne d'un marchandage de maquignon, en prenant chaque fois le roi des dieux au mot, serait parvenu à obtenir du dieu qu'il accepte de se contenter d'une tête qui fût d'oignon, et non d'homme, d'une offrande humaine qui se limitât à des cheveux, d'une victime vivante, qui fût un petit poisson au lieu d'être un être humain<sup>25</sup>. L'auteur grec, il est vrai, a d'abord commencé par présenter comme une version alternative la capture de Faunus et Picus, qui, dans son exposé, lui auraient eux-mêmes expliqué comment il fallait s'y prendre pour expier les foudres. Mais, comme il le dit rapidement dans sa seconde version, celle faisant intervenir Jupiter, l'épisode de Faunus et Picus n'est qu'un préalable à la conversation avec le dieu suprême : c'est par les incantations que lui ont apprises les deux dieux du monde sauvage que le roi peut faire descendre du ciel Jupiter,

---

<sup>25</sup> Plutarque, *Vie de Numa*, 15, 3–10.

qui tirera de là son épithète d'Elicius, expliquée à partir de *elicere*, faire venir. C'est ce que confirment les autres sources à ce sujet : Ovide, qui dans les *Fastes* raconte longuement l'épisode, et, avant lui, l'annaliste Valerius Antias dont le récit nous a été conservé par le chrétien Arnobe – trop heureux de citer une histoire où les dieux païens pouvaient apparaître ridicules<sup>26</sup>.

L'épisode reste immotivé chez Plutarque, et ne l'est guère chez Valerius Antias qui disait simplement que Numa était désireux d'apprendre l'art de procurer les foudres, sans justifier par des raisons précises ce désir. Seul Ovide donne une motivation plausible : le Latium aurait été frappé par une pluie d'éclairs qui manifestaient bien évidemment la colère de Jupiter – et rendaient nécessaire de déterminer quelle était la conduite à tenir dans de telles circonstances. Sur le conseil d'Égérie – dont l'intervention dans l'épisode est signalée par l'ensemble de nos sources, sous des formes d'ailleurs diverses<sup>27</sup> –, le roi s'empare des deux divinités des bois et du monde extra-civilisé que sont Faunus et Picus. On a là le thème de la capture du devin, qui était déjà mis en œuvre dans l'*Odyssée* pour l'épisode de Ménélas et Protée, qui prend ici une forme, marquant l'opposition entre nature et culture, qui rappelle celle qu'il revêt dans l'épisode de Silène et du roi Midas<sup>28</sup> : les deux dieux, habitués à la boisson naturelle qu'est l'eau, se laissent attirer par le vin que le roi a placé près de la source où ils allaient boire, s'enivrent et s'endorment. Numa peut alors les enchaîner – chez Valerius Antias avec l'aide de douze « jeunes gens en état de pureté rituelle » et chez Plutarque en dépit des métamorphoses auxquelles les dieux se livrent, à la manière de Protée – et apprendre d'eux ce qu'il voulait savoir : le moyen d'évoquer (*elicere*) le dieu suprême. Suit la conversation entre le roi et le dieu, avec les interventions astucieuses de Numa, qui arrive à établir

<sup>26</sup> Valerius Antias, chez Arnobe, 5, 1, Ovide, *Fastes*, 3, 285–348.

<sup>27</sup> Valerius Antias et Ovide font intervenir Égérie pour la capture de Picus et Faunus, Plutarque pour les réponses astucieuses données à Jupiter.

<sup>28</sup> Sur le thème de la capture du devin, voir J. Heurgon, *La vie quotidienne chez les Étrusques*, Paris, 1961, p. 64 (à propos de la capture de Cacus par les frères Vibenna qui apparaît sur un miroir étrusque). Pour les origines mythiques du motif, D. Briquel, « Vieux de la Mer grec et Descendant des Eaux indo-européen », dans *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, 2, *D'Héraklès à Poséidon, mythologie et proto-histoire*, sous la direction de R. Bloch, Paris–Genève, 1985, p. 141–158. Le modèle de base est la capture de Protée par Ménélas dans *Odyssée*, 4, 351–572, mais on le retrouve pour Héraklès et Nérée (Phérécyde, dans scholie à Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, 4, 1396 = Fr Gr Hist 3 F 16a, Apollodore, *Bibliothèque*, 2, 5, 11), Dionysos et Glaucos (Athénée, 7, 296), Persée et les trois Grées (Phérécyde, *id.*, 4, 1515, Apollodore, 2, 4, 2), le roi Midas et Silène (Hérodote, 8, 138), Ulyse, avec ou sans Diomède, et le devin troyen Hélénos (Sophocle, *Philoctète*, 604–609, Dictys de Crète, 4, 18) ; en Italie, on peut évoquer les Romains et le vieil haruspice étrusque au siège de Véies (Cicéron, *De la divination*, 1, 100, 2, 33, Tite-Live, 5, 15–17, Denys d'Halicarnasse, 12, frag. 11–13, Plutarque, *Vie de Camille*, 3–4, Zonaras, 7, 20) et la création virgilienne d'Aristée et Protée (*Géorgiques*, 4, 317–529).

un rite de procuration des foudres d'où tout aspect de sacrifice humain est banni, en dépit de ce qui aurait été l'exigence initiale de Jupiter.

Le détail de cet épisode haut en couleurs, où éclate à plein l'intelligence et la ruse de Numa, capable d'imposer ses vues au roi des dieux en personne, ne nous importe pas directement ici. Mais nous pouvons en retenir les caractéristiques fonctionnelles : vis-à-vis de l'idéologie tripartite, il semble qu'on se trouve cette fois dans le domaine de la première fonction. L'ensemble de l'histoire tourne autour d'une crise fulguratoire, qui met en jeu le dieu maître de la foudre, qui est, à Rome, le dieu suprême Jupiter<sup>29</sup>, et elle aboutit à la mise en place d'un rituel religieux, le rite destiné à procurer les foudres. D'un autre point de vue, le roi Numa est cette fois confronté à des dieux – Picus et Faunus d'abord, puis ensuite et surtout Jupiter, le roi des dieux –, alors que dans l'épisode du banquet miraculeux, ses interlocuteurs étaient plutôt les Romains. Et ses qualités d'intelligence – qualité de première fonction – sont mises en valeur. C'est pourquoi, en dépit de la complexité de l'épisode, qui s'articule sur deux rencontres divines, avec des dieux très différents – Picus et Faunus, qui vivent sur terre, dans le monde sauvage, puis Jupiter, qu'il faut faire descendre du ciel où il siège –, et des nombreux motifs qu'il met en jeu – thème de la capture du devin, opposition nature/culture, éventuellement motif de la métamorphose dans la partie concernant les deux divinités agrestes, jeu sur les mots et assaut de subtilité dans la discussion avec Jupiter –, une définition globale de l'épisode comme relevant de la première fonction semble possible. Bien sûr, on a affaire à une création originale de la tradition romaine, mêlant des éléments de provenances diverses – références à des divinités et rites nationaux, motifs d'origine grecque. Il n'est pas moins vrai qu'elle s'inscrit dans une perspective qui, par contraste avec l'histoire que nous avons examinée précédemment, peut être considérée comme relevant du premier niveau fonctionnel. Elle constituerait donc l'élément de première fonction de l'hypothétique série que nous recherchons.

\*\*\*

Après avoir évoqué ces deux histoires, Plutarque s'en tient là dans son évocation des « fables ridicules » qui couraient sur le roi Numa<sup>30</sup>. Mais, si on cherche ailleurs dans la *Vie de Numa*, on trouve un épisode qui, bien qu'il emploie à son propos les termes θαυμάσιον λόγον qui rappellent l'expression λόγους θαυ-

---

<sup>29</sup> On sait que Rome et la Grèce s'accordent sur ce point, en confiant la foudre à Jupiter et Zeus, alors que dans le monde indien et germanique, elle est du ressort de la divinité principale de deuxième fonction, Indra ou Thor.

<sup>30</sup> L'expression, qui reprend les « contes absurdes » de *Vie de Numa*, 15, 1, figure en 15, 11.

μαστούς par lequel Denys d'Halicarnasse désignait le premier des deux récits que nous avons examinés précédemment<sup>31</sup>, n'a pas suscité de critiques de la part de l'auteur de Chéronée, alors qu'il fait apparaître un miracle qui aurait pu tout aussi bien motiver ses railleries : l'histoire de l'ancile tombé du ciel<sup>32</sup>. Pourtant cette nouvelle anecdote aurait pu être accueillie avec le même scepticisme. On le constate chez Tite-Live. Déjà pour l'épisode précédent, l'emploi chez cet auteur de l'expression *ad ea elicienda ex mentibus diuinis*, alors qu'il affirme que le roi a eu recours au procédé, moins difficile à admettre pour des Romains, des augures pour savoir comment il convenait de procurer les foudres, montre qu'il n'ignore pas la tradition rapportée par Valerius Antias, Ovide, Plutarque, mais la passe volontairement sous silence<sup>33</sup>. Cette fois encore, la précision, à propos des anciles, qu'il s'agit de boucliers célestes (*caelestia arma*), incompréhensible dans le contexte<sup>34</sup>, est la preuve qu'il connaît la version faisant appel à un miracle, mais choisit de taire cette histoire qui heurte son esprit rationaliste. Cette absurdité à peine moins grande n'a pas empêché que cette nouvelle anecdote figure, outre chez Plutarque, non seulement chez Ovide, mais aussi chez Denys d'Halicarnasse qui, comme Tite-Live, avait préféré ne pas rapporter l'histoire de la capture de Picus et Faunus et de l'entretien entre Numa et Jupiter<sup>35</sup>. Il est vrai que l'historien d'Halicarnasse atténue le miracle en disant qu'on avait trouvé un ancile dans le palais du roi Numa, alors qu'il était d'une forme inconnue et qu'on n'avait vu personne l'apporter, et qu'on avait conclu de cela qu'il devait avoir été envoyé par la divinité. Mais la

<sup>31</sup> Comparer Plutarque, *Vie de Numa*, 13, 2, et Denys d'Halicarnasse, 2, 60, 4.

<sup>32</sup> Voir *Vie de Numa*, 13.

<sup>33</sup> Tite-Live, 1, 20, 7 : *nec caelestes modo caerimonias (curavit) sed iusta quoque funebria placandosque manes ut idem pontifex edoceret, quaeque prodigia fulminibus aliove quo visu missa susciperentur atque curarentur. Ad ea elicienda ex mentibus divinis Ioui Elicio aram in Aventino dicavit deumque consuluit auguriis, quae suscipienda essent* (il veilla à ce que le même pontife donnât son avis non seulement en ce qui concernait le culte des dieux d'en haut, mais aussi sur les rites funéraires, sur la procédure à suivre pour apaiser les mânes des défunts, ainsi que sur ce qu'il fallait considérer comme des signes adressés par les dieux au moyen de la foudre ou quelque autre phénomène et sur la façon de les conjurer. Pour arracher ces renseignements aux esprits divins, Numa consacra à Jupiter Elicius un autel sur l'Aventin et consulta le dieu par des augures sur les signes qu'il fallait prendre en considération).

<sup>34</sup> Tite-Live, 1, 20, 4 : *Salios item duodecim Marti Gradiuo legit, tunicaeque pictae insigne dedit et super tunicam aeneum pectori tegumen caelestiaque arma, quae ancilia appellantur, ferre ac per urbem ire canentes carmina cum tripudiis solemnique saltatu iussit* (il choisit également douze saliens en l'honneur de Mars Gradivus et leur donna comme tenue distinctive une tunique brodée et, par-dessus leur tunique, une plaque de bronze qui leur couvrait la poitrine. Il les chargea de porter les boucliers célestes qu'on appelle les anciles, et de parcourir la ville en chantant des hymnes accompagnés de mouvements particuliers et de danses sacrées).

<sup>35</sup> Denys d'Halicarnasse, 2, 71, 1–2, Ovide, *Fastes*, 3, 349–392.

forme primitive de la légende, nouvel exemple de « fable ridicule », était assurément, comme cela figure chez Ovide et Plutarque, que le bouclier était tombé du ciel.

Les circonstances de l'événement ne sont pas les mêmes chez les deux auteurs. Ovide rattache l'histoire à celle que nous avons examinée précédemment, qui en constitue, dans les *Fastes*, un épisode préalable, rapporté, comme la légende de l'ancile, à propos de la procession armée des saliens. Pour le poète, Jupiter, admiratif devant l'à-propos de Numa qui lui a imposé une interprétation anodine des rites de procuration des foudres, veut le récompenser en gratifiant sa cité d'un « gage d'empire », un de ces talismans à travers lesquels les dieux garantissent leur protection à la cité fondée par Romulus<sup>36</sup>. Il l'a déclaré à Numa en le quittant, et cela se produit le lendemain, devant le peuple romain assemblé qui attendait le signe promis et se demandait s'il devait prendre au sérieux cette promesse divine que lui avait annoncée son roi. Mais il n'est pas sûr que cette corrélation entre les deux épisodes soit ancienne : les autres sources présentent l'histoire de l'ancile comme un événement isolé. Et on ne voit pas très bien pourquoi Jupiter se serait senti tenu de récompenser Numa, après son entretien avec lui, autrement qu'en lui accordant ce qu'il lui demandait, la maîtrise de la procuration des foudres. Aussi nous semble-t-il préférable de considérer cette liaison comme secondaire, et d'estimer, comme chez Denys d'Halicarnasse et Plutarque, qu'il s'agit de deux épisodes indépendants. Alors que l'apparition de l'ancile est immotivée dans les *Antiquités romaines*, l'auteur de la *Vie de Numa* fait état d'une crise provoquée par une épidémie. La *pestilentia* est sans doute un motif banal, signifiant que la « paix des dieux » est rompue et permettant d'introduire une mesure d'ordre religieux – qui en l'occurrence vient des dieux, lesquels se manifestent, dans ces circonstances critiques, par le signe positif qu'ils envoient, ce qui se traduit bientôt par la cessation de la maladie. Mais une justification de ce genre est probablement préférable à celle mise en avant par Ovide : un indice de l'ancienneté de la présentation de Plutarque peut au reste être trouvé dans le fait qu'il date l'événement (« il était dans la huitième année de son règne, lorsqu'une maladie du genre de la peste, qui courait à travers l'Italie, vint aussi ravager la ville de Rome »). Nous ne pouvons pas dire à quoi correspond cette chronologie, qui reste isolée dans ce qui nous est dit du règne de Numa : mais cela paraît indiquer que l'auteur procède, de quelque manière, d'un historien, qui insérerait l'épisode d'une manière précise dans la vie de ce roi, et sans que la moindre connexion soit évoquée avec l'épisode asso-

---

<sup>36</sup> Sur cette question, voir A. Dubourdieu, *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*. Rome 1989, p. 454–469, et nos remarques dans 18–19 mars 210 av. J.-C., le Forum brûle : un épisode méconnu de la deuxième guerre punique. Paris 2002, p. 50–57; cf. ACD 37 (2001) p. 19–38.

ciant Numa à Jupiter, lequel semble avoir été rapporté à une autre crise, fulguratoire.

Quoi qu'il en soit de ce point, secondaire, on notera que cette histoire, outre qu'elle a encore une fois, au moins chez Plutarque, donné lieu à une intervention d'Égérie<sup>37</sup>, met en relief, comme la précédente, l'intelligence rusée du roi. Il imagine – et cela, chez Denys d'Halicarnasse et Ovide, sans que cela soit rapporté à son inspiratrice – la ruse qui consiste à faire reproduire en onze exemplaires le bouclier tombé du ciel, afin que des personnes mal intentionnées, ne sachant pas quel est l'ancile véritable, ne puissent s'en emparer et privent ainsi la ville de la protection divine qu'il lui assure. Mais surtout, elle met en jeu une riche et ancienne matière mythique, avec la figure de Mamurius Veturius, l'habile artisan qui parvient à fabriquer les onze nouveaux anciles exactement semblables au premier. Outre que Mamurius est ce « vieux de mars », dont la fête, aux ides du mois qui marquait le début de l'année officielle, donnait lieu à un cortège où on menait à travers la ville et frappait de baguettes un personnage le représentant, ce qui rentre dans les rituels d'expulsion de la « vieille année »<sup>38</sup>, il a concentré sur lui toute une mythologie liée à la fois à l'artisanat et au temps qui a été étudiée jadis par G. Dumézil<sup>39</sup>. Il est en effet possible de rapprocher Mamurius Veturius, réussissant, alors que tous les autres forgerons ont échoué, à fabriquer onze boucliers identiques au premier, d'une part, en Inde, des trois artisans mythiques, les Rbhu, qui, en compétition avec le dieu Tvsatr, réalisent quatre coupes semblables à partir de la coupe unique de ce dieu, d'autre part, dans le monde germanique, des « Elfes noirs », qui l'emportent dans un concours analogue sur deux nains, dont une des réalisations est l'anneau Draupnir d'Odinn, qui a la propriété de produire, tous les neuf jours, huit anneaux égaux à lui. Sous des affabulations qui diffèrent dans le détail – ainsi on ne retrouve pas, en dehors de Rome, le thème du talisman tombé du ciel, qui en revanche apparaît dans la légende des objets sacrés des Scythes<sup>40</sup> –, on a affaire à un ensemble de traditions liées à des artisans mythiques, et qui font intervenir les articulations du temps : car si les douze boucliers du « vieux de mars » sont en rapport avec les douze mois de l'année, les coupes

---

<sup>37</sup> Dans *Vie de Numa*, 13, 2–5, le sens du signe (et la nécessité de fabriquer onze boucliers semblables) est rapporté à la nymphe. L'histoire justifie aussi la consécration de l'endroit où le bouclier serait tombé du ciel, et de la source qui s'y trouvait, qui sera celle où les vestales iront désormais puiser l'eau nécessaire à leurs opérations sacrées.

<sup>38</sup> Voir Servius, commentaire à l'*Énéide*, 7, 188, Jean le Lydien, *Des mois*, 4, 36.

<sup>39</sup> G. Dumézil, *Tarpeia*. Paris 1947, p. 207–246.

<sup>40</sup> Voir Hérodote, 4, 5–7 (G. Dumézil, *Mythe et épopée*, 1, Paris 1968, p. 446–447). Ceux-ci forment une série trifonctionnelle, comme les trois objets produits par les Rbhu, ou par les nains rivaux des Elfes.

des Rbhu le sont avec le rythme des saisons indiennes, comme les neuf anneaux de la légende germanique avec une semaine novendiale bien attestée dans ce secteur.

Néanmoins, par-delà ces liens avec l'activité artisanale et avec le temps, la légende des anciles et de Mamurius Veturius a des connotations de deuxième fonction. Si le nom Mamurius – apparenté à celui du dieu Mars, et surtout à sa forme osque Mamers – n'est guère probant, puisqu'il pourrait ne renvoyer qu'au mois qui porte ce nom dans le calendrier, il n'est évidemment pas anodin que le talisman tombé du ciel soit, précisément, un bouclier, et donc une arme<sup>41</sup>. Et le récit débouche sur l'institution des saliens, ces prêtres qui, munis de ces anciles et d'autres pièces d'équipement militaire, ouvrent et ferment rituellement la saison guerrière par leurs danses armées<sup>42</sup>. En outre, dans le récit, l'intelligence rusée du roi est mise à contribution pour contrer une menace, celle du dommage que d'éventuels ennemis de l'*Urbs*, ou simplement des voleurs malveillants, pourraient lui causer en la privant de ce « talisman d'empire ». Ce qui s'est passé en 211 av. J.-C. lorsqu'on a cru, au cours de la deuxième guerre punique, que des adversaires de Rome avaient voulu anéantir les *pignora imperii* sur lesquels elle fondait sa croyance dans les promesses de grandeur que les divinités lui avaient faites, montre avec quelle acuité cette crainte pouvait naître dans des périodes de crise<sup>43</sup>. Il y a là une allusion à un danger, à une agression, qui est absente des autres récits et qui, elle aussi, caractérise celui-ci dans un sens qui, en termes fonctionnels, serait de deuxième fonction. Ainsi, cet épisode, tout aussi composite et complexe dans sa formation que celui de l'instauration des rites de procuration des foudres, n'en présente pas moins, dans son orientation générale, un aspect qui relève du deuxième niveau fonctionnel. Nous pourrions donc avoir là le terme de deuxième fonctionnel de la série que nous envisageons.

\*\*\*

Les trois anecdotes que nous avons examinées sont assez différentes. Ainsi, dans deux cas, on voit intervenir directement des divinités – Égérie dans la lé-

---

<sup>41</sup> Dans le récit d'Ovide, c'est Jupiter qui envoie le bouclier aux Romains. Mais les autres textes ne mentionnent pas le dieu, et il vaut mieux penser à un don divin, non défini quant à son origine exacte. En tout cas, la nature martiale de l'objet ne suffit pas à assurer que le dieu Mars soit l'auteur de ce don.

<sup>42</sup> Sur la confrérie, *L. Gerschel*, Saliens de Mars et Saliens de Quirinus. *Revue de l'Histoire des Religions* 138 (1950) p. 145-151.

<sup>43</sup> Voir notre étude 18-19 mars 210 av. J.-C., le Forum brûle : un épisode méconnu de la deuxième guerre punique. Paris 2002.

gende du repas merveilleux, Jupiter, et déjà auparavant Picus et Faunus, dans l'histoire de l'instauration du rite de procuration des foudres, alors que, dans la tradition sur les anciles des saliens, le roi n'est pas directement en contact avec un dieu<sup>44</sup>. Et encore, dans les deux cas où Numa rencontre des êtres divins, la situation est-elle tout autre : Picus et Faunus, puis Jupiter viennent contraints et forcés, alors que la nymphe est la compagne habituelle du roi, qui vient de son plein gré. D'autre part, les récits concernant les rites relatifs aux foudres et les anciles sont beaucoup plus circonstanciés que l'histoire du banquet surabondant, et intègrent des éléments importants dont on peut rapporter l'origine à des données mythologiques d'origines diverses, par rapport auxquelles l'anecdote des Romains invités par Numa à un festin peut paraître bien pauvre. Il est donc indéniable qu'on a affaire à des traditions hétérogènes.

Il n'empêche qu'elles se trouvent toutes trois réunies dans ce que les Romains racontaient du règne de leur roi Numa. Ce sont même, dans ce qui nous est parvenu au sujet du successeur de Romulus, les seules données sortant du strict exposé des mesures religieuses ou autres prises par ce souverain que la tradition nous livre. Ce pourrait être là l'effet du hasard, et on pourrait après tout estimer que, comme l'affirmait Denys d'Halicarnasse et en dépit de la tendance de l'auteur à donner une extension générale à ses affirmations qui est loin d'être toujours vérifiable dans les faits<sup>45</sup>, il existait au sujet de Numa « une foule de récits extraordinaires » dont la plupart ne nous sont pas parvenus, ce qui ôterait toute légitimité à la mise en série de ces trois anecdotes. Cependant, dans la mesure où ce qui est dit des autres rois fait attendre aussi dans le cas de Numa une présentation qui soit fondée, comme pour les autres souverains, sur le procédé commode de la mise en série de trois épisodes fonctionnels, il nous semble tout autant admissible que ces trois histoires, pour lesquelles paradoxalement le discrédit dont elles ont fait l'objet de la part des historiens, qui, à l'instar de Plutarque, les rangeaient au nombre des « contes absurdes » et des « fables ridicules », est un gage d'appartenance au fonds ancien de la tradition, aient constitué, ensemble, une présentation de la geste de ce roi, faisant appel, une fois de plus, à une mise en séquence fonctionnelle. On serait dans le cas de la juxtaposition d'épisodes indépendants, et non vraiment intégrés dans le récit annalistique, comme il en existe d'autres – par exemple pour les trois histoires

---

<sup>44</sup> Nous ne pensons pas que le rôle prêté à Jupiter chez Ovide réponde à une donnée primitive de la tradition.

<sup>45</sup> Par exemple, il semble que le pluriel indiquant les Gellii, les Calpurnii par lequel Denys désigne ses sources en 1, 7, 3, soit une pure extrapolation de sa part, vu qu'on ne connaît qu'un Gellius et qu'un Calpurnius qui aient été des historiens ; il en va de même pour les « nombreux autres auteurs » qui auraient adopté les vues de Caton et de Sempronius Tuditanus sur les Aborigènes, auxquelles il se rallie, qu'il évoque en 1, 11, 1 puis 1, 13, 2.



de présages favorables que des ennemis de Rome essaient de détourner à leur profit, qu'avait jadis étudiées L. Gerschel, ou pour les trois épisodes d'opposition malvenue de rois à des résistances venues des dieux, que nous avons cru nous-même pouvoir repérer dans l'histoire des Tarquins<sup>46</sup>. Cette fois, on aurait imaginé trois histoires merveilleuses, mettant le souverain religieux qu'était Numa Pompilius en rapport avec des manifestations des dieux distribuées sur chacun des plans fonctionnels. Dans le cas également de ce roi apparemment sans histoire, les Romains auraient trouvé le moyen d'étoffer sa geste en imaginant des anecdotes illustrant son caractère propre – en l'occurrence celui d'être la figure répondant à l'aspect « mitrien » de la première fonction – par des exemples tirés de chacun des trois plans fonctionnels.

---

<sup>46</sup> Voir *L. Gerschel*, Structures augurales et tripartition fonctionnelle dans la pensée de l'ancienne Rome. *Journal de Psychologie* 45 (1952) p. 45–77; *D. Briquel*, Les Tarquins de Rome et les trois fonctions de l'idéologie indo-européenne : 2) Désirs humains et volonté divine. *Revue de l'Histoire des Religions* 215 (1998) p. 419–437.