HAL
open science

Interregnum. Le partage du corps souverain et la naissance de la Libera Res Publica.

Laurent Gohary

To cite this version:

Laurent Gohary. Interregnum. Le partage du corps souverain et la naissance de la Libera Res Publica.. Histoire. Université Paris-Sorbonne - Paris IV, 2010. Français. NNT : . tel-00720013

HAL Id: tel-00720013

https://theses.hal.science/tel-00720013

Submitted on 23 Jul 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE I – Mondes anciens et médiévaux

T H È S E
pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

Discipline/ Spécialité : Histoire des civilisations de l'Antiquité

Présentée et soutenue par :

Laurent GOHARY

le : **6 novembre 2010**

INTERREGNVM

Le partage du corps souverain et la naissance de la *Libera Res Publica*

Sous la direction de :

Monsieur François Hinard	Professeur, Université Paris-Sorbonne
Monsieur Alban Baudou	Professeur, Université Laval
Monsieur Jean-Louis Ferrary	Professeur, École Pratique des Hautes Études

JURY :

Madame Janick Auberger	Professeur, Université du Québec à Montréal
Monsieur Dominique Briquel	Professeur, Université Paris-Sorbonne
Monsieur Charles Guittard	Professeur, Université Paris X - Nanterre
Monsieur Louis Painchaud	Professeur, Université Laval

Résumé

Les institutions de la République romaine (509-27 av. J.-C.) prévoyaient théoriquement que les magistratures électives et annuelles ne devaient jamais être vacantes. Ce principe juridique fondamental avait pour conséquence une continuité dans la détention du pouvoir exécutif qui reposait sur le *ius*, les *auspicia* et l'*imperium*. Cependant, il arriva à maintes reprises que les magistratures supérieures – consulat, tribunat militaire à pouvoir consulaire – fussent suspendues en raison soit d'entrave à la tenue des comices électoraux soit de scrupules religieux entraînant l'expiation rituelle et la *renouatio auspiciorum*. La légitimité et la légalité de la solution à la vacance du pouvoir exécutif reposait alors sur les *patres auctores*, détenteurs de l'*auspicia patrum*. Le rite de l'*interregnum*, procédure juridique archaïque, était l'émanation la plus claire de cette *auctoritas patrum*, apanage exclusif des sénateurs patriciens. Les vénérables pères, descendants des plus illustres familles de Rome, étaient les seuls à même de remédier à la vacance des magistratures par ce rite qui remontait, d'après la tradition, à l'époque royale latino-sabine et renvoyait au mythe bien connu du démembrement et de l'apothéose de Romulus. Le partage du corps souverain constitue à ce titre un symbole fondamental pour la représentation de l'*auctoritas patrum* et de la magistrature républicaine dont il serait peut-être vain de rechercher l'historicité. L'objet de cette étude est donc d'analyser la fort ancienne institution de l'*interregnum* qui, comme bien d'autres, était caractérisée par un passage progressif du sacral au juridique. Le droit public prévoit dans tout système institutionnel des recours d'exception révélant la représentation psychologique du pouvoir souverain. Rome n'échappe pas à la règle voire même elle put, d'une certaine façon, l'inventer.

Résumé en anglais

The institutions of the Roman Republic (509-27 B.C.) were made to ensure, in theory, that electives and annuals magistracies must never be vacant. This fundamental juridical rule had as consequence an absolute continuity in the detention of the executive power which was based on *ius*, *auspicia* and *imperium*. However, it occurred several times that the supreme magistracies – consulate, military tribunate with consular power – were suspended because either of hindrance to the holding of consular elections or religious misgiving leading to ritual expiation and *renouatio auspiciorum*. The legitimacy and the legality of the solution to the vacancy of the executive power then relied on the *patres auctores*, holders of the *auspicia patrum*, exclusive privilege of the patrician senators. The venerable fathers, heirs of Rome's most illustrious families, were the only ones to be able to put an end to the vacancy of the magistracies by using the ritual called *interregnum* which appeared, according to the roman tradition, during the royal latine-sabine period and were connected to the famous myth of the dismemberment and the apotheosis of Romulus. The partition of the king's embodiment constitute, as such, a fundamental symbol of the representation of *auctoritas patrum* and of the republican magistracy of which it should be vain to search any historicity. The purpose of this study is thus to analyse the very old institution of the *interregnum* which, as many, was characterised by the progressive transformation from the sacred to the juridical. In every institutional system, the public law makes provision for exception recourses revealing the psychological representation of the sovereign power. Rome is not an exception to the rule; the city could even, in a certain manner, have invented it.

À la mémoire du regretté François Hinard

Avant-Propos

C'est à François Hinard qu'iront, en premier lieu, mes pensées. *Il rettore magnifico*, comme l'avait nommé un jour A. Carandini, nous a quitté il y a maintenant près de deux ans. Ce fut sous ses auspices que je débutais cette recherche qui me tenait à cœur. Mon regret serait qu'il n'ait pas eu le loisir de lire ce modeste travail et dont le raisonnement par l'absurde lui aurait assurément fait mesurer l'influence qu'il eût sur ses élèves. Le goût de l'astuce presque espiègle, des paradoxes de l'esprit humain et, surtout, de l'anthropologie juridique auront su faire naître un intérêt pour l'histoire des institutions et des mentalités de Rome. Je n'ai pas eu la chance, hélas, de lui raconter qu'il y a près de quinze années, un tout jeune étudiant a appris en lisant sa biographie de Sylla, un jour de mai place de la Sorbonne, qu'il ne fallait pas se fier toujours aux sources et moins encore à la mauvaise réputation.

C'est tout aussi naturellement que mes pensées iront vers Monsieur Alban Baudou qui eut l'extrême bienveillance d'accepter de me diriger, de me soutenir tout au long de ces années et de me gratifier de son amitié. Par dessus tout, il sut m'enseigner qu'il n'est pas de savoir sans transmission. Il sut soulever de nombreux points fondamentaux dans ma recherche tant par ses conseils que par ses objections. Sa fine connaissance de la rhétorique, sa modestie et ses enseignements me furent précieux jusque dans des domaines qui dépassent toutes les disciplines.

Il me tient également vivement à cœur de remercier Monsieur Jean-Louis Ferrary d'avoir eu la générosité de me diriger. Ses conseils me furent extrêmement précieux pour comprendre l'esprit et les mécanismes des institutions de Rome. Il sut me guider avec une clairvoyance et une efficacité redoutables en pointant les problèmes tout en me guidant vers leur compréhension. Il sut également me transmettre, sans le savoir, une passion pour Cicéron dont la lecture inlassable m'a apporté de modestes réflexions sur la philosophie du droit.

Mes remerciements iront également à Monsieur Louis Painchaud qui a généreusement accepté d'examiner ce travail. Ses enseignements sur l'anthropologie et ses encouragements intellectuels m'auront conduit vers une approche socio-anthropologique et, je le souhaite, quelque peu novatrice pour l'Histoire de Rome.

Je tiens à témoigner ma reconnaissance à Madame Janick Auberger, à Messieurs Dominique Briquel et à Charles Guittard pour avoir tous trois accepté de me faire l'honneur d'être présents dans mon jury de thèse. Le comparatisme m'a conduit sur le chemin enrichissant, à tous points de vue, de la Grèce et je tenais, à ce titre, à exprimer ma reconnaissance à Madame Auberger pour sa présence. La première leçon fondamentale pour tout antiquisant est, je crois, de ne pas séparer Rome de la Grèce, pas plus que de l'Étrurie. Mon intérêt, d'ailleurs, pour cette fascinante civilisation débuta par la lecture des travaux de Monsieur Jacques Heurgon qui fut le maître de mes maîtres. Mon intérêt fut plus encore ravivé par ceux de Monsieur Dominique Briquel que j'eus plaisir à lire comme tant d'autres. Je tiens également à remercier Monsieur Charles Guittard d'avoir accepté d'examiner cette recherche qui doit beaucoup à ses travaux.

Le fameux *Last but not least* s'appliquerait à chacun de mes proches qui surent m'encourager et me soutenir tout au long de ces années. Je tiens à remercier de leur présence mes amis, ma famille, mes élèves et étudiants ainsi que celle qui fut présente à mes côtés dans l'achèvement de ce travail et de manière inconditionnelle.

Table des matières

Résumé.....i
Résumé en anglais ii
Table des matières v
Introduction.....1
I. *INTERREGNVM*.....21
A. Conditions pour être désigné interroi.....21
B. Procédure initiale. 33
C. Tenue des comices électoraux. 45
D. De l'usage raisonné des institutions.....76
II. *AVSPICIA*.....94
A. *Interregnum* et *auctoritas patrum*.....94
B. *Auspicia ad patres redeunt.* 114
C. *Auspicia* et *augurium.* 126
D. *Religio* et *superstitio.* 143
III. *SACER* 158
A. Langage, mythe, symbole et psychisme. 160
B. Épistémologie des sciences humaines et psychanalyse. 173
C. L'ambivalence du concept de *sacer*.....202
IV. *IANVS PATER* 220
A. L'ambivalent Janus, dieu des auspices ? 220
B. *Ianus Pater* : simple *initiator* ou roi sacré ? 233
C. Le dieu Janus et la symbolique guerrière de son sanctuaire. 249
D. Les prêtres saliens et le dieu Janus. 254
E. Le *rex sacrorum.*.....264
F. Introduction de Jupiter dans le panthéon Romain 281
V. *REGIFVGIVM*.....297
A. *Ad Kalendas Graecas* ?.....298
B. *Februus* et les rites d'expiation.....319
C. Le mythe du *Regifugium* et les cinq jours.....324
D. Les *Saturnalia*, le *Regifugium* et le sacrifice de la Royauté. 346
VI. *ΔΙΑΣΠΑΡΑΓΜΟΣ* 364
A. Le meurtre du père : du démembrement à l'apothéose.....364
B. Paternité et filiation divine.....377
C. Un égal partage du corps du roi. 382
D. L'*interregnum* : du sacral au politique. 394
E. L'investiture sacrale de l'*interrex.*.....421
Épilogue étymologique 437
Conclusion 438
PROSOPOGRAPHIE DES INTERROIS.....446
Sp. Lucretius Tricipitinus *(1)*.....446
A. Sempronius Atratinus *(2)*.....448
Sp. Larcius Flavus *(3)*.....448
C. Aemilius Mamercus *(4)*.....449
P.Valerius Publicola (ou Poplicola) Volusi *(5)* 450

Titus Quinctius (Capitolinus) Barbatus *(6)*.....451
L. Papirius Mugillanus *(7)*.....452
Q. Fabius Vibulanus *(8)*.....453
L. Valerius Potitus *(9)*.....453
Q. Servilius Fidenas *(10)*.....454
M. Furius Camillus *(11)*.....455
P. Cornelius Scipio *(12)*.....456
M. Manlius Capitolinus *(13)*.....457
Ser. Sulpicius Camerinus *(14)*.....459
Q. Servilius Ahala *(15)*.....459
M. Fabius Ambustus *(16)*.....460
Cn. Manlius Capitolinus Imperiosus *(17)*.....461
C. Fabius Ambustus *(18)*.....462
C. Sulpicius Peticus *(19)*.....462
L. Aemilius Mamercinus Privernas *(20)*.....463
L. Cornelius Scipio *(21)*.....464
M. Valerius Maximus Corvus *(22)*.....464
M. Fabius (Ambustus ou Dorsuo) *(23)*.....466
Q. Fabius Maximus Rullianus *(24)*.....467
Ap. Claudius Caecus *(25)*.....469
P. Sulpicius Saverrio *(26)*.....471
L. Postumius Megellus *(27)*.....472
Q. Fabius Maximus Verrucosus (Cunctator) *(28)*.....472
C. Claudius Centho *(29)*.....476
P. Cornelius (Scipio) Asina *(30)*.....477
L. Aemilius Paulus *(31)*.....477
L. Valerius Flaccus *(32)*.....479
Ap. Claudius Pulcher *(33)*.....481
M. Valerius Messala (Niger) *(34)*.....482
Q. Caecilius Metellus Pius Scipio Nasica *(35)*.....483
M. Aemilius Lepidus *(36)*.....485
Ser. Sulpicius Rufus *(37)*.....487
Bibliographie.....491
INDEX.....539

Introduction

Lege ducendum est iuris exordium. Ea est enim naturae uis ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula[1]

La théorie philosophique était fort ancienne et se perdait, peut-on croire, dans les incertitudes du VIe siècle : trois formes de régimes – monarchie, aristocratie et démocratie – se succédaient inévitablement en un cycle naturel mû par des considérations morales. Cicéron, dans son traité *De Re Publica*[2], développait cette pensée bien connue des Anciens. Il citait ainsi Polybe[3], lequel reprenait là l'élaboration platonicienne[4], elle-même attribuée en partie à la figure aussi incertaine qu'intrigante de Pythagore.

L'histoire même de Rome aurait aisément, pour l'Orateur, fait office d'*exemplum* d'*ἀνακύκλωσις* ; une monarchie, fondée par Romulus, fut pervertie et devint progressivement une tyrannie sous les rois étrusques. Puis vint, écrivaient les tributaires de l'annalistique, un libérateur, L. Iunius Brutus, qui chassa le dernier tyran, Tarquin le Superbe, en 509 avant notre ère. La *Libera Res Publica* aurait ainsi été fondée dans ses institutions dominées, primitivement, par les *patres*, et, moins de cinq siècles plus tard, s'ouvrait l'ère des démagogues et des « hommes providentiels ». Ainsi le concevait Cicéron lorsqu'il écrivit son traité, éloge de cette *libertas cum dignitate* qui faisait la grandeur de cette République, alors à l'agonie. Quelques décennies suffirent pour qu'un homme, proclamé Auguste en 27 avant notre ère, confisquât la République. Le cycle se refermait ainsi. Néanmoins la pensée exprimée par Cicéron était quelque peu plus nuancée et, certains le penseraient, sublimée : Rome avait établi à force de conflits une « constitution

---

[1] Cic., *Leg.*, I, 6-19 : « C'est donc de la notion de loi qu'il faut faire sortir l'origine du droit : car c'est elle qui est la force de la nature, l'esprit et la conscience de l'homme prudent, la norme du droit et du non-droit » [Trad. G. de Plinval].
[2] Cic., *Rep.*, II, 25, 45.
[3] Polyb., *Hist*., VI, 11-42.
[4] Plat., *Pol*, 291 a-303b.

mixte », pensait-il à l'instar de Polybe[5], une constitution idéale en ce qu'elle consacrait un parfait équilibre entre monarchie, aristocratie et démocratie, tout du moins lorsque le cours régulier des institutions n'interrogeait pas les livres des haruspices étrusques et leurs rites archaïques issus de ces temps où la *libertas* n'existait pas véritablement. Toutefois, l'histoire de la République ne fut pas semblable à l'idéal du *Songe de Scipion* et la constance des institutions fut à maintes reprises interrompue par la fortune des crises politiques dont des vacances des magistratures régulières résultèrent systématiquement.

Or que savons-nous vraiment de ces périodes ? À partir de ces situations de suspension des auspices des magistrats[6], impliquant sans doute l'intervention du *mos maiorum*, pourrions-nous circonscrire les origines du *ius* ?

Libertas et *Res Publica* étaient une seule et même chose dans l'esprit de Cicéron. Pour défendre ce système, le « meilleur qui soit », il prête ces propos, s'inscrivant dans l'éloge de la démocratie, à Scipion : … *nulla alia in ciuitate, nisi in qua populi potestas summa est, ullum domicilium libertas habet*[7]. Néanmoins, dans son traité *De Legibus*, il précise : *Sed ego… tamen ita libertatem istam largior populo, ut auctoritate et ualeant et utantur boni*[8]. Sir Ronald Syme[9] avait déjà fort bien relevé l'idée ; Claude Nicolet souligne encore que la *libertas* était « peut-être le mot clef du vocabulaire politique et civique romain »[10]. *Libertas* et *Res Publica* naquirent toutes deux de l'incertaine histoire de ce Brutus qui chassa de Rome le tyran Tarquin. Plus qu'une pure conception philosophique née d'un récit presque fabuleux, l'idée républicaine s'illustre par ces trois piliers du droit public romain que définissait Joseph Hellegouarc'h[11] : le *ius*, les *leges*, et l'*imperium* ; cette *libertas cum dignitate* était, en principe, l'expression même de l'ensemble du *populus*. Ainsi, comme l'affirme Cicéron à plusieurs reprises[12], la *Res Publica* comportait à la fois *libertas populi* et *auctoritas senatus*, la seconde subordonnant la première. L'*interregnum*, institution archaïque dont on sait fort peu de choses, paraît être l'émanation de cette

---

[5] Polyb., *Hist.*, VI, 4, 11.
[6] Cic., *Leg.*, I, 19.
[7] Cic., *Rep.*, I, 31, 47.
[8] Cic., *Leg.*, III, 38.
[9] R. Syme, *Révolution*, p. 19 et 65.
[10] Cl. Nicolet, *Citoyen*, p. 429.
[11] J. Hellegouarc'h, *Vocabulaire*, p. 542-549.
[12] Cic., *Dom.*, CXXX : … *Tempus illud erat tranquillum et in libertate populi et gubernatione positum senatus*… Cf. J. Hellegouarc'h, *Vocabulaire*, note 14, p. 557.

auctoritas et garantissait à la *libertas populi* une certaine survivance en cas de crise politique.

L'*interregnum* passe souvent inaperçu dans l'historiographie récente ; pourtant la procédure marqua les principaux tournants de l'histoire républicaine. Son fonctionnement était fort simple. En cas de vacance des magistratures régulières, les *auspicia* revenaient aux *patres*, qui les transmettaient à leur tour à un *interrex*, nommé pour cinq jours, dont la fonction principale était de tenir les comices pour faire élire des magistrats supérieurs. Au-delà de ces cinq jours, si sa mission n'était pas remplie, il devait transmettre les *auspicia* à un successeur pour une durée égale. La procédure pouvait se reproduire indéfiniment jusqu'au moment où les institutions régulières étaient restaurées. Les dernières années précédant le début de la seconde guerre civile connurent trois interrègnes particulièrement agités. Si l'interrègne de 55 av. J.-C. dura quelques semaines tout au plus, celui de 53 dura de janvier à juillet[13], les interrois se succédant de cinq en cinq jours jusqu'à l'élection de Cn. Domitius Caluinus et de M. Valerius Messalla. Enfin, l'interrègne de 52 s'étendit sur plus d'un mois jusqu'à l'élection de Pompée comme consul unique, le cinquième jour avant les kalendes de mars[14], en une période troublée par les conflits entre Milon et Clodius et se concluant par la mort de ce dernier. Le dysfonctionnement de l'interrègne était-il symptomatique de l'état des institutions ? En principe, la procédure avait pour fonction de remédier aux vacances des magistratures ; dans la pratique, elle permettait aux *patres* de rétablir leur primauté politique, du moins au regard de l'annalistique. Cependant, au cours des dernières années de la République qui connurent l'affaiblissement de la *libertas*, l'interrègne ne permit plus au Sénat de rétablir son autorité à l'avantage des agitateurs et des ambitieux. Il est loin d'être exclu d'ailleurs qu'un certain C. Julius Caesar, *pontifex maximus*, en ait perverti l'essence.

L'âpreté des luttes politiques autour de l'enjeu institutionnel nous a paru marquée, presque comme une coïncidence, par le recours systématique à l'interrègne. Tite-Live les mentionne, le plus souvent, comme un détail presque fortuit juste avant de nommer les magistrats élus.

---

[13] Dio., XL, 45, 1.
[14] Ascon., *In Mil.*, XIV (33).

La recherche que nous nous proposons de mener porte sur la période républicaine de Rome. Nous entamerons notre étude à partir de la date traditionnelle de la fondation de la République par L. Iunius Brutus qui, dit-on, en fut à l'origine. Cette période, du point de vue de l'histoire des institutions, s'achève avec l'éventualité qui s'offrait à César, en 49 av. J.-C., de recourir à un *interregnum* pour instituer sa dictature.

Un tel choix chronologique se justifie par le fait qu'il s'agit, en premier lieu, d'une période durant laquelle se mirent en place, s'affirmèrent puis déclinèrent les notions juridiques républicaines. Celles-ci définissaient, peut-on penser, la « constitution mixte », telle que la concevaient Polybe et Cicéron. La mise en place fut progressive entre la fin du VIe siècle, période de naissance du *ius* républicain et de la magistrature, et le début du IIIe siècle, marquant la dernière sécession de la plèbe qui aboutit à la *Lex Hortensia* de 286 av. J.-C. Cette dernière phase consacre définitivement l'équilibre de principe entre magistratures curules et plébéiennes. Dès lors, le conflit patricio-plébéien semblait moins âpre sauf rares exceptions comme lors de la deuxième guerre punique, durant laquelle on note une survivance de ce dualisme. Les institutions romaines continuèrent de s'affirmer et, parallèlement, l'aristocratie sénatoriale essentiellement patricienne[15] devint progressivement une *nobilitas* patricio-plébéienne[16]. La dernière période correspond, traditionnellement, à la crise de la fin de la République. Cette « ère des démagogues » se caractérisait par l'antagonisme opposant *Optimates* et *Populares* à partir de 133 av. J.-C. jusqu'à 43 av. J.-C.[17] après la mort des consuls en charge, A. Hirtius et C. Vibius Pansa Caetronianus. Dans l'ombre de cette construction de la magistrature républicaine apparaît à maintes reprises un fait notable : les *interregna* ponctuaient la résistance des *patres* à l'accès des plébéiens à la magistrature. On trouve ce recours à l'interrègne autour de la Loi des XII Tables, vers 451-449 av. J.-C., alors même que se formait la définition de la magistrature, ou encore autour des *Leges Liciniae sextiae* vers 367 av. J.-C. L'usage de cette procédure tendit à s'estomper à partir de la *Lex Ogulnia* de 300 av. J.-C. pour n'apparaître avec une certaine fréquence qu'au cours de la crise du Ier siècle av. J.-C. Peu après la mort de César aux Ides de mars 44, Cicéron[18] exprime un espoir déçu : celui que le

[15] P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 41-43.
[16] J. Hellegouarc'h, *Vocabulaire*, p. 224-227 ; R. Syme, *Revolution*, p. 10.
[17] J.-L. Ferrary, « *Optimates et populares* », p. 221-231.
[18] Cic., *Phil.*, I, 1.

parricide Brutus, descendant de l'illustre héros de 509, n'eût pas restauré l'*auctoritas senatus*. Ce fut d'ailleurs précisément au moment où les *Philippiques* furent prononcées que les juristes s'interrogèrent pour la dernière fois[19] au sujet d'un recours possible aux procédures anciennes permettant de rétablir le cours régulier des institutions en vertu du *mos maiorum*.

Cette période républicaine – et c'est là la seconde justification à ce choix chronologique – correspond à une base plus fiable concernant les sources. En effet, comme le rappelle J. Heurgon[20], il est regrettable que nombre d'historiens considèrent que l'histoire de la cité ne débute véritablement qu'à partir de la fondation de la République. P. M. Martin[21] exprime cette idée que nous estimons fondamentale concernant l'origine du droit romain : les institutions royales de même que l'image de la Royauté résultent d'un schéma élaboré par l'annalistique à partir du IIIe siècle. Cette tradition littéraire cherchait sans doute à trouver sous la Royauté l'origine de la notion de *Libertas*, si chère à l'Orateur qui l'associait à la *Res Publica*. Pourtant nombre d'institutions et de rites religieux trouvent fort probablement leur origine à l'époque antérieure à la fondation de la République. C'est le cas, nous disent nos sources, pour les fondements du droit public romain comme pour les auspices initiés, traditionnellement, par la première *auspicatio* du légendaire *parens urbis* lorsqu'il traça le sillon sacré du *pomœrium*[22]. Les références aux figures mythiques de l'époque royale accordaient une légitimité incontestable aux institutions premières de la République. C'est également le cas concernant l'*interregnum* mythique qui suivit la mort de Romulus. Les *patres* conçurent alors, dit-on, de se partager équitablement le pouvoir durant cinq jours : chacun exerça le pouvoir avec les faisceaux et les licteurs jusqu'à ce qu'ils prissent la décision de nommer un *rex* venu de la cité sabine de Cures ; Numa Pompilius fut alors élu. La règle, rapporte la tradition, prévalut entre chaque règne jusqu'à l'assassinat de Tarquin Priscus. Servius Tullius succéda alors à son protecteur porté au trône par la « faiseuse de rois » et prophétesse Tanaquil. Tarquin le Superbe, fidèle à la figure du tyran, négligea cette procédure et s'empara du trône par le crime et l'infamie. Le

[19] Cic., *Brut.*, I, 15, 8 ; Vell., II, 61-62 ; Suet., *Aug.*, XI.
[20] J. Heurgon, *Rome*, p. 223-224.
[21] P. M. Martin, *Royauté*, p. 42.

topos l'exigeait. À grands traits, c'était là la forme première que la tradition donnait de cette procédure légitimant l'avènement des rois justes dont l'annalistique conserva un lointain mais apaisé souvenir.

Puis, en 509 av. J.-C., la *Libera Res publica* fut fondée par un viol, une mort infamante et un serment par le sang. La tragédie de Lucrèce était dès lors promise à une illustre destinée qui ne manqua pas d'inspirer les Arts et les Lettres. L'annalistique fit son œuvre avec *maestria*, nourrissant ainsi l'imaginaire des Shakespeare, Rubens ou encore Britten. Sextus Tarquin, progéniture criminelle d'un tyran honni, souilla de son désir furieux la si chaste Lucrèce. L'exemplaire matrone romaine abusée par l'étranger toscan : assurément le crime méritait une révolution. Le récit est trop riche de *topoi* pour être de l'histoire. Pourtant, nous le croyons, tout mythe peut conserver une trace d'historicité[23]. Son examen révélerait sans doute certaines conceptions de la transmission de la souveraineté étrusque. Toute étiologie justifie une pratique rituelle ou préjuridique avant que les législateurs ne fassent leur œuvre. À en croire Ovide[24], le *Regifugium* trouverait son origine par ce roman familial. Lucrèce fut violée, dès lors, la Royauté n'était plus :

> *Tarquinius cum prole fugit : capit annua consul*
> *Iura. Dies regnis illa suprema fuit.*[25]

Le poète marquait de ces vers une coïncidence entre ce célèbre épisode et le temps religieux qui ne manque pas de capter l'attention. Les *quinque dies* du *Regifugium* rappellent étrangement la durée de l'*interregnum*, procédure associée à la vacance du pouvoir régalien. Le hasard des chiffres inviterait presque à ne point négliger le témoignage d'Ovide. Fût-il un poète, l'honorer d'un certain crédit n'est peut-être pas un si grand crime. H. Schliemann a jadis payé le prix d'une telle démonstration. Sans doute l'étiologie donnée par le poète de l'Âge d'Or correspond-elle à ce que A. Grandazzi nomme, après bien d'autres, une « historicisation du mythe »[26]. Par souci d'équité, on serait peut-être enclin à concevoir en contrepoint de cet énoncé une « mythification de l'histoire ».

---

[22] A. Magdelain, « *Pomerium* », p. 71-109 ; « *Vrbs* et *Imperium* », p. 11-29 ; A. Grandazzi, « *Roma Quadrata* », p. 493-545 ; D. Briquel, « Rome comme ville étrusque », p. 62-83.
[23] A. Koptev, « Lucretia's Story », p. 5-33.
[24] Ovid., *Fast.*, II, 685-852.
[25] Ovid., *Fast.*, II, 850-852 : « Tarquin fuit avec sa progéniture : un pouvoir annuel échoit au consul. Ce fut le dernier jour de la Royauté » [Trad. R. Schilling].
[26] A. Grandazzi, *Fondation de Rome*, p. 111.

Du reste, l'historien du droit connaît mal l'origine de l'*interregnum*. Le fait n'est pas pour surprendre. On ne trouve aucune description technique dans les sources du reste fort peu prolixes concernant cette procédure. L'objet de nos interrogations sera donc d'établir, au-delà de ce silence, en quoi consistait cette institution permettant de remédier aux vacances des magistratures.

Tout travail d'historien fondé sur les premiers siècles de la République et, plus encore, sur la Royauté rencontre inévitablement la difficulté majeure à laquelle doit faire face le philologue : la critique de sources indirectes et inévitablement partiales pour ne pas dire partisanes, même dans la littérature juridique. L'histoire des institutions autour de la problématique choisie devra donc tenir compte de la réécriture des événements en fonction des intérêts politiques. Il serait fastidieux d'énumérer ici de manière exhaustive les sources que nous utiliserons. C'est pourquoi nous ne mentionnerons que les principaux textes nous renseignant explicitement sur les procédures et les institutions qui nous intéressent.

Nos sources datent principalement de la fin de la République et du début du principat augustéen. L'histoire des premiers siècles de Rome ne nous est accessible que par les tributaires des annalistes qu'étaient, principalement, Tite-Live et Denys d'Halicarnasse. Nous ne manquerons pas d'utiliser également des récits plus tardifs tels que l'abrégé d'Eutrope ou l'*Histoire contre les païens* écrite par Orose reprenant des textes qui ne nous sont guère parvenus.

Les plus anciennes de nos sources directes en latin sont toutefois antérieures et issues du corpus cicéronien. Nous trouverons, par exemple, de précieuses indications sur les contextes troublés des années 57 à 50 av. J.-C. dans certains discours de Cicéron tels que le *De Domo*, le *De Haruspicum Responsis*, ou encore le *Pro Milone*. Par ailleurs, nous y trouverons des éléments fondamentaux pour notre étude comme, par exemple, la définition du patriciat et son importance concernant l'interrègne[27].

Il en va de même concernant les traités philosophiques qu'écrivit Cicéron durant son *otium* comme le *De Re Publica* et le *De Legibus*. Ceux-ci seront incontournables puisque, mises à part les définitions de l'interrègne et de la dictature données par un

[27] Cic., *Dom.*, XIV, 38.

spécialiste du droit public et privé, ces traités peuvent nous renseigner sur « l'esprit des lois » romaines et sur des notions telles que le *mos maiorum* et le *ius.*

Le *De Re Publica* est, sans conteste, fortement influencé par la pensée grecque stoïcienne et platonicienne tout en présentant un caractère proprement romain[28]. Le traité nous intéresse par la description qu'il offre de certains principes institutionnels tels que les concevait Cicéron[29]. Plus particulièrement, les livres I et II nous renseignent sur la constitution de l'état romain, la « meilleure qui soit », et surtout le livre V, dans lequel il insiste sur les considérations philosophiques et morales permettant de sauver l'état lors des crises politiques. Rappelons, par ailleurs, que ce traité fut écrit durant cette période troublée qui précédait la guerre civile[30]. Il est donc imprégné d'un contexte fortement marqué par les recours à l'*interregnum* et la crise des institutions. Le *De Legibus* complète d'une certaine façon le *De Re Publica*[31], reprenant ainsi le schéma des traités de Platon[32], comme le fait dire Cicéron lui-même à Atticus : *sic enim fecisse uideo Platonem illum tuum, quem tu admiraris, quem omnibus anteponis, quem maxime diligis*[33]. L'ouvrage fut sans doute rédigé au cours de l'été 52[34]. Bien que certains considérèrent ce livre comme un traité purement philosophique – un projet plus qu'une description[35] – il semble plutôt qu'il s'agit d'un « essai de classement méthodique des lois de Rome » pour reprendre le mot de G. de Plinval[36], ce qui serait fort compréhensible, puisqu'en ces temps troublés régnait une

---

[28] Cf. le commentaire d'E. Bréguet dans sa traduction de Cicéron, *La République*, vol. I, Paris, 1989, p. 88-128 (concernant la philosophie politique) et p. 162-165 (sur la réception de l'ouvrage). Nous renverrons également à l'article de J.-L. Ferrary (« Archéologie du *De re publica* »).

[29] U. Coli (*Regnum*, p. 36) s'appuie d'ailleurs sur la place accordée par Cicéron au *populus* pour définir le caractère de l'*imperium* royal. Certains éléments juridiques peuvent être expliqués, nous semble-t-il, par la conception philosophique exprimée par Cicéron. Le lien avec l'interrègne républicain est sans doute présent, comme nous tâcherons de l'exposer.

[30] Cf. le commentaire d'E. Bréguet dans sa traduction de *La République*, p. 7-11.

[31] Il reprenait ainsi la tradition des académiciens tel que Platon, Aristote et Démétrios de Phalère comme le rappelle J.-L. Ferrary (« Discours de Laelius », p. 748).

[32] Nous ne manquerons pas d'utiliser les traités de Platon qui purent servir de modèles pour Cicéron tels que *La République* et le traité plus technique sur le plan philosophico - juridique des *Lois* qui complète le premier. S. Bernadete rappelait l'inspiration, fort bien connue, de Cicéron dans son article « *De Legibus*, Plan and Intentions », p. 295-309.

[33] Cic., *Leg.* I, V-15 : « C'est ainsi, je vois, qu'a procédé Platon, ce Platon qui fait l'objet de ton admiration, que tu préfères à tous et auquel tu voues ton amour le plus grand » [Trad. G. de Plinval].

[34] Cf. le commentaire de G. de Plinval dans la traduction du *De Legibus* de Cicéron, Paris, 1968, p. VIII.

[35] A. Magdelain, « Loi curiate », p. 308.

[36] Cf. la définition de G. de Plinval dans la traduction du *De Legibus* de Cicéron, p. XVIII- XX et surtout p. XXXIII-XXXVII.

relative confusion dans les lois et les institutions de la Ville. Le premier livre, concernant la théorie générale des lois, et le troisième, portant sur les lois politiques et l'organisation des magistratures, nous permettront sans doute de mieux appréhender le principe de fonctionnement des institutions et, par conséquent, celui de la remise en marche institutionnelle.

Sur ces périodes anciennes, les récits de Tite-Live et de Denys d'Halicarnasse nous sont évidemment indispensables. Il serait fortuit de rappeler ici les difficultés qui se présentent à tout travail historique fondé sur les sources de l'annalistique[37]. Les problèmes de méthode déjà évoqués de longue date par la critique allemande notamment, furent clairement formulés par R. Bloch[38] dans son ouvrage consacré à Tite-Live et aux premiers siècles de Rome. Rappelons, cependant, certains points de vue à ce sujet. J. Heurgon[39], dans son ouvrage consacré à la période antérieure aux guerres puniques, dénonce une tendance hypercritique amplifiée notamment par G. de Sanctis et E. Pais[40] ; il réhabilite quelque peu d'ailleurs ces récits relatifs à l'histoire romaine archaïque tout en rappelant « les dispositions de confiance relative et d'accueil prudent dont l'étude des premiers siècles de Rome doit tenir compte »[41]. G. Dumézil, dans son étude sur la religion romaine[42], souligne cette incertitude des sources. Néanmoins, il dénonce également les excès de scepticisme à l'égard de ces récits de Tite-Live et Denys d'Halicarnasse qui conduisent les historiens du XVIIIe et XIXe à des anachronismes encore plus flagrants que ceux des annalistes ; il cite à ce sujet une étude de L. de Beaufort[43] qui représente, à ses yeux, un exemple remarquable mais fort caricatural de cette tendance. Il nous serait impossible de décrire la posture qui nous paraît idéale mieux que ne le fit jadis J. Bayet[44] et d'une manière qui nous semble aussi juste que plaisamment énoncée : « Entre une aveugle

---

[37] Les problèmes posés par la méthode de recherche de Tite-Live ont été rappelés dans la préface de l'édition du premier livre par J. Bayet (édition de la C.U.F., T.1, Paris, 1967, p. XXII-XXXIII et p. LIII-LXVIII). Cf. M. Chassignet, *Annalistique romaine* I, II et III.

[38] R. Bloch, *Premiers siècles*, p. 13-17 et p. 114-116. Cf. aussi l'appendice du premier tome de la traduction de G. Baillet (Paris, 1967, p. 100-109).

[39] J. Heurgon, *Rome*, p. 378-385.

[40] G. De Sanctis, *Storia* ; E. Pais, *Storia di Roma*. Cf. J. Heurgon (*Rome*, p. 379).

[41] J. Heurgon, *Rome*, p. 385.

[42] G. Dumézil, *Religion, p.* 21- 30.

[43] L. de Beaufort, *Dissertation sur l'incertitude des cinq premiers siècles de l'histoire romaine*, La Haye, 1738 (réédité par A. Blot, Paris, 1866) cité par G. Dumézil (*Religion*, p. 21-23).

[44] E. Pais et J. Bayet, *Histoire romaine*, tome 1 : *Des origines à l'achèvement de la conquête*, Paris, 1926, cité par J. Heurgon (*Rome*, p. 379).

crédulité qui accepte sans critique toute la tradition, et une hypercritique présomptueuse qui nie tout, il est une voie moyenne qui peut conduire à la vérité ». A. Grandazzi[45] rappelle encore combien la philologie du XIXe siècle fut influencée par la tendance des Lumières représentée par L. de Beaufort, qui rejetait l'historicité dès que les éléments mythiques y étaient mêlés. Une tendance marginale comme celle de G. Vico[46] connut une moindre réception[47], mais désormais le regain de considération pour ce philosophe[48] conduit à une réflexion pertinente sur le rapport du mythe à l'histoire. À bien des égards, les principes énoncés par G. Vico peuvent conduire à une meilleure compréhension de la philosophie de l'histoire et de la construction des institutions et du pouvoir. La théorie des trois âges si chère à cet esprit des Lumières put se doter, bien après J. Michelet, d'une nouvelle postérité représentée, plus près de nous, par M. Foucault[49] et G. Agamben[50] à travers le principe du « bio-pouvoir »[51], du corps souverain et de la sacerté si présente dans le droit romain[52]. Nous nous efforcerons de suivre cette philosophie de l'histoire afin de prendre cette juste mesure formulée cette fois par A. Grandazzi[53] : « la revalorisation des sources antiques sur les origines de Rome, ne pourra se faire que sur la base d'une interprétation complexe loin des jugements trop simples de l'hypercritique ("tout est faux") et du fidéisme ("tout est vrai") ». C'est donc ce juste milieu entre hypercritique et acritique qu'il faudrait viser. Toujours est-il que notre problématique n'est pas soumise aux difficultés représentées d'ordinaire par ces récits. En effet, nous trouvons fort peu d'indications dans les récits de Tite-Live ou de Denys d'Halicarnasse sur le fonctionnement et le caractère de l'interrègne. Excepté pour le premier interrègne suivant la mort de Romulus[54], toujours quelque peu douteux[55], nous n'avons trouvé que de rares références allusives aux différents

---

[45] A. Grandazzi, *Fondation de Rome*, p. 27-46.
[46] G. Vico, *Principes de la Science nouvelle* [Trad. J. Michelet, 1835] ; J. M. Levine, « Giambattista Vico and the Quarrel », p. 55-79.
[47] A. Grandazzi, *Fondation de Rome*, p. 31.
[48] A. Pons, « Vie et mort des nations selon Vico », p. 1-24.
[49] M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » [en ligne].
[50] G. Agamben, *Homo sacer*, p. 100 et 137-146.
[51] Katia Genel, « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben » [en ligne].
[52] R. Jacob, « Ambivalence du sacré », p. 523-588.
[53] A. Grandazzi, *Fondation de Rome*, p. 144.
[54] Liv., I, 17 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, II, 57.
[55] P. M. Martin (*Royauté*, p. 45), reprenant l'expression de J. Heurgon (*Liv. I*, 71), rappelait d'ailleurs cette « idéalisation complaisante du passé » sur laquelle nous ne saurions qu'être prudents tout en tâchant d'en tirer certaines indications.

interrègnes[56]. Il sera nécessaire toutefois de s'interroger sur la véracité des récits les plus anciens qui parfois projettent des fonctionnements propres à l'époque de leurs conceptions.

Plusieurs historiens du droit des premiers siècles tendent de plus en plus à reconnaître une relative cohérence, avec toute la mesure nécessaire à l'objectivité, de ces récits. P.-Ch. Ranouil, dans sa thèse consacrée aux origines du patriciat[57], conclut que ses recherches le conduisaient dans le sens de la tradition historiographique romaine. Dans sa thèse consacrée aux *Origines de la Plèbe*, J.-Cl. Richard réhabilite également les témoignages de l'annalistique[58] en affirmant une certaine cohérence chronologique des principaux traits de l'histoire du premier siècle de la République. D'autre part, ces sources rejoignent également les récents résultats archéologiques[59]. Nous pensons aux recherches d'A. Carandini[60] qui n'infirment pas, bien au contraire, cette cohérence.

Il existe une relative méfiance de la part des historiens et plus particulièrement des juristes à l'égard des *Antiquités Romaines* de Denys d'Halicarnasse, que l'on estime peu fiables et quelque peu superficielles. J. Schnaëbele[61] soulignait, au sujet du récit de Denys d'Halicarnasse[62], que les termes employés ne peuvent guère permettre de tirer des conclusions concernant les institutions, étant donné la conception idéologique que l'auteur avait de l'histoire[63]. À ce titre, les considérations philosophiques chez l'historien grec Denys semblent primer sur les analyses juridiques. Toutefois, M. Ducos[64] a tenté d'atténuer cette image qui incite à une méfiance démesurée, voire à l'ignorance de la part des historiens du droit. Or Denys n'est pas avare de détails concernant les lois des XII tables

---

[56] Les évocations sont, le plus souvent, formulaires comme, par exemple, au sujet l'interrègne de 449 av. J.-C. Cf. Liv., III, 55, 1: *per interregem deinde consules creati L. Valerius M. Horatius qui extemplo magistratum occeperunt.*

[57] P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 255.

[58] J.-Cl. Richard, *Origines*, p. 96- 99.

[59] Cf. l'appendice de R. Bloch dans sa traduction de Tite-Live (édition de 1967, p. 120-149) ; G. Dumézil, *Religion*, p. 28-30.
J.-Cl. Richard, *Origines de la plèbe*, p. 590-591.

[60] A. Carandini, *Palatino, Velia e sacra via*, Rome, 2004. L'exemple de la fouille de la *Regia* (p. 53-71) montre que les résultats archéologiques récents ne contredisent pas les sources littéraires comme le concluait l'auteur (p. 75-76). Cf. également au sujet des mises au jour des demeures aristocratiques de la fin de la période de la Royauté étrusque, A. Carandini, *Schiavi in Italia*, p. 358-387.

[61] J. Schnäebele, « Patriciens et Sénateurs », p. 149-150.

[62] Nous consulterons les éditions traduites et éditées dans la C.U.F. pour les premiers livres de Denys d'Halicarnasse que nous compléterons par ceux, plus anciens, de la *Loeb Classical Library*.

[63] Cf. la préface de V. Fromentin à sa traduction du Livre I (Denys d'Halicarnasse, *Antiquités Romaines*, Paris, 1996, p. XXVII-LI).

[64] M. Ducos, « Denys d'Halicarnasse », p. 175-186.

par exemple[65]. Avec toute la prudence requise face à cette source, nous tâcherons cependant d'en tirer des éléments qui nous semblent corroborer d'autres données.

Il n'en va pas de même, assurément, concernant le récit de Dion Cassius[66]. Cette source nous sera particulièrement utile au sujet des événements des dernières années de la République. La connaissance et l'intérêt que portait ce sénateur romain aux institutions[67] nous permettent de mieux comprendre certains détails juridiques comme les procédures en cas d'interrègne.

Nous n'exposerons pas ici en détail les sources secondaires, mais néanmoins précieuses, comme les textes de Varron, d'Asconius ou d'Aulu-Gelle, pas plus que les références des juristes tardifs comme Gaius, que nous évoquerons au fur et à mesure de notre développement. Nous n'exclurons pas non plus les œuvres juridiques comme les *Institutes* de Justinien ou le traité de Jean le Lydien, dont la récente édition par M. Dubuisson et J. Schamp[68] nous sera très utile pour nos développements sur la définition des magistratures, notamment au sujet de l'*interrex*[69].

Dans cette recherche, deux objectifs sont visés. Le premier consiste à comprendre les mécanismes de l'*interregnum*. Th. Mommsen et, plus récemment, J. Gaudemet définissent cette fonction comme une magistrature « extraordinaire »[70] dont l'origine et la nature demeuraient fort malaisées à circonscrire précisément. Si l'on pense aux magistratures régulières telles que le consulat ou la préture, les principes juridiques sont plus clairement établis depuis Th. Mommsen. Le second objectif est pour nous de mieux saisir les principes de la construction républicaine à partir du *ius sacrum* et du *ius auspicium*[71]. Le rite religieux fut le fondement de la pratique juridique par bien des aspects, comme sa scrupuleuse régularité, la valeur formulaire de ses énoncés et sa justification par des mythes référents.

---

[65] M. Ducos, « Denys d'Halicarnasse », p. 176-177.
[66] Les textes de Dion Cassius sont repris à partir de la *Loeb Classical Library* pour les livres XXXIX à XL inclus.
[67] Voir à ce sujet la notice p. L-LXIII de Dion Cassius, *Histoire Romaine, Livres 41-42*, traduit et annoté par Fr. Hinard et P. Cordier, Paris, 2002.
[68] Jean le Lydien, *Des Magistratures de l'État romain*, vol. I (1er et 2e tomes), C.U.F., Paris, 2006, traduit et commenté par M. Dubuisson et J. Schamp.
[69] Lyd., *Mag.*, I, 36.
[70] J. Gaudemet, *Institutions*, p. 173-174.
[71] A. Schiavone, *IVS*.

P. Willems[72] puis Th. Mommsen[73], dans sa monumentale étude sur le droit public, donnent une première définition dont l'historiographie reste largement tributaire. Les deux chercheurs relevaient déjà les éléments caractéristiques de l'interrègne : une procédure permettant de remédier aux vacances des magistratures non plébéiennes. L'interroi avait pour charge de tenir les élections consulaires. Il était en fonction durant cinq jours et, s'il n'avait pas fait élire de magistrats supérieurs, un autre interroi lui succédait. La condition indiscutablement requise pour être désigné interroi était l'appartenance au patriciat. L'étude d'U. Coli[74] marque un tournant ; il s'oppose à Th. Mommsen, lequel considère le roi comme un magistrat[75], et souligne ainsi une distinction essentielle entre monarchie et République. Bien que son étude porte sur les institutions royales, il en distingue certaines survivances à l'époque républicaine ; l'*interregnum* en était le plus saisissant exemple. L'approche de l'historien italien est reprise par E. S. Staveley[76], qui le suit sur plusieurs points, principalement sur la question de la définition de l'interroi, qu'il ne considérait pas non plus comme un magistrat ; il émet plusieurs hypothèses, fortement critiquées par ailleurs, notamment sur le fait que l'interroi ne proposait qu'un choix limité de candidats aux élections. Par la suite, E. Friezer[77] met en lumière un point important : presque tous les interrois connus exercèrent le consulat ; le chercheur supposait en outre qu'ils disposaient de l'*imperium* le temps de tenir les comices électoraux. A. Magdelain[78] reprend son hypothèse par une importante et fondamentale étude dans laquelle il s'attache à l'adage *auspicia ad patres redeunt* ; il approfondit la question de l'exercice passé du consulat nécessaire, selon lui, pour être désigné interroi, supposant ainsi qu'en cas d'interrègne, les *auspicia* de même que l'*imperium* revenaient à leurs anciens détenteurs. La théorie est contestée par J. Jahn[79]. Auteur de la seule monographie consacrée à l'*interregnum*, ce dernier reprend en effet l'hypothèse admise par P. Willems et Th. Mommsen suivant laquelle les seules conditions requises étaient l'appartenance au Sénat et la qualité de

---

[72] P. Willems, *Sénat*, II, p. 13-28.
[73] Th. Mommsen. *Droit public*, III, p. 161-166.
[74] U. Coli, *Regnum*, p. 1-168.
[75] U. Coli, *Regnum*, p. 54-59 et p. 156-157.
[76] E. Stuart Staveley, « Conduct of Elections », p. 194-198.
[77] E. Friezer, « *Interregnum* », p. 301-329.
[78] A. Magdelain, « *Auspicia* » , p. 427-473.
[79] J. Jahn, *Interregnum*, p. 34-36.

patricien[80]. L'auteur étudie également les dictatures *comitiorum habendorum causa* qu'il associe à l'*interregnum* comme étant les deux moyens institutionnels pour tenir les élections autrement que par des consuls. Une première partie[81] de son travail est consacrée aux différents aspects de ces fonctions qu'il envisage comme des institutions et les individus en charge, comme des magistrats ; dans la seconde partie[82], il reprend chaque interrègne et chaque *Wahldiktatur* de manière systématique et détaillée. M. Gusso s'attache, pour sa part, aux détails contextuels de deux interrègnes : celui de 216 en rapport avec la dictature de Q. Fabius Maximus en 217[83] et celui, fort peu connu au demeurant, de 77 av. J.-C.[84]. La dernière étude sur cette question est celle de E. Dovere[85] qui tente de définir la fonction de l'*interregnum* à l'époque archaïque. Le juriste italien admet que la procédure fut systématiquement utilisée pour inaugurer les rois de Numa à Tarquin Priscus. Il en déduit une présence à l'époque protohistorique des *patres* qui auraient élu le roi de la même façon, selon l'auteur[86], que les élections des rois mérovingiens. Le juriste italien rejoint ainsi, de manière fidéiste, la tradition suivant laquelle il y eut des *interregna* à l'époque royale.

Trois questions demeurent cependant irrésolues.

En premier lieu, les historiens ne s'accordent pas sur la généalogie de l'*interregnum*. La tradition fait remonter le premier interrègne politique à la période transitoire entre le règne de Romulus et celui de Numa. A. Momigliano, U. Coli et la majorité des historiens admettent l'existence d'un interrègne politique procédant à la transmission de la Royauté. Seuls U. von Lübtow, A. Magdelain et J.-Cl. Richard contestent l'historicité d'une procédure politique de ce type. On dispose par ailleurs de certains indices qui permettent de concevoir plutôt la transmission de la Royauté selon un système de succession matrilinéaire au moins pour la période étrusque de Rome.

Deuxièmement, l'historiographie s'accorde majoritairement sur le fait que la nomination du premier interroi résultait d'un choix et d'une initiative légale du Sénat. J. Jahn rejette cette hypothèse en estimant que les *interreges* faisaient l'objet d'une *sortitio*.

---

[80] Notons que son étude est la seule monographie consacrée aux interrègnes.
[81] J. Jahn, *Interregnum*, p. 11-53.
[82] J. Jahn, *Interregnum*, p. 55-190.
[83] M. Gusso, « Fabio Massimo » , p. 291-333.
[84] M. Gusso, « *Interregnum* », p. 47-74.
[85] E. Dovere, « Interregno d'età arcaica », p. 319-339.

La prosopographie révèle que la nomination des *interreges* témoignait d'une décision politique et, éventuellement, clientélaire. Cependant, une question demeure. Puisqu'aucun magistrat disposant des *auspicia* n'était présent en cas d'*interregnum*, il est légitime de se demander comment le premier interroi était techniquement investi des auspices puisque l'*auctoritas patrum* ne relève pas d'une procédure rituelle d'investiture.

Enfin, la durée d'exercice des *interreges* fixée à cinq jours demeure elle aussi inexpliquée. Il serait pertinent de relever les occurrences de ce délai dans les règles religieuses et juridiques en rapport avec la détention provisoire des *auspicia*.

La problématique qui guidera notre recherche consistera donc à déterminer les mécanismes de l'*interregnum*. Nous tâcherons d'en exposer les éléments caractéristiques et de proposer certaines hypothèses qui nous paraissent éclairer les origines et les principes de cette procédure d'exception. Le premier point est celui du statut de l'interroi. En effet, peut-on considérer cette charge archaïque non élective et non collégiale, antérieure à l'introduction des élections par les comices, comme une magistrature ? À cette question est liée celle des limites de leurs compétences et de la place de ces recours dans les institutions de la *Res Publica*. Pouvons-nous estimer que ces procédures, de par leur nature, sont liées au *ius*[87] ? L'interroi dispose-t-il également des *auspicia*, de l'*imperium* et de la *iuris dictio* qu'obtiennent, en théorie, tous les magistrats supérieurs par le vote de la *lex curiata*[88] ? Le problème qui se pose ensuite conduit à établir l'origine de sa légitimité en matière juridico-religieuse[89] et, par conséquent, son habilitation à convoquer les comices[90]. Nous nous interrogerons également sur le mode de désignation des interrois. Ce point est fortement discuté et une prosopographie pourrait sans doute l'éclairer dans une certaine mesure. D'autres questions se posent au sujet de l'interrègne, notamment la raison de la qualité de patricien nécessaire pour être désigné interroi. Il semble que cette condition soit liée

---

[86] E. Dovere, « Interregno d'età arcaica », p. 318.

[87] A. Magdelain, « *Ius* », p. 265-358. Nous avons consulté cet article dans sa réédition dans le recueil (*Ius, Imperium, Auctoritas, Études de droit romain*, Paris-Rome, 1990) et les numérotations de pages correspondent à cette dernière édition.

[88] U. Lübtow, « *Lex curiata* », p. 154-171 ; A. Magdelain, *L'Imperium, la loi curiate et les auspices d'investiture* ; A. Magdelain, « *Vrbs* et *Imperium* », p. 11-29.

[89] Nous tenterons d'observer si certains liens avec l'*auctoritas senatus* sont envisageables : A. Magdelain, « *Auctoritas patrum* », p. 25-45 ; A. Giovannini, « *Auctoritas patrum* », p. 28-36.

[90] A. Magdelain, « Loi curiate », p. 198-203.

également à l'utilisation politique de cette procédure par la caste patricienne[91] dont seuls les membres étaient habilités à en exercer la charge. Comme dans toute institution romaine, le religieux côtoie le juridique ; il en va de même concernant l'interrègne.

Il nous semble qu'il serait utile de traiter cette question en confrontant notre problématique à l'éventualité d'une origine grecque de certaines notions philosophiques, juridiques et religieuses romaines. Nous en chercherons les occurrences et tâcherons de les mettre en rapport. Les causes des *interregna* étaient souvent liées au domaine religieux dont les collèges pontifical et augural étaient les ultimes gardiens. Il serait utile d'examiner cette question du sacré par une approche multidisciplinaire et en élargissant le domaine d'investigation. L'*interregnum* appartient à un système religieux et politique étendu et qui joue un rôle dans l'édification du droit public romain. Il témoigne par excellence, nous semble-t-il, du passage du *ius sacrum* au *ius ciuile*.

La méthode que nous envisageons comporte plusieurs aspects qui devraient peut-être permettre de proposer de nouvelles hypothèses éclairant les origines et la nature de l'interrègne de même que la symbolique des *quinque dies*. Parmi les axes méthodologiques que nous suivrons, nous proposerons notamment une étude analytique des mentions de cette magistrature exceptionnelle dans le corpus des textes grecs et latins.

À partir de perspectives philosophiques et religieuses, nous tenterons en outre, de proposer une explication concernant certaines caractéristiques particulières à l'interrègne comme la durée des cinq jours. Celle-ci n'est sans doute pas anodine et la question semble avoir été quelque peu omise par l'historiographie. Seul A. Magdelain[92] met cette durée en lien avec le rituel archaïque du *Regifugium* en supposant que l'*interregnum* fut une procédure sacrale avant d'être politique. Cette hypothèse fondamentale guidera notre perspective. La période de cinq jours épagomènes – ce temps qui ne compte pas – pourrait d'ailleurs être comparée à d'autres durées équivalentes présentes dans le droit public romain. Nous tâcherons à ce sujet de relever et d'analyser leurs significations. Il serait peut-être envisageable d'expliquer une telle durée récurrente par la symbolique pythagoricienne

[91] P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, 13 ; J.-Cl. Richard, *Origines de la plèbe*, p. 591.
[92] A. Magdelain, « Cinq jours épagomènes », p. 222.

des nombres[93] d'autant que certains aspects de l'interrègne ne sont pas sans rappeler le caractère initiatique des rites pratiqués par les cercles pythagoriciens[94].

Bien que la tradition présente une étiologie tout autre, il est envisageable de penser que l'*interregnum* a été sacral avant d'être politique. Cette hypothèse justifie, nous semble-t-il, que l'on élargisse l'analyse du sujet par une approche anthropologique et psychologique. Le rite se légitime par un mythe qui se plonge dans l'histoire légendaire des rois latino-sabins. À ce titre, il paraît pertinent d'aborder la question de l'ambivalence du sacré que recouvre le terme latin *sacer*. Partant des réflexions des étymologistes, nous examinerons les représentations collectives du mythe romain des origines et la construction symbolique du *sacer* et du *ius*, notions propres à la langue religieuse. Les *auspicia* intervenaient dans chaque acte public accompli par les magistrats réguliers. Cette structure élémentaire était liée, comme on le sait, à la religion publique.

Enfin, nous établirons également une prosopographie des *interreges* que nous confronterons à une étude des cas connus entre 509 et 43 av. J.-C. La connaissance des carrières de ces membres éminents de la *nobilitas* nous permettra sans doute d'établir les conditions requises et les modes de désignation en fonction des liens clientélaires. Ce

---

[93] À ce sujet, les dialogues de Platon, *Timée* et *Critias*, et le traité d'Aristote, *Le Politique*, pourront sans doute nous éclairer sur certains aspects du pythagorisme que nous tenterons de mettre en relation avec les aspects rituels et symboliques de ces procédures. Les traités des néo-platoniciens tels que celui de Porphyre de Tyr et celui de son disciple Jamblique pourront également nous éclairer sur les doctrines des pythagoriciens.

[94] Il ne nous a aucunement échappé qu'il était particulièrement périlleux d'expliquer certains aspects du droit romain par une philosophie aussi malaisée à cerner chronologiquement, d'autant plus que les liens entre Rome et les cités grecques de Crotone et de Tarente au VIe siècle ne sont guère évidents à établir de manière irréfutable. Toutefois l'exercice semble habituel pour tout travail historique sur ces siècles incertains de l'histoire de Rome et nous nous limiterons à envisager des hypothèses sur ce point. Si l'on sait que la rencontre entre Numa, mythique législateur, et Pythagore est éminemment impossible comme le relevait même Tite-Live (I, 17, 2-4), on admet d'ordinaire que l'influence du pythagorisme à Rome est plus tardive. Nous renverrons sur ce point à l'explication de M. Humm (« Numa et Pythagore », p. 125-137) qui considère que le mythe avait été forgé de toute pièce au IVe siècle lors de l'introduction, suivant son hypothèse, du pythagorisme à Rome. M. Humm a consacré plusieurs articles à cette question. Nous citerons ici ses deux articles parus dans la revue *Les Etudes Classiques* et consacrés à l'introduction du pythagorisme au IVe siècle (M. Humm, « Origines du pythagorisme I » ; « Origines du pythagorisme II »). Toutefois, nous nous permettrons d'envisager la possibilité d'un lien entre ces procédures archaïques et originales par rapport aux principes juridiques et la doctrine de Pythagore fort répandue en Italie du sud. Peut-être n'est-il pas exclu, ici, qu'à travers la légende, un soupçon d'historicité soit perceptible et que nous puissions envisager avec prudence une influence sinon pythagoricienne, du moins pythagorisante, plus ancienne.

travail systématique pour chacun des *interreges* qui rétablirent le cours des institutions de la *Libera Res Publica* n'a pas, à notre connaissance, été proposé jusqu'à présent.

Les axes que nous envisageons pour traiter de la question de l'*interregnum* sortent du domaine purement historique puisqu'il sera également question de sémantique, d'anthropologie religieuse, de psychanalyse et de philosophie du droit. Faute de sources nouvelles pour éclairer ces anciennes questions, nous proposons dans ce travail d'interroger l'origine des institutions en y mêlant d'autres sciences auxiliaires de l'histoire permettant d'appréhender les mentalités anciennes. Nous partons, en effet, du postulat de départ que mentalités et institutions sont indissociables et que la compréhension des sociétés anciennes invite fortement à la pluridisciplinarité. Il va sans dire qu'il nous faudra nous garder des travers suscités par l'usage de différentes sciences auxiliaires peu habituelles pour l'historien de Rome, dont l'objectif est souvent d'envisager les institutions républicaines d'un point de vue strictement historique. L'ambition du présent travail est de comprendre à partir des situations d'exception du droit les principes même de ces institutions régulières et indispensables à toute société que la civilisation romaine sut mettre en ordre d'une manière si remarquablement élaborée. Il s'agirait là, en somme, de saisir le sens de l'ordre à partir du désordre.

Nous étudierons, dans un premier temps, le fonctionnement propre de l'*interregnum* en partant des quelques études sur la question. L'approche du sujet se placera strictement dans le domaine de l'histoire du droit afin d'établir, à partir des sources anciennes et modernes, ce que l'on peut savoir de l'institution qui nous intéresse. Les trois questions qui guident notre problématique n'étant pas l'objet d'hypothèses par cette approche précise, nous élargirons ensuite la question aux notions qui entourent, plus largement, l'*interregnum*.

C'est pourquoi, dans un deuxième temps, nous examinerons le fonctionnement et la représentation des *auspicia* dans la structure de la magistrature et de la prêtrise romaine. Les causes invoquées dans les sources étant, le plus souvent, liées à la *religio* et à la *superstitio* – puisque l'invalidation des auspices par le collège augural pouvait légalement entraîner l'*interregnum* –

nous analyserons la construction du droit en tant qu'héritage sécularisé de la religion.

Dans un troisième temps, la perspective strictement historique ne semblant pas suffisante pour saisir, dans son ensemble, la procédure de l'*interregnum*, nous tâcherons d'aborder les notions religieuses archaïques par le biais d'une approche socio-anthropologique, prenant en compte les dimensions psychologiques du mythe, du rite et du symbole. Un tel usage étant parfois l'objet de réserves de la part des savants, nous nous permettrons, dans ce chapitre, de justifier cette approche pluridisciplinaire par un questionnement épistémologique autour de l'ambivalence du concept de *sacer*, étroitement lié à la représentation des *auspicia* mais aussi de la royauté sacrée archaïque et du tabou de cette fonction souveraine sous la République romaine.

Dans un quatrième temps, nous étudierons le mythe, la symbolique et les rituels qui se rapportent à une divinité ambivalente et associée, croyons-nous, à la royauté sacrée archaïque. Il se pourrait, en effet, que Janus, dont le *rex sacrorum* était sans doute le prêtre attitré, ait été le premier dieu avant l'introduction de Jupiter, comme l'a avancé, par exemple, R. Schilling. Certains éléments symboliques pourraient suggérer une association entre les *auspicia*, le *sacer* et le dieu *bifrons*, initiateur du temps religieux. Cet examen nous conduira ainsi à nous intéresser au *rex sacrorum*, à sa place dans la hiérarchie sacerdotale et à son rôle dans le sacrifice romain du *Regifugium*.

C'est donc naturellement que, dans un cinquième temps, nous examinerons le rite même du *Regifugium*, son étiologie et la symbolique de la suspension sacrale de la royauté. Plutôt que d'analyser ce rituel de fin d'année uniquement par une critique des sources littéraires, nous tenterons de dater son introduction à partir d'éléments matériels moins soumis à une déformation par l'annalistique, comme la mise en place du calendrier de douze mois qui correspond, fort probablement, à l'introduction de ce rite et des cinq jours épagomènes. Il paraitra ainsi possible de proposer une datation historique, avec toute la prudence nécessaire, correspondant à l'apparition de l'*interregnum* dont la durée comme la

symbolique semblent fortement en lien avec le *Regifugium* et les cinq jours surnuméraires, comme l'a déjà avancé, avant nous, A. Magdelain.

Enfin, dans un sixième temps, nous reviendrons sur le mythe du premier *interregnum*, tel que décrit par l'annalistique. Si l'on suit la chronologie légendaire donnée par les auteurs anciens, l'*interregnum* politique serait apparu après le démembrement et l'apothéose de Romulus. Il paraît clair, toutefois, que ce mythe serait une construction psychologique plus tardive et inspirée de mythes indo-européens fort anciens. En mettant en relation cette étiologie avec d'autres récits de démembrement, par une approche comparatiste, nous nous efforcerons d'établir l'origine historique de ce partage du corps souverain qui coïncidait fortement avec certaines transformations politiques des cités grecques contemporaines, justement, de la révolution romaine de 509 av. J.-C. Ce fut à ce moment crucial dans l'histoire des institutions que naquit la fonction sacerdotale du *rex sacrorum* qui portait sur lui les tabous de la royauté sacrée archaïque. Ce fut également durant cette période que Denys d'Halicarnasse évoque ce qui serait le premier *interregnum* politique de la *Libera Res Publica*. Nous tâcherons ainsi d'examiner la possibilité que le prêtre de Janus ait été à l'origine de l'investiture sacrale du premier *interrex*.

Ce sera sans doute, à travers ce cheminement élargi le plus possible, qu'il sera possible de proposer, au moins, des hypothèses ou, au mieux, des propositions de réponses aux trois questions qui demeurent, pour l'instant, irrésolues.

I. *INTERREGNVM*

L'objectif de ce premier chapitre est d'établir un état de la question concernant l'*interregnum*. Plusieurs aspects de cette institution ont été discutés par l'historiographie depuis la fin du XIXe siècle. On tâchera ici de restituer, à partir des sources et des travaux sur la question, les conditions nécessaires pour être désigné *interrex*, la procédure de nomination et l'étendue des pouvoirs de l'*interrex* dans le cadre de la tenue des comices ainsi que les enjeux politiques de l'usage de l'institution.

A. Conditions pour être désigné interroi.

La première question qui se pose, à l'examen des sources, est de déterminer les conditions permettant d'être désigné interroi. Les sources décrivant la nature et le fonctionnement de l'*interregnum* sont extrêmement rares. Cependant, on ne dispose, le plus souvent, que des noms des *interreges*. Cette donnée nous permet d'établir le plus sûrement les conditions nécessaires pour être désigné en cas de vacance des magistratures. Les deux seules qualités requises indiscutablement – et l'historiographie s'accorde sur ce point – sont l'appartenance au Sénat et la qualité de patricien. À la fin de la République, l'accès au rang sénatorial[95] pouvait sans doute s'obtenir soit par l'exercice de la première magistrature curule[96], soit par la *lectio* du censeur[97] qui toutefois fut limitée par Sylla.

La première condition fondamentale permettant d'être désigné interroi était l'appartenance au patriciat qui habilitait à détenir les *auspicia patrum*[98]. Cette catégorie d'auspices était propre aux patriciens et justifiée dans la tradition historiographique par la formation mythique du premier Sénat patricien par Romulus. Si les patriciens se virent contraints d'ouvrir le consulat à la plèbe, du moins en principe, ils conservèrent néanmoins la détention exclusive des *auspicia* leur permettant de remédier aux vacances des magistratures. Cependant, la question fort complexe qui se pose, et pour laquelle nous ne dresserons ici

[95] Th. Mommsen, *Droit public*, V, p. 223.
[96] Th. Mommsen, *Droit public*, VII, p. 27 et suivantes.
[97] Th. Mommsen, *Droit public*, IV, p. 101-108.
[98] Cf. *Infra* p. 115.

qu'un simple aperçu, est de déterminer l'origine de ces *auspicia patrum* qui était elle-même liée à l'origine du patriciat.

La détention de cette forme archaïque d'auspices était vraisemblablement la condition fondamentale pour être *interrex*. Ces *auspicia patrum* appartenaient originellement aux chefs de familles, les *patres*, qui se considéraient comme les « interprètes et les exécutants de la volonté divine »[99]. A. Giovannini émettait l'hypothèse que ces *auspicia* furent initialement confiés par les *patres* à l'un d'entre eux qui serait devenu roi, le processus étant évidemment impossible à reconstituer. Après avoir confié les *auspicia* au magistrat supérieur, roi et par la suite préteur – au sens archaïque – ou consul, et leur surveillance aux augures[100], les *patres* ne disposaient plus de leur *auctoritas* mais, de fait, ils demeuraient *auctores* du pouvoir exécutif ; cette idée était déjà exprimée par P. Willems[101]. J. Hellegouarc'h[102] donne le même sens au mot *auctor*, le définissant comme « celui qui apporte sa caution personnelle à une mesure ou une initiative ». Il peut même être accordé au terme un sens plus fort encore ; J. Hellegouarc'h[103] considère comme *auctor* « le leader qui exerce sur son entourage une forte influence due à ses qualités personnelles et à sa puissance matérielle. ». Le sens est ainsi bien plus fort que l'on aurait tendance à le croire *a priori* : il s'agit non pas d'un simple soutien moral accordé par l'*auctor* mais d'une véritable action de diriger qui émane de sa personne. L'étymologie d'*auctor* et d'*auctoritas*[104] renvoie à celle d'*augere*[105], que l'on retrouve également autour de l'*augurium*[106]. L'*auctor* est non seulement celui qui « fait croître » mais aussi celui qui est au sens propre « l'auteur »[107]. L'appartenance à la langue juridique est claire lorsque Cicéron, dans son discours *Contre Pison*, mentionne le consulaire L. Cornelius Lentulus comme *auctor salutis*[108]. Le signifiant du terme est tout-à-fait illustré par le sens légal de l'*auctoritas patrum* modifiée par la *Lex Hortensia* de 286[109] et devenue

---

[99] A. Giovannini, « *Auctoritas patrum* », p. 35-36.
[100] A. Magdelain souligne le partage de compétences entre la magistrature et le sacerdoce propre au système républicain, contrairement à l'époque royale durant laquelle le roi était à la fois roi et augure (A. Magdelain, « *Vrbs* et *Imperium* », p. 19).
[101] P. Willems, *Sénat*, II, p. 36.
[102] J. Hellegouarc'h, *Vocabulaire*, p. 321-323.
[103] J. Hellegouarc'h, *Vocabulaire*, p. 323.
[104] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire*, p. 55.
[105] Cf. partie II, B.
[106] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire*, p. 56.
[107] Cic., *Pis.*, XXXV.
[108] Cic., *Pis.*, XXXII.
[109] J. Hellegouarc'h, *Vocabulaire*, p. 9.

progressivement l'*auctoritas senatus*[110]. Cette *auctoritas* représentait l'aristocratie sénatoriale mais s'était largement amoindrie, nous l'avons dit, à la fin de la République.

Suivant ce schéma, les *auspicia patrum* confiés au magistrat revenaient en cas d'interrègne à leurs détenteurs originels de la même façon que l'*auctoritas patrum* qui légitimait l'investiture régalienne des magistrats. Ainsi, en cas de vacance des magistratures supérieures, les patriciens, et eux seuls, conservèrent jusqu'à l'extrême fin de la République le pouvoir de remédier à la vacance de la totalité des magistratures curules par l'interrègne. La vacance des magistratures provoquait inévitablement une paralysie de l'ensemble des institutions, le tribunat de la plèbe excepté ; il est en effet remarquable que malgré les avantages acquis tout au long de la période républicaine par la plèbe[111], le patriciat ait conservé cette prérogative considérable. A. Giovannini[112] considère par ailleurs que ce pouvoir de contrôler les institutions au moyen de l'*auctoritas patrum* – combinaison à la fois des pouvoirs des augures et des magistrats supérieurs par les *auspicia* provisoirement détenus – explique l'âpreté des luttes entre patriciens et plébéiens au sujet des magistratures jusqu'aux *leges Publilia* et *Maenia*. Non seulement les privilèges des patriciens furent progressivement réduits mais aussi leur nombre même, ce qui représentait une difficulté en cas d'interrègne. Cicéron, au moment de son plaidoyer pour sauver les restes de sa maison des projets architecturaux de Clodius, défendait d'ailleurs la nécessité de maintenir le patriciat dans ses limites et pour cela d'éviter la multiplication des adoptions par la plèbe :

> *… auspiciaque populi Romani, si magistratus patricii creati non sint, intereant necesse est, cum interrex nullus sit, quod et ipsum patricium esse et a patriciis prodi necesse est*[113].

Le passage illustre l'importance des *auspicia* détenus exclusivement par les patriciens mais également celle de la procédure d'interrègne.

---

[110] J. Hellegouarc'h, *Vocabulaire*, p. 311-312.

[111] Au point qu'un individu pouvait plus aisément accroître son pouvoir d'action politique en légiférant par l'intermédiaire du *concilium plebis* qui, à la fin de la République, se confond avec les comices tributes (Cl. Nicolet, *Citoyen*, p. 304-306). La quasi-totalité des lois sont votées par cette assemblée, présentées le plus souvent par les tribuns de la plèbe. Rappelons que César, lors de son premier consulat, gouverna *δημάρχῳ τινὶ θρασυτάτῳ* (Plut., *Caes*., XIV) en présentant ses lois directement devant le peuple comme l'indique Dion Cassius (XXXVIII, 4, 1) : *Κἀκ τούτου οὐδ᾽ ἄλλο τι τῇ γερουσίᾳ ἐν τῇ ἀρχῇ ταύτῃ ἐπεκοινώνησεν, ἀλλ᾽ ἐς τὸν δῆμον ἄντικρυς πάνθ ὅσα ἐβούλετο ἐσέφερεν*. Les principales législations ayant d'importants effets politiques se faisaient par l'entremise des tribuns de la plèbe. Les exemples à ce sujet ne manquent pas. Il suffirait de penser aux lois accordant des pouvoirs exceptionnels à Pompée en 67 (Cic., *Leg.Man.*, 52-58) et en 66 (Cic., *Fam.*, I, 9, 11), la loi accordant à Crassus et à Pompée les gouvernements de Syrie et des provinces hispaniques (Cic., *Att.*, IV, 9, 1 ; Dio. XXXIX, 33-36). L'exemple le plus évident qu'un plébéien avait, en principe, plus de marge de manœuvre politique qu'un patricien est celui de Clodius et de son passage à la plèbe (Cic., *Att.*, VIII, 3, 3 ; *Dom.*, XXXVII ; Dio., XXXVIII, 12).

[112] Cic., *Rep.*, II, 56 et Liv., I, 17, 9. Cf. J. Hellegouarc'h, *Vocabulaire*, note 2, p. 311.

Tite-Live, peu après son récit des événements autour du décemvirat et des XII tables, consacre le début de son quatrième livre à la discussion sur les mariages entre patriciens et plébéiens et sur l'ouverture du consulat aux plébéiens :

> *Cum in contionem et consules processissent et res a perpetuis orationibus in altercationem uertisset, interroganti tribuno cur plebeium consulem fieri non oporteret, ut fortasse uere, sic parum utiliter in praesens certamen*[114] *respondit, quod nemo plebeius auspicia haberet, ideoque decemuiros conubium diremisse ne incerta prole auspicia turbarentur. Plebes ad id maxime indignatione exarsit, quod auspicari, tamquam inuisi dis immortalibus, negarentur posse.*[115]

La preuve de la filiation était fondamentalement liée à l'appartenance au patriciat et à la détention des *auspicia patrum*. Th. Mommsen[116] souligne que la naissance et le nom gentilice, étaient les premiers critères de définition du patriciat. L'origine légendaire et étymologique du patriciat est présentée à plusieurs reprises dans les sources comme étant la constitution d'une noblesse descendant du premier Sénat royal puis augmentée d'un second patriciat à l'époque étrusque. Cicéron dans le deuxième livre de son traité sur la République, évoque une définition du patriciat :

> *Ergo, inquit Scipio, cum ille Romuli senatus qui constabat ex optimatibus, quibus ipse rex tantum tribuisset ut eos patres uellet nominari patriciosque eorum liberos…*[117]

Ce passage est cité par Th. Mommsen[118] : le juriste ne doute pas qu'il s'agissait là de la construction d'une « fable étymologique », ayant néanmoins une cohérence linguistique – le mot *patricii* paraissant formé sur celui de *patres*[119] – et juridique[120]. La suite du passage du *De*

---

[113] Cic., *Dom.*, XIV, 38.

[114] Dans l'édition Loeb (1960), B.O. Foster lisait ici *Curtius* mais signalait également la leçon *certamen*. C'est d'ailleurs le choix qu'a fait J. Bayet pour son édition (C.U.F., 1960. trad. G. Baillet).

[115] Liv., IV, 6, 1-2 : « Quand les consuls, à leur tour firent leur entrée dans l'assemblée, les discours suivis dégénérèrent en vive controverse. Le tribun ayant demandé "pourquoi un plébéien ne pouvait pas devenir consul", s'attira cette réponse peut-être juste, mais en tout cas assez maladroite dans un débat pareil : "parce qu'aucun plébéien ne peut prendre les auspices ; et précisément par la suppression des mariages mixtes, les décemvirs ont voulu empêcher une descendance équivoque de jeter du trouble dans les auspices". La plèbe fut enflammée d'une vive indignation en s'entendant déclarer impropre à prendre les auspices, comme si elle faisait horreur aux dieux immortels » [Trad. G. Baillet].

[116] Th. Mommsen (*Droit public*, VI, note 3, p. 13) faisait référence à la citation précédente de Tite-Live (IV, 6, 1-2) concernant l'interdiction des mariages mixtes par les décemvirs dans la loi des XII Tables à laquelle fait allusion Cicéron dans le *De Re Publica* (II, 37, 63). Cf. aussi *Dig.*, L, 16, 238.

[117] Cic., *Rep.*, II, 12, 73 : « Donc, reprit Scipion, avec ce Sénat de Romulus, formé des aristocrates, que le roi lui-même avait honorés au point de leur faire porter le nom de "père" et à leurs enfants celui de "patriciens"… » [Trad. E. Bréguet].

[118] Concernant la formation légendaire du premier Sénat constitué par Romulus et l'origine du patriciat, cf. Th. Mommsen, *Droit public*, VI, note 2, p. 14.

[119] E. Benveniste (*Vocabulaire*, I, p. 272) définissait l'adjectif *patricius* par patricien, « descendant de pères nobles » ou *patres*. La définition souligne le caractère nobiliaire des *gentes* patriciennes.

[120] Th. Mommsen, *Droit public*, VI, p. 15.

Re Publica n'est pas cité par Th. Mommsen, mais fait référence à l'accaparement de tous les pouvoirs par le Sénat après la fin de la Royauté :

> *… temptaret post Romuli excessum ut ipse regeret sine rege rem publicam*[121].

Puisque le roi disposait en vertu de son pouvoir de choisir les sénateurs et que ce pouvoir, comme le reste de la *Res Publica*, échut au Sénat même[122], l'acceptation de telle ou telle *gens* relevait sans doute d'une cooptation par l'ordre sénatorial[123]. L'historien citait également un passage célèbre de Tite-Live rejoignant cette idée qu'exprimait Cicéron :

> *Centum creat senatores, siue quia is numerus satis erat, siue quia soli centum erant qui creari patres possent. Patres certe ab honore patriciique progenies eorum appellati*[124].

Th. Mommsen conclut rapidement que, comme tout récit ayant trait à l'époque archaïque, l'information est peu fiable. Toutefois, ce passage n'est peut-être pas anodin. En traduisant *ab honore* « par la charge », le juriste souhaitait souligner que c'est l'exercice d'une magistrature conditionnée par une naissance connue[125] qui permettait, jusqu'à l'ouverture du consulat à la plèbe en 367-366 av. J.-C., d'être considéré comme patricien. Par ailleurs, dans un autre passage du *Droit public*, Th. Mommsen met en évidence le lien entre l'*honor*[126] et la magistrature[127] qui, souvent, apparaissaient conjointement dans les sources[128]. Il précisait en outre que l'association *honor* et *magistratus* semblait propre à l'époque républicaine. La

---

[121] Cic., *Rep.*, II, 12, 73 : « … lequel tenta après la mort de Romulus de régir par lui-même, sans roi, la République » [Trad. E. Bréguet].

[122] A. Giovannini (*Auctoritas patrum*, p. 28-35) considérait que les *auspicia patrum* appartenaient à ces chefs de familles patriciens qui les déléguaient au roi par l'entremise duquel ils exerçaient leur *auctoritas*. Cette hypothèse qui suit les sources s'oppose à celle d'A. Magdelain (*Auspicia*, p. 454) qui soulignait la distinction fondamentale entre les auspices privés et les auspices publics.

[123] Th. Mommsen, *Droit public*, VI, p. 31-32.

[124] Liv., I, 8, 7 : « Il crée cent sénateurs, soit que ce nombre fût suffisant, soit qu'il n'y eût que cent citoyens capables de devenir sénateurs. En tout cas, cet honneur leur valut le titre de Pères et à leur descendants celui de Patriciens » [Trad. G. Baillet].

[125] Comme le passage précédemment cité (Liv., IV, 6, 2) le laissait entendre au sujet des discussions sur les mariages mixtes. L'expression employée par ici par Tite-Live était *incerta prole*. La condition permettant l'accès aux magistratures supérieures aurait-elle pu être l'appartenance à une *gens* reconnue par tous ? Les guerres des VIe et V^{e} provoquèrent d'importantes migrations de populations latines vers Rome augmentant progressivement le nombre de citoyens. Il est vraisemblable que l'ordre sénatorial ait limité la détention des *auspicia populi romani* à des membres de *gentes* connues et établies à Rome. Le terme étant lui-même lié à l'idée de génération prit sans doute un sens juridique (Th. Mommsen, *Droit public*, VI, p. 9-10). Tout individu ne faisant pas partie de ces familles, donc de « naissance incertaine », était probablement exclu d'un ordre sénatorial confondu avec le patriciat jusqu'à une époque difficilement datable.

[126] M. Bonnefond-Coudry (*Sénat*, p. 126) souligne le caractère religieux et politique du terme à propos du temple d'*Honos* et *Virtus* dédié par Marius. *Honos* désigne la considération que l'on reçoit par la *uirtus*.

[127] Th. Mommsen (*Droit public*, II, p. 76-112) énumère d'ailleurs les différents privilèges honorifiques accordés non seulement aux anciens titulaires de l'*imperium* (*Droit public*, II, p. 99-112) mais également à leur descendance.

question de la définition du patriciat et des conditions de son évolution, comme on le sait, est demeurée fort controversée[129] et n'est pas l'objet direct de notre propos.

En revanche, G. Baillet[130] propose une autre traduction qui est sans doute plus juste. Ce dernier proposait de traduire *Patres certe ab honore patriciique progenies eorum appellati* par « En tout cas, cet honneur leur valut le titre de Pères et à leurs descendants celui de Patriciens ». Les honneurs, au sens romain, étaient attachés à la magistrature et le sens du mot *honos*, ici, n'est pas sans importance si l'on suit l'étude du vocabulaire politique républicain de J. Hellegouarc'h[131]. L'*honos* exprime en premier lieu la distinction par « l'hommage de fidélité, de soumission, ou d'affection rendu à quelqu'un ». Initialement, le terme semble avoir un caractère proprement religieux[132] que l'on peut associer au domaine de l'*officium*[133] et de la *fides*. Le terme s'attachait bien à la position d'un membre de l'aristocratie à qui il convenait de rendre hommage parce qu'il avait exercé les *honores*[134]. L'*honos* était, selon J. Hellegouarc'h[135], « le plus souvent lié à l'obtention des magistratures, c'est particulièrement avec *gratia* qu'il se rencontre, ce qui est naturel puisque ce dernier se rapporte en général à celui qui dispose d'un nombre de voix suffisant pour obtenir les *honores*. ». L'élection d'un individu impliquait une reconnaissance à vie de la part de ses concitoyens ; ceux-ci l'élevaient à une responsabilité. Le mandat plaçait les magistrats au-dessus des autres et cette distinction demeurait au-delà de l'expiration de la magistrature puisque, comme on le sait, les anciens magistrats siégeaient au Sénat. Cependant, si cette traduction d'*honos* par « charge » serait valide pour le Ier siècle av. J.-C., époque à laquelle écrit justement Tite-Live, il est difficile de croire que cela pouvait se rapporter à l'institution du premier Sénat par Romulus puisque l'on ne peut aucunement voir – contrairement à la conception de Th. Mommsen – comment une magistrature aurait pu alors habiliter un individu à appartenir au Sénat. La traduction de G. Baillet est donc la plus fidèle historiquement. De la reconstitution livienne, on ne peut

---

[128] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 7-9.

[129] P.-Ch. Ranouil dresse un état de cette question dans l'introduction de sa thèse (*Patriciat*, p. 2-10.) qui demeure un instrument indispensable et la seule monographie portant directement sur le sujet de la formation du patriciat aux premiers temps de la République. Son hypothèse de départ est néanmoins contestée par J.-Cl. Richard qui accorde plusieurs analyses à la formation du patriciat (*Origines de la plèbe*, p. 230-264 entre autres) confrontée aux origines de la plèbe puisque la question du dualisme est au cœur de sa problématique.

[130] Cf. la traduction de l'*Histoire romaine* de Tite-Live par G. Baillet dans la C.U.F., 1975, p. 16.

[131] J. Hellegouarc'h, *Vocabulaire*, p. 383-387.

[132] J. Hellegouarc'h, *Vocabulaire*, p. 383.

[133] J. Hellegouarc'h, *Vocabulaire*, p. 152-153.

[134] J. Hellegouarc'h, *Vocabulaire*, p. 384.

[135] J. Hellegouarc'h, *Vocabulaire*, note 6, p. 386.

conclure qu'à une reconnaissance par le *rex* des chefs de clans, tout au plus, qu'il élève par l'*honos* au rang de *patres*.

En effet, il est admis qu'une caste patricienne contrôla l'accès aux magistratures suprêmes au plus tard dès la naissance de la *Res Publica* jusque vers 366. P. Willems[136] considère, suivant les indications données par les sources, que le Sénat jusqu'alors se confondait avec les *patres*. Effectivement, Tite-Live[137] fait fréquemment état de réunions de patriciens pour la désignation des interrois mais aussi concernant l'*auctoritas patrum*[138]. Dans son article majeur, A. Magdelain[139] souligne combien il était malaisé de définir le patriciat et propose, à partir de son hypothèse sur les *auspicia populi romani*, une définition, remarquant tout d'abord une distinction entre *patres* et *patres conscripti*[140]. Dans cette dernière formule, la juxtaposition évoque les deux éléments du Sénat de la République tardive, les patriciens et les plébéiens. À partir de l'adage *auspicia ad patres redeunt*[141] concernant l'interrègne, A. Magdelain[142] émet l'hypothèse qu'originellement seuls étaient considérés comme *patres*, au sens technique, ceux qui avaient détenu les auspices majeurs et publics à savoir les anciens magistrats supérieurs. Il exprime toutefois certaines réserves[143] concernant la possibilité d'intégration de sénateurs patriciens qui n'avaient pas encore été magistrats au groupe des *patres* puisque les autres magistratures curules furent créées après 366[144]. Th. Mommsen définit déjà le patriciat comme une noblesse de naissance, comparable à une aristocratie seigneuriale, qui se conserva ainsi, comme une donnée quasi immuable, tout au long de la République. A. Magdelain, lui, y voit une caste composée d'anciens détenteurs des *auspicia* supérieurs et de leurs descendants qui se serait figée[145] à partir de l'ouverture du consulat à la

---

[136] P. Willems, *Le Sénat*, II, p. 50-57.
[137] Liv., IV, 7, 7.
[138] L'exemple nous en est fourni par la dictature de M. Iunius en 216 (Liv., XXII, 57, 9) cité et commenté par A. Giovannini (« *Auctoritas patrum* », p. 28).
[139] A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 450-473.
[140] D'après notamment Liv., II, 1, 10-11. A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 453.
[141] L'auteur indique (A. Magdelain, « *Auspicia* », note 3, p. 428) que ces termes apparaissent à trois reprises dans les sources : Cic., *ad Brut.*, I, 5, 4 ; *Leg.*, III, 9 (… *auspicia patrum sunto*…) ; Liv., I, 32, 1 (… *res*… *ad patres redierat*…).
[142] A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 453.
[143] A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 458.
[144] La préture fut créée en 366 après les lois liciniennes (Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 221-223) et la plupart des individus exerçant la charge jusque dans les années 250 étaient d'anciens consulaires (Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 89-143). La création de l'édilité curule est contemporaine de la préture au sens tardif du terme (Th. Mommsen, *Droit public*, IV, p. 172-173).
[145] On parle alors de *serrata* suivant l'expression de G. de Sanctis cité par J.-Cl. Richard, *Origines de la plèbe*, p. 532-533

plèbe, ce qui rejoint en partie l'idée que transmet la tradition livienne. M. L. R. Ménager[146] propose, quant à lui, une explication socio-économique à la formation des catégories laquelle, dans le principe général, ne serait pas incompatible avec cette théorie. Le patriciat était, selon lui, originellement formé d'éleveurs anciennement installés sur les terres de l'*ager romanus* ; la population latine qui serait venue progressivement se greffer sur la société romaine aurait été exclue de cette caste et de l'accès aux magistratures supérieures.

P.-Ch. Ranouil[147], dans sa thèse, suit l'hypothèse d'A. Magdelain qui constituait, comme il le précise lui-même, le point de départ de ses recherches. Il objecte à l'explication socio-économique de M. L. R. Ménager la présence de nombreux noms d'origine étrusque[148] au sein du patriciat bien après le début du Ve siècle. P.-Ch. Ranouil envisage que le patriciat du début Ve siècle n'était pas encore constitué en caste, ce ne fut qu'au cours du siècle suivant avec les conflits entre patriciens et plébéiens que se figèrent les limites entre les deux classes. Le critère qu'il choisit d'employer afin de déterminer l'appartenance au patriciat est celui de la gestion d'une magistrature supérieure et donc de la détention des *auspicia populi romani*[149]. Les résultats de son étude prosopographique conduisent l'auteur à suivre la tradition romaine mais contredisent, en définitive, la tendance historiographique née au XIXe[150]. Il conclut donc en voyant le patriciat comme une création purement républicaine[151]. Les magistrats, détenteurs des auspices les plus élevés, auraient été recrutés parmi les anciennes élites de la Royauté étrusque constituées en caste, formant ainsi une aristocratie de fait. P.-Ch. Ranouil cite par ailleurs un passage de Tite-Live qui résume l'idée :

> *Quid ? Hoc si polluit nobilitatem istam uestram, quam plerique oriundi ex Albanis et Sabinis non genere nec sanguine sed per cooptationem in patres habetis, aut ab regibus lecti aut post reges exactos iussu populi…*[152]

---

[146] M. L. R. Ménager, « Natures et mobiles de l'opposition entre la plèbe et le patriciat », p. 367-397.

[147] P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 9.

[148] P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, note 4, p. 2-3. L'auteur montre par la suite (p. 188-199) que plusieurs individus non patriciens ayant fait partie de collèges de tribuns consulaires à partir des années 400 jusque vers 366 portaient des noms d'origine étrusque. P.-Ch. Ranouil émet néanmoins des réserves compte tenu de l'incertitude relative des études onomastiques sur lesquelles s'appuyait sa prosopographie. Cette théorie s'oppose à celle de M. Pallotino (*Antica storia di Roma*, p. 31-37) reprise par J. Heurgon (*Rome*, p. 274-275 et 296-297) selon laquelle les noms étrusques n'étaient plus présents dans les fastes à partir du début de la guerre contre Véies en 485 (cité par P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 188).

[149] P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 15 et 41-43. Il dresse ainsi une prosopographie des individus qui occupèrent les différentes magistratures supérieures, consulat / préture, tribunat consulaire, dictature entre les débuts de la République et 366.

[150] Cf. B. G Niebuhr, *Römische Geschichte*, I-III, Berlin, 1833-1843. Il est suivi principalement par Th. Mommsen (dans *Römische Forschungen*, I, Berlin, 1864, p. 269-280).

[151] P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 255-256.

[152] Liv., IV, 4, 7 : « Mais alors, si c'est une souillure pour votre pauvre petite noblesse, que vous possédez non par la race et le sang (car vous descendez presque tous des Albains ou des Sabins), mais

L'épisode se situe autour des discussions sur le mariage entre patriciens et plébéiens à l'époque de la rédaction des XII Tables. Nous y trouvons les trois origines probables de la formation des *maiores gentes* patriciennes[153], ce qui rejoindrait assurément l'idée que nous avons vue précédemment concernant l'acquisition du patriciat *ab honore*.

J.-Cl. Richard[154] dans sa thèse sur les origines de la plèbe romaine considère que les premières familles patriciennes s'établirent à partir de la monarchie latino-sabine et monopolisèrent le pouvoir et les magistratures. La division entre patriciens et plébéiens était, selon lui, étrangère à l'époque archaïque. Elle n'aurait réellement commencé qu'à partir des revendications concernant la magistrature suprême par une population plus récemment installée à Rome[155]. Ces immigrants seraient dès les premièrs siècles venus s'ajouter à la population non noble de Rome dès la destruction d'Albe alors que les *gentes* des cités latines assimilées seraient venues se greffer au patriciat constituant ainsi les *patres minor gentium*[156].

R. E. Mitchell[157] propose, pour sa part, une interprétation assez originale conjuguant l'argument socio-économique de L.-R. Ménager avec celui de la mainmise du patriciat sur les sacerdoces dès l'époque royale. Suivant sa thèse, l'intrication du religieux et du politique sous la Royauté laisse supposer que le Sénat royal était également composé de prêtres qui assumaient les fonctions de conseillers religieux des rois. L'hypothèse va cependant plus loin puisque R. E. Mitchell suppose qu'originellement le patriciat était défini comme un ordre sacerdotal. Cette théorie, bien que jugée irrecevable par J. Rüpke[158], repose sur le principe de la détention des *auspicia* par les *patres* qui permet et légitime sacralement l'*interregnum*[159]. R. E. Mitchell part ainsi de la thèse d'A. Momigliano[160] suivant laquelle la

---

pour avoir fait partie d'une promotion de sénateurs désignés par les rois ou même, après le départ des rois, par un décret du peuple… » [Trad. J. Bayet].

[153] À ces familles seraient venues s'en greffer d'autres dont le *princeps nobilitatis* aurait accédé à la magistrature à partir de 471. En outre, P.-Ch. Ranouil (*Patriciat*, p. 256) explique l'identité de nom entre patriciens et plébéiens dans certains cas soit par la perte du patriciat, *capitis deminutio* ou *transitio ad plebem* (p. 143-167), soit par la simple coexistence de branches à la fois patriciennes et plébéiennes, le fondateur ne transmettant pas sa condition nobiliaire aux branches collatérales (p. 173-180) ou en raison d'un lien clientélaire (p. 168-173). En revanche, J.-Cl. Richard (*Origines de la plèbe*, p. 537-539) rejette le principe de coexistence de plusieurs *gentes* portant le même nom en raison d'un ancêtre commun.

[154] J.-Cl. Richard, *Origines de la plèbe*, p. 465-466.

[155] J.-Cl. Richard, *Origines de la plèbe*, p. 282.

[156] J.-Cl. Richard, *Origines de la plèbe*, p. 237.

[157] R. E. Mitchell, « Definition of *patres* and *plebs* », p. 128-135.

[158] J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, p. 911.

[159] R. E. Mitchell, « Definition of *patres* and *plebs* », p. 133-135.

première définition légale du groupe des sénateurs patriciens était l'habilité à détenir les auspices en cas d'*interregnum* et, par là-même, à détenir les *auspicia patrum* / *auspicia maxima* durant l'exercice du consulat avant 367 av. J.-C. Il est certes exact que l'expression évoquée par A. Magdelain *auspicia ad patres redeunt* pourrait être éclairée par cette origine sacrale du pouvoir des *patres*, cependant définir le Sénat patricien comme un collège sacerdotal ne peut, nous semble-t-il, relever que de la spéculation. Aucun texte ne vient, en effet, appuyer directement cette assertion. Il faut reconnaître, en revanche, que les *maiores gentes* patriciennes semblent bien s'être arrogé les fonctions sacerdotales telles que les principaux flaminicats. D'autre part, comme l'avance l'auteur, certains noms plébéiens apparaissent également parmi les membres de *maiores gentes* proches de la Royauté étrusque. On peut en effet songer à ce titre aux *Iunii* qui n'étaient point patriciens et pourtant présents dans les Fastes consulaires dès les premiers siècles de la République[161]. R. E. Mitchell[162], se rangeant à l'opinion suivant laquelle le conflit patricio-plébéien est une invention tardive de l'annalistique, écrit que les *patres* constituaient fort probablement une caste sacerdotale dont les membres étaient habilités à détenir les *auspicia* et les *sacra*. L'*auctoritas patrum* aurait été de la sorte une sanction religieuse à l'époque archaïque. Le mariage par *confarreatio* ainsi que la loi – mentionnée dans les XII Tables – prohibant l'union entre patriciens et plébéiens constituent, selon l'auteur, des indices tendant à prouver que la caste souhaitait ainsi conserver la « pureté » religieuse du patriciat.

Les hypothèses concernant la formation du patriciat à l'époque archaïque ne manquent guère et il serait bien difficile de proposer une thèse définitive sur ce point. Quoi qu'il en soit, le schéma retenu par A. Schiavone[163] nous semble résumer assez bien une idée déjà initiée par E. Benveniste[164] selon laquelle les organisations sociales étrusco-thyrrhénienne,

---

[160] A. Momigliano, « Interim Report », p. 117-118.

[161] P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 64-69. P.-Ch. Ranouil émet, notons-le, de grandes réserves sur la qualité de plébéiens de certains magistrats des origines de la République. Le premier collège consulaire est considéré par cet auteur comme un des cas douteux. La tradition rapporte en effet cinq magistrats éponymes L. Tarquinius Egeri Collatinus, P. Valerius Volusi Publicola, Sp. Lucretius Tricipitinus, M. Horatius Pulvillus et, bien sûr, L. Iunius Brutus. P.-Ch. Ranouil remettait en cause l'historicité de ce dernier consulaire, même si Polybe (III, 22, 1 et 26, 1) mentionne clairement le traité entre Rome et Carthage qui aurait été contracté sous le consulat de L. Iunius Brutus et de M. Horatius. P.-Ch. Ranouil (*Patriciat*, p. 74-75) rejoint ici J. Heurgon (*Rome*, p. 393) qui considérait ce traité comme une falsification. Cependant, rien n'autorise, nous semble-t-il, à écarter ce témoignage de Polybe. L'historiographie est relativement favorable au témoignage de ce dernier qui paraît suffisament cohérent pour qu'on veuille bien le suivre (A. Alföldi, *Early Rome*, p. 350-351).

[162] R. E. Mitchell, « Definition of *patres* and *plebs* », p. 150-151.

[163] A. Schiavone, *IVS*, p. 61-73.

[164] E. Benveniste, *Vocabulaire*, I, p. 209 ; 217-220 ; 226 ; 257-266 ; II, p. 85.

latine et sabine reposaient, entre le IXe et le VIIIe siècle, sur les relations de parenté qui servaient de fondement aux clans. A. Schiavone[165] souligne assez justement la construction éminemment patriarcale dont témoigne l'usage du mot *pater* pour désigner les chefs de chacun des noyaux de la communauté. L'histoire et l'anthropologie montrent assez bien comment le terme *pater* en vint à désigner à la fois « la hiérarchie du pouvoir à l'intérieur de la famille et le primat de la fonction reproductrice mâle, comme dans toute société patriarcale et patrilinéaire »[166]. Ce fut donc tout naturellement que le système gentilice s'organisa en patriciat. Cependant, le juriste[167] admet, non sans quelque prudence, la difficulté à prendre mesure des « formes mentales de ce monde » dont on ignore, assurément, la réalité des « échanges matrimoniaux que les tabous sexuels exigeaient rigoureusement exogamiques ». La Royauté sacrée archaïque aurait ainsi subi un démembrement lors de la fondation de la *Res Publica*, les *patres* s'accaparant une part de la sacralité du pouvoir souverain.

Sous la République, les sources apparaissent progressivement et suggèrent, avec plus de certitude, qu'une caste originelle des patriciens fusionna progressivement avec l'aristocratie plébéienne formant la *nobilitas* patricio-plébéienne que nous connaissons à la fin de la République. Néanmoins, le patriciat, replié sur lui-même, diminua progressivement jusqu'à l'extrême fin de la République. C'est ainsi qu'en vertu de la *Lex Cassia*, César se fit accorder le pouvoir de concéder le patriciat[168]. Il s'agissait d'un privilège à travers lequel certains peuvent voir une symbolique régalienne[169]. Tacite nous apprend d'ailleurs que les créations de patriciens n'eurent lieu que sous Romulus, Brutus puis César avant Auguste. La création par Brutus d'une noblesse patricienne montre bien que la caste fut constituée ou du moins complétée indépendamment de la Royauté sans distinction entre la *nobilitas* étrusque et latino-sabine. Il ne paraît pas exclu que les unions exogamiques aient été pratiquées depuis les premiers temps de la Royauté à Rome, mêlant ainsi étrusques et latino-sabins. La césure entre les structures latino-sabines et étrusques fut, nous le pensons, une création artificielle de la tradition annalistique liée à la représentation de la Royauté archaïque. Le

---

[165] A. Schiavone, *IVS*, p. 60-61.
[166] A. Schiavone, *IVS*, p. 61.
[167] A. Schiavone, *IVS*, p. 62.
[168] Tacit., *Ann.*, XI, 25 ; Suet., *Diu. Iul.*, XLI ; Dio., XLIII, 47. Cf. Th. Mommsen, *Droit public*, VI, p. 35.
[169] Sans tirer de conclusions spéculatives sur un fort ancien débat, ce qui n'est nullement notre intention, notons simplement que le privilège fut repris par César le Jeune en vertu d'une *Lex Saenia*, puis par Claude et Vespasien. Tacit., *Ann.*, XI, 25. Cf. Th. Mommsen, *Droit public*, V, p. 410-411.

mythe d'élévation des *patres* par Romulus légitimait la caste. Si l'*interregnum* politique existait dès la période latino-sabine, il est possible d'admettre l'existence du patriciat selon les mêmes structures que sous la République. Cependant, l'attribution à Brutus, par Pline, de la création du patriciat suggère une modification politique qui donnerait du crédit à la thèse suivie par P.-Ch. Ranouil et J.-Cl. Richard selon laquelle il y eut une *serrata* du patriciat à partir de la fondation de la *Libera Res Publica* jusqu'au milieu du IVe siècle av. J.-C. L'absence de noms gentilices pour la période royale suggère également cette éventualité. La définition d'un *concilium regium* indépendant du pouvoir du *rex* et légitimant le choix du souverain semble être une projection républicaine manifeste sur la période royale. L'examen de la naissance de l'*interregnum* politique peut sans doute plus éclairer cette question.

Il demeure que la diminution importante du patriciat eut pour effet de voir progressivement disparaître la procédure. On vit par exemple qu'en 43 avant J.-C., après la mort des consuls A. Hirtius et C. Vibius Pansa[170], il fut question d'instituer un interrègne mais le nombre de patriciens présents au même moment à Rome était insuffisant[171].

Les membres de ces familles constituant le patriciat étaient ainsi les seuls habilités à remettre en marche les institutions de la République au moyen de l'interrègne. Ce privilège était justifié par la détention des *auspicia populi romani* ou de celle des *auspicia patrum*. La question largement débattue est étroitement liée à celle de l'exercice ou non d'une magistrature supérieure. Toujours est-il que le fonctionnement technique de l'interrègne permit à plusieurs reprises au long de l'histoire de la République de remédier aux vacances des magistratures supérieures. Tâchons à présent d'exposer ce que l'on sait de la procédure en tant que telle.

---

[170] Cic., *Ad. Brut.*, I, 15, 8; Vell., II, 61-62 ; Suet., *Aug.*, XI.

[171] Cic., *Ad Brut*, XIII, 4 ; Dio., XLVI, 45. J. Jahn analyse en détail l'épisode (*Interregnum*, p. 188-190).

B. Procédure initiale.

Lorsque la République se trouvait en situation de vacance de la magistrature supérieure, les autres magistrats curules abdiquaient. Plusieurs questions se posent concernant l'initiation du processus. Pourrions-nous déjà définir l'interrègne comme une institution politique ? Ou bien ne s'agit-il pas d'une procédure exceptionnelle relevant du *mos* ?

L'initiative de cette procédure revenait au Sénat qui, par un décret, appelait l'interrègne[172]. Le *senatus consultum* était sans doute à l'origine de la démission des magistrats curules et de la mise en place de la procédure de vacance. Nous pourrions nous fonder sur le cas de 162 évoqué plus haut : le Sénat semble avoir été clairement à l'origine de l'abdication des consuls[173]. Selon Th. Mommsen[174], durant une première période de l'interrègne, aucun interroi n'était désigné, comme en atteste selon lui un passage de Dion Cassius relatif à l'interrègne de 52 :

> *Οὔκουν οὔθ' ὕπατος οὔτε στρατηγὸς οὔτε πολίαρχός τίς σφας διεδέξατο ἀλλὰ ἄναρκτοι κατὰ τοῦτο παντελῶς οἱ Ῥωμαῖοι τὰ πρῶτα τοῦ ἔτους ἐγένοντο.*[175]

Th. Mommsen[176] en déduisait qu'il s'agissait d'une période durant laquelle il y avait *interregnum sine interrege*. Nous pourrions, néanmoins, interpréter différemment ce passage en le renvoyant simplement à la situation de vacance des magistratures régulières impliquant que la Ville fut donc sans *πολιτεία*. Dans toute situation d'urgence, il était dans la sphère de compétence du Sénat de remédier à une vacance institutionnelle[177] et l'acte qui en résultait était, évidemment, le *decretum* en vertu de l'*auctoritas patrum* ou *senatus*. Th. Mommsen[178] fait d'ailleurs référence à un décret préalable à l'interrègne contre lequel les tribuns de la plèbe faisaient fréquemment *intercessio*[179]. Les sources mentionnent clairement un *senatus consultum*. Tite-Live nous rapporte concernant l'interrègne de 396 av. J.-C. :

---

[172] A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 436
[173] Cic., *Nat. Deo.*, II, 11.
[174] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 331- 332.
[175] Dio. XL, 46 : « Aussi aucun consul, préteur ou préfet n'eut-il de successeur, et les Romains se trouvèrent absolument sans gouvernement au début de cette année-là » [Trad. M. Rosellini].
[176] Th. Mommsen (*Droit public*, II, note 2, p. 331) n'argumente pas plus sur ce point qu'il juge pourtant essentiel.
[177] Th. Mommsen, *Droit public*, VII, p. 457-458.
[178] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 333.
[179] Cf. le cas de 421 av. J.-C.(Liv., IV, 43, 5-9).

unam expiationem eorum esse ut tribuni militum abdicarent se magistratu, auspicia de integro repeterentur et interregnum iniretur. Ea ita facta sunt ex senatus consulto.[180]

Nous trouvons également un autre exemple plus loin concernant l'interrègne de 392 cité précédemment :

Consularibusque morbo implicitis, placuit per interregnum renouari auspicia. Itaque cum ex senatus consulto consules magistratu se abdicassent, interrex creatur M. Furius Camillus, qui P. Cornelium Scipionem, deinde L. Valerium Potitum interregem prodidit[181]

Un décret du Sénat résultait de l'*auctoritas patrum*[182]. Cette *auctoritas*, comme nous l'avons vu, émanait des sénateurs patriciens exclusivement[183]. Si nous maintenons le parallèle de cette prérogative avec l'*interregnum*, nous pouvons concevoir le même schéma concernant la réunion des patriciens pour désigner le premier interroi[184]. En revanche, le décret du Sénat initiant la réunion des patriciens était voté, vraisemblablement, comme tout décret, c'est-à-dire par l'ensemble des sénateurs sans distinction et quelles que fussent les époques[185]. Les étapes étaient sans doute suivies comme pour tout *senatus consultum* depuis le débat informel[186] jusqu'à la validation du vote par l'enregistrement[187]. L'étape initiale était la mise en délibération ou *relatio*, d'ordinaire faite par un magistrat présidant la séance. Néanmoins pour que l'interrègne débutât, il était nécessaire que tous les magistrats curules, comme nous l'avons vu, eussent abdiqué leurs charges. Si l'on met en relation les références de Tite-Live avec le passage de Dion Cassius[188] relatif à la fin de l'année 56, on note qu'un décret semblait préalable à la mise en place de l'*interregnum*. Il est fort probable que, techniquement, un tel décret pouvait contenir à la fois l'injonction faite par les Sénateurs aux magistrats supérieurs d'abdiquer et la prescription pour les *patres* de se réunir pour nommer le premier *interrex* juste après le retrait des magistrats sortants. Avant l'accès des plébéiens au Sénat, sans doute au IVe siècle av. J.-C., les *patres* contribuaient tous à la désignation du premier interroi. Ce ne fut, vraisemblablement, qu'à partir de la naissance d'une aristocratie sénatoriale

---

[180] Liv., V, 17, 3 : « À cela un seul remède : les tribuns militaires donnaient leur démission, on renouvelait intégralement les auspices et on entrait en interrègne. C'est ce qui fut fait par sénatus-consulte » [Trad. G. Baillet].

[181] Liv., V, 31, 7 : « Alors que les consuls furent frappés par l'épidémie, on décida de renouveler les auspices. C'est pourquoi, en vertu du sénatus-consulte, les consuls abdiquèrent leurs magistratures. M. Furius Camillus fut nommé interroi, à qui succéda P. Cornelius Scipion, puis L. Valerius Potitus » [Trad. pers.].

[182] A. Magdelain, « *Auctoritas patrum* », p. 45.

[183] Cic., *Dom.*, XXXVIII. Cf. Th. Mommsen, *Droit public*, VI, p. 236 et suivantes. Et surtout l'article d'A. Giovannini (« *Auctoritas patrum* », p. 33-36).

[184] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 331 ; A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 452.

[185] M. Bonnefond-Coudry, *Sénat*, p. 453-573.

[186] M. Bonnefond-Coudry, *Sénat*, p. 461-475.

[187] M. Bonnefond-Coudry, *Sénat*, p. 570-573.

patricio-plébéienne que l'interrègne impliqua une séparation des deux catégories entre la promulgation du décret initial et la réunion des patriciens pour désigner le premier interroi[189].

Th. Mommsen[190] considère l'interrègne comme une institution et l'interroi comme un magistrat[191]. Cette institution spécifiquement latine se retrouve effectivement dans les lois municipales[192] ou dans les lois coloniales comme la *Lex Coloniae Genetiuae*[193]. L'interrègne n'étant pas une institution républicaine proprement dite, certains historiens s'interrogent sur la définition de l'interroi en tant que magistrat[194]. La tradition voudrait que l'*interregnum* ait fait son apparition du temps de la Royauté, donc à une période bien antérieure à la mise en place de la magistrature républicaine, à moins de ne considérer également le roi comme un magistrat[195]. Or il semble contestable de faire du roi un magistrat en se fondant sur les schémas de division du pouvoir royal entre les deux consuls à l'époque républicaine. Th. Mommsen[196] s'appuie sur deux textes pour définir le *rex* et l'*interrex* comme des magistrats. Concernant le *rex*, il invoque une description de l'*Enchiridion* de Pomponius cité dans le *Digeste*[197] :

Quod ad magistratus attinet, initio ciuitatis huius constat reges omnem potestatem habuisse.

Il semble possible de comprendre ici qu'avant d'être gouvernée par des magistrats, Rome le fut d'abord par des rois. De plus, quand bien même on suivrait l'interprétation de Th. Mommsen, on ne devrait pas manquer de tenir compte du fait que Pomponius écrit au IIe siècle ap. J.-C. et que ce schéma ne révèle donc qu'une représentation de la Royauté propre à l'époque impériale. Mais, assurément, le savant allemand souhaitait trop forcer la définition de la Royauté et, par conséquent, la faire entrer dans le cadre strict de la magistrature qui possède avec la prêtrise des liens plus importants qu'on ne le pensait au XIXe siècle. En contre-point de la définition de Pomponius, nous pourrions appeler à la barre un autre juriste.

---

[188] Dio., XXXIX, 30, 3-4. Cf. *Supra*.
[189] P. Willems, *Sénat*, II, p. 24 ; A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 437.
[190] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 323-325.
[191] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 325-327.
[192] Cf. les inscriptions de Bénévent (*C.I.L.*, X, 1635) ou de Formies (*C.I.L.*, X, 6101). Cf. Th. Mommsen (*Droit public*, II, note 1, p. 324)
[193] M. H. Crawford, *Roman Statutes*, II, p. 390-350. Cf. chapitre CXXXI de la *Lex* : *Aput IIuirum interregem praefectum actio…*
[194] Il s'agit de l'opinion d'U. Coli (*Regnum*, p. 72 et 98) et d'E. Stuart Staveley (« Conduct of Elections », p. 194-196).
[195] Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 2-6.
[196] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 10-11.
[197] *Dig*., I, 2, 2, 14.

Jean le Lydien[198], aussi critiqué que soit son commentaire *Sur les Magistratures*, présente les magistrats comme des héritiers des prêtres. Sur ce point, les juristes modernes[199] s'accordent pour souligner cette filiation du sacré qu'écartait Th. Mommsen, dont on pourrait soupçonner l'anticléricalisme latent[200]. Or, on sait que la sacralisation du pouvoir royal était assurément une réalité plus historique que le caractère de magistrat du roi à une époque bien éloignée, par conséquent, de la construction républicaine.

Le second texte invoqué par Th. Mommsen pour définir l'*interrex* comme un *magistratus curulis* est celui bien connu d'Asconius :

> *Domus quoque M. Lepidi interregis is enim magistratus curulis erat creatus et absentis Milonis eadem illa Clodiana multitudo oppugnauit, sed inde sagittis repulsa est.*[201]

On pourrait plutôt voir ici une référence à la magistrature curule de Lépide exercée auparavant et l'habilitant à devenir *interrex*. Il paraît ainsi contestable, le roi n'étant pas un magistrat, de concevoir son substitut sacral chargé de son investiture auspiciale comme un magistrat avant l'heure. Toutefois, il est peut-être possible d'inverser le problème pour mieux le comprendre. Dans un fameux passage du *Traité des lois*, Cicéron énumère les magistratures supérieures. L'orateur achève sa description par ceci :

> *Regio imperio duo sunto, iique a praeeundo iudicando consulendo praetores iudices consules appellamino. Militiae summum ius habento, nemini parento. Ollis salus populi suprema lex esto.*[202]

Ce fut de la division du pouvoir royal que naquit la magistrature et non l'inverse quand bien même les juristes tardifs comme Pomponius eussent considéré le *rex* comme un magistrat. Il serait peut-être vain de vouloir faire entrer dans une catégorie définie le *rex* ou l'*interrex*. Il semble plutôt que plusieurs fonctions soient combinées autour de ces titres archaïques qui précédaient assurément la naissance des catégories prisées par Th. Mommsen, dont nous rejeterons, par conséquent, les définitions *stricto sensu* sur ce point ainsi que celles de J. Jahn[203].

Cette hypothèse expliquerait qu'Asconius dans son commentaire du *Pro Milone* n'emploie pas le terme de *ius* concernant directement l'interrègne, mais celui de *mos* :

---

[198] Lyd., *Mag.*, I, 1.
[199] A. Schiavone, *IVS*, p. 75-83.
[200] C. Bonnet, « Historiographie des religions », p. 22.
[201] Ascon., *In Mil.*, p. 34-38.
[202] Cic., *Leg.*, III, 8 : « Qu'ils soient deux ayant le pouvoir royal, et parce qu'ils ont priorité, justice, conseil, qu'ils soient appelés : préteurs, juges, consuls ; qu'à l'armée ils aient un droit absolu, ne soient soumis à personne ; pour eux, le salut du peuple sera la loi suprême » [Trad. G. de Plinval].

Non fuit autem moris ab eo qui primus interrex proditus erat comitia haberi.[204]

Plus loin, le commentateur emploie pourtant *ius* :

Sed Scipionis et Hypsaei factiones, quia recens invidia Milonis erat, cum contra ius postularent ut interrex ad comitia consulum creandorum descenderet.[205]

L'utilisation de l'expression *contra ius* proviendrait, ici, du fait que Scipion et Hypsaeus n'avaient aucun droit de faire pression sur l'interroi. Ce ne serait donc nullement en vertu d'un éventuel ancien *imperium* que les interrois convoquaient les assemblées, ceux-ci n'étant pas ou plus des magistrats au sens de Th. Mommsen. La procédure était plutôt une remise en marche institutionnelle relevant du *ius sacrum*, une situation irrégulière et exceptionnelle dans laquelle seuls les patriciens détenteurs des *auspicia patrum* étaient à même de tenir les comices en vertu d'une désignation par leurs pairs et à la totale exclusion des plébéiens.

Il importe cependant de préciser qu'il n'y a absolument pas d'opposition entre le *mos* et le *ius*. Au contraire, les deux notions se complètent et se succèdent. A. Schiavone[206] rappelle fort justement que le *ius* était l'expression d'une tradition ou d'un droit coutumier que l'on désigne par *mos*. Il s'agissait d'une tradition conservée par les *pontifices*, gardiens de l'Histoire de la Cité. Le *mos* constituait ainsi une « transfiguration symbolique de cette expérience, qui devenait rite, règle, *ius* ("*mos est ritus*") : il permettait de normaliser le présent, de réduire ses incertitudes et ses bouleversements, en le ramenant à quelque chose d'archétypal et de reproductible »[207]. On peut ainsi penser que le caractère rituel de l'interrègne, conforme au *ius* et au *mos*, appartient à la « construction sapientiale du *sacer* »[208]. Cette appartenance au domaine intermédiaire entre le prêtre et le magistrat peut être souligné dans une correspondance de Cicéron déjà évoquée plus haut. Écrivant à Atticus, il évoque l'impossibilité, d'après les livres auguraux, pour un préteur de présider l'élection d'un consul. Il est fait référence à une règle possible mentionnée dans les livres auguraux concernant l'interrègne :

Nam permagni eius interest (au sujet de César) *rem ad interregnum non uenire. Id adsequitur, si per praetorem consules creantur. Nos autem in libris habemus non modo consules a praetore sed ne praetores quidem creari ius esse, idque factum esse nusquam : consules eo non esse ius quod maius imperium a minore rogari non sit ius, praetores autem cum ita rogentur ut collegae consulibus sint, quorum est maius imperium*[209].

---

[203] J. Jahn, *Interregnum*, note 83, p. 27.
[204] Ascon., *In Mil.*, XIII (43C).
[205] Ascon., *In Mil.*, XIII (43C).
[206] A. Schiavone, *IVS*, p. 85-87.
[207] A. Schiavone, *IVS*, p. 86.
[208] A. Schiavone, *IVS*, p. 85.
[209] Cic., *Att.*, IX, 9, 3.

L'antériorité de l'*interregnum* par rapport à la formation de la *Res Publica* se conforte par la conception romaine de la *Res Publica*. Cicéron en donnait une bien fameuse définition dans son traité philosophique :

> *Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus.*[210]

Il énonçait là le principe des institutions et chaque terme employé a, nous le pensons, son importance pour illustrer notre hypothèse. La *Res publica* est un système institutionnel reposant sur le principe élémentaire de l'expression issue de l'ensemble du peuple citoyen – *res populi* – et dont l'indispensable facteur de cohésion est le *ius publicum*. La magistrature résulte en cela de l'expression légale régulière, *iusta*, du *populus*[211]. Or, déjà dans son récit de l'interrègne précédant l'avènement d'Ancus Martius, Tite-Live emploie l'expression : *res … ad patres redierat*[212]. Par la suite, Tite-Live emploie presque systématiquement, le fait est notable, la formule : *res ad interregnum redit*[213]. Il pourrait se voir ici une ellipse d'un terme habituellement apposé : *publica*. L'utilisation de *res* n'est peut-être pas anodine et il est tentant de penser que la suspension de la République trouve son expression exacte dans cette phrase. Elle laisserait entendre que, durant l'interrègne, la *Res*[214] n'était plus l'affaire de l'ensemble du *populus*, le *ius publicum* étant provisoirement suspendu. Nous avons évoqué précédemment, concernant la première vacance après la disparition de Romulus[215], le fait que l'interroi proposait aux *quirites* de désigner eux-mêmes leur roi. Selon Tite-Live, ceux-ci retournèrent volontairement – nous pouvons, certes, en douter – ce pouvoir aux *patres*. Cette tradition révèle sans doute ce qui était valable au moins à la fin de la République : l'interrègne n'était plus l'affaire du *populus* mais des patriciens seuls et, dirions-nous, sous le couvert d'un *mos* précédant le *ius* sécularisé du Ve siècle av. J.-C.

---

[210] Cic., *Rep.*, I, 39 : « Donc, reprit l'Africain, la République, c'est la chose du peuple ; mais un peuple n'est pas un rassemblement quelconque de gens réunis n'importe comment ; c'est le rassemblement d'une multitude d'individus, qui se sont associés en vertu d'un accord sur le droit et d'une communauté d'intérêts » [Trad. E. Bréguet].
[211] J. Hellegouarc'h, *Vocabulaire*, p. 515-518.
[212] Liv., I, 32, 1.
[213] Liv., IV, 50, 8 ; VI, 5, 2 ; VII, 17, 10 ; VII, 21, 2 ; VII, 22, 1 (… *rem ad interregnum perduxit…*); VIII, 17, 5; VIII, 23, 16.
[214] Cf. la définition de la notion politique de *Res* donnée par J. Hellegouarc'h (*Vocabulaire*, p. 420-421).
[215] Liv., I, 17.

A. Magdelain[216], dans son article consacré au *ius* archaïque, considérait le *ius* comme le produit de la Loi des XII Tables[217]. Le juriste l'a fort bien souligné[218] : les principes juridiques antérieurs à la codification des decemvirs relevaient vraisemblablement du *mos* qui en était la source exclusive à l'époque de la Royauté[219]. À ce titre, ce recours permettant de remédier aux vacances est demeuré étranger au *ius* puisque, par définition, la *Res Publica* était suspendue ; nous comprenons ainsi l'allusion de Dion Cassius au fait que Rome était sans *πολιτεία*[220]. Les caractéristiques de l'interrègne relèveraient ainsi, non pas du *ius publicum*, mais du *mos maiorum*. L'hypothèse conforte le caractère exceptionnel dans le droit public romain de ce recours.

L'initiation même de l'*interregnum* témoigne de l'archaïsme de la procédure. Il paraît clair que les patriciens du Sénat, descendants des plus anciens *patres*[221], se réunissaient suivant un décret et désignaient l'un d'entre eux pour être le premier interroi. La question qui se pose à présent est de déterminer quel était ce mode de désignation. S'agissait-il d'un choix des patriciens ou d'une *sortitio* ?

Pour P. Willems[222], le tirage au sort était exclu comme procédé de désignation initial. La liste des interrois des interrègnes de 396, de 391 et de 389 montre qu'il n'y avait pas eu de tirage au sort puisque l'on retrouve fréquemment les mêmes intervenants. Il en alla de même par la suite au cours des interrègnes de 355 et de 351. P. Willems en tire la conclusion que la *sortitio* n'intervenait pas, ce que confirmaient les sources. Th. Mommsen[223] le rejoint sur ce point. Les auteurs anciens emploient fort souvent[224] le verbe *prodere* (*… prodere interregem…*) au sujet de la désignation du premier interroi. Asconius emploie le verbe à propos de la tentative de désigner le premier interroi de 52 av. J.-C. :

> *… ideoque Pompeius gener Scipionis et T. Munatius tribunus plebis referri ad senatum de patriciis conuocandis qui interregem proderent non essent passi, cum interregem* ***prodere*** *stata res esset.*[225]

---

[216] A. Magdelain, « *Ius* », p. 5-6.
[217] A. Magdelain, *XII tables*, p. 14-33.
[218] A. Magdelain, « *Ius* », p. 49-50 ; *Royauté et droit*, p. 99-111
[219] J. Gaudemet, « La loi et la coutume », p. 35-67.
[220] Dio., XL, 46.
[221] J. Hellegouarc'h, *Vocabulaire*, p. 429-430.
[222] P. Willems, *Sénat*, II, p. 15.
[223] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 335-336.
[224] Liv., V, 31, 8.
[225] Ascon., *In Mil.*, III (30).

Nous constatons d'ailleurs ici également que c'est un décret du Sénat qui provoque la réunion des patriciens pour désigner le premier interroi. Qui plus est, les patriciens sont fréquemment tenus pour un ensemble cohérent comme, par exemple dans ce passage du *De domo* : (*interregem*) *et ipsum patricium esse et a patriciis prodi necesse est*[226] ou encore à propos de l'interrègne de 420 av. J.-C. durant lequel les tribuns empêchaient la réunion des patriciens pour désigner le premier interroi :

> *Propter quos motus cum senatus consules quam tribunes creari mallet, neque posset per intercessiones tribunicias senatus consultum fieri, res publica a consulibus ad interregnum, neque id ipsum – nam coire patricios tribuni prohibebant – sine certamine ingenti, redit.Cum pars maior insequentis anni per nouos tribunos plebis et aliquot interreges, modo prohibentibus tribunis patricios coire ad prodendum interregem, modo interregem interpellantibus ne senatus consultum de comitiis consularibus faceret*[227].

Le verbe *prodere* est employé dans le sens de transmission, ce qui sous-entend une idée de nomination, comme le remarquent P. Willems[228] et Th. Mommsen[229]. Nous entendons bien ici l'idée d'une transmission de l'autorité collective à un seul individu qui en devient donc le mandataire ; il s'agirait là évidemment d'une désignation et non d'une élection. A. Magdelain[230] pense également que le tirage au sort ne semblait guère avoir été employé étant donné le retour fréquent des mêmes individus au poste d'interroi. Contrairement à cette théorie, J. Jahn[231] oppose le verbe *prodere* au verbe *creare*. Selon lui, l'usage de *prodere* implique une autre forme de désignation que l'élection dont la *creatio* résulte, comme nous pouvons effectivement le constater dans les sources où se retrouve fréquemment le verbe *creare* concernant la validation de l'élection des magistrats réguliers. Le magistrat supérieur ou l'interroi présidant la tenue des comices est ordinairement le sujet du verbe[232] et le nom du

---

[226] Cic., *Dom*, XIV-38. Cf. Th. Mommsen (*Droit public*, II, note 1, p. 330).

[227] Liv., IV, 43 : « À cause de cette agitation, comme le Sénat préférait faire élire des consuls plutôt que des tribuns, sans pouvoir, par suite de l'opposition du tribunat, aboutir à un sénatus-consulte, le gouvernement passa des consuls à un interroi, et comme toute réunion des patriciens était interdite par les tribuns, cela même n'alla pas sans une lutte acharnée. Une grande partie de l'année suivante se traîna dans des conflits entre les nouveaux tribuns de la plèbe et un certain nombre d'interrois, les tribuns tantôt empêchant les patriciens de se rassembler pour nommer un interroi, tantôt mettant l'interroi dans l'impossibilité de faire un sénatus-consulte sur les comices consulaires » [Trad. G. Baillet].

[228] P. Willems, *Sénat*, II, p. 14.

[229] Th. Mommsen, *Droit public*, II, note 2, p. 335.

[230] A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 448.

[231] J. Jahn, *Interregnum*, p. 17.

[232] Liv., VI, 37 : *an iam memoria exisse, cum tribunos militum idcirco potius quam consules creari placuisset ut et plebeiis pateret summus honos, quattuor et quadraginta annis neminem ex plebe tribunum militum creatum esse ?*). Le verbe est également employé au sujet de chaque magistrature autant pour magistratures électives comme celles des consuls (Suet., *Diu. Iul.* , XIX, 3 : *Igitur cum Bibulo consul creatur*) ou les censeurs (Liv., VI, 27 : … *censores alii uitio creati non gesserunt*

magistrat son complément. Signalons cependant, que le verbe *creare* est employé à quelques reprises à propos de la nomination d'un interroi, comme lors de l'interrègne de 444 av. J.-C. :

Patricii cum sine curuli magistratu res publica esset, coiere et interregem creauere.[233]

La *creatio* exprimait effectivement une élection sans que cela n'impliquât forcément l'intervention du *populus*. En même temps que leur *auctoritas*, les *patres* transmettaient les auspices à un seul d'entre eux qui les transmettait à son tour à un éventuel successeur de même que la charge de faire tenir les comices. Les modalités techniques précises ne sont pas claires. L'interroi représentait initialement l'ensemble des *patres* ; ce qui rejoint l'idée du retour provisoire de l'autorité – uniquement afin de tenir les comices – au Sénat patricien. L'interroi en était donc le mandataire durant son exercice jusqu'à la désignation de magistrats réguliers. Or il paraît peu concevable que le premier interroi eût été tiré au sort comme le laissaient entendre Denys d'Halicarnasse et Tite-Live au sujet du premier interrègne suivant la mort de Romulus[234]. Par ailleurs, la prosopographie des interrois révèle que les premiers d'entre eux n'étaient guère choisis totalement au hasard, bien au contraire, la renommée et la conduite politique proche de celle du Sénat semblaient jouer un rôle évident dans ce choix. L'exemple le plus flagrant concerne l'interrègne de 391 : Camille **(11)** en fut le premier interroi[235] suivi de P. Cornelius Scipio **(12)**. Il fut désigné une nouvelle fois en 389[236] juste après le même P. Cornelius Scipio **(12)**. Appius Claudius le censeur **(25)** fut également le premier interroi désigné[237]. Nous pourrions également citer l'exemple de Q. Fabius Maximus **(28)** qui fut étudié dans les détails par M. Gusso[238]. Nous remarquons encore, en 82 av. J.-C., que l'interroi désigné n'était autre que le *princeps senatus*[239], L. Valerius Flaccus **(32)** qui avait eu un rôle de temporisateur avant le retour de Sylla. Il eût été bien extravagant que le sort[240] désignât à chaque reprise les sénateurs les plus prestigieux comme premier interroi. En outre, la qualité d'ancien consulaire commune à la grande majorité des interrois, reconnue par A. Magdelain, nous permettrait de suggérer que la désignation ne résultait en aucun cas d'un tirage au sort. Cela nous paraîtrait fort peu vraisemblable étant donné l'importance du rang des

---

magistratum…) que pour les dictateurs (Liv., VI, 29 : *die uicesimo quam creatus erat dictatura se abdicauit*) nommés, eux, par un magistrat supérieur.

[233] Liv., IV, 7.

[234] Liv., I, 17. Cf. Den. Hal., *Ant. Rom.*, II, 57-58.

[235] Liv., V, 17, 4. Cf.J. Jahn, *Interregnum*, p. 62.

[236] Liv., VI, 1, 8. Cf. J. Jahn, *Interregnum*, p. 62-63.

[237] Liv., X, 11.

[238] M. Gusso, « *Fabio Massimo* », p. 291-333.

[239] Fr. Hinard, *SVLLANA VARIA*, p. 43-49.

[240] J.Jahn, *Interregnum*, p. 14-22.

interrois ; le Sénat patricien n'était évidemment pas constitué exclusivement d'anciens consulaires et si nous contestons la théorie d'A. Magdelain au sujet de liste d'interrois potentiels[241], tout patricien du Sénat était potentiellement candidat[242]. Ainsi, il paraîtrait plus probable que les *patres* désignaient en premier l'un d'entre eux qui s'était illustré auparavant et qui avait donc probablement exercé une ou plusieurs magistratures, voire une prêtrise majeure. Nous pouvons songer au cas de T. Quinctius Barbatus **(6)** qui fut consul à six reprises, mais conserva une position modérée à l'égard de la plèbe ou celui de L. Valerius Potitus **(9)**, membre du collège des tribuns consulaires à cinq reprises et consul par deux fois ou encore, exemple plus tardif, celui de M. Valerius Messalla Niger **(34)** qui tout en ayant de forts semblants d'affinités politiques avec César s'illustra par une conduite modérée et exerça la censure. Dans la pratique, il était sans doute nécessaire pour les *patres* de nommer un individu qui jouissait déjà d'un certain prestige et d'une autorité éprouvée afin de pouvoir rassembler les citoyens et d'incarner psychologiquement, le mot n'est pas choisi au hasard, une certaine *auctoritas*. Nous nous écartons ainsi d'une vision purement juridique. Si nous observons concrètement la situation en cas d'interrègne, nous remarquons que les tribuns étaient en activité tandis qu'il ne demeurait plus un seul magistrat curule à Rome ; le Sénat désignait alors un patricien afin de tenir les comices avec une légitimité reposant non pas, ou pas seulement, sur un ancien mandat – toute légalité étant suspendue – mais sur l'*auctoritas senatus*. La modalité sacrale reste à déterminer car sans cela le premier interroi devait simplement jouir d'une certaine autorité de prestige presqu'en tant que *priuatus*, dirions-nous, non seulement pour tenir les comices avec les désordres qui pouvaient y survenir mais aussi pour se faire désigner parmi les sénateurs patriciens au début de l'interrègne.

Après tout, si nous suivons la pensée de Cicéron, n'était-ce pas le rôle des *patriis praestantes uiris* que de maintenir le *uetus mos et maius instituta*[243]. Un *princeps senatus* correspondrait tout-à-fait à l'énoncé. Il serait presque tentant de considérer le *princeps senatus* comme premier interroi potentiel en cas de vacance des magistratures curules. J. Hellegouarc'h[244] soulignait que le terme *princeps* traduisait une supériorité de caractère civil, voire social. En outre, songeons que nous disposons de quelques exemples comme celui de Camille **(11)** que Tite-Live désigne par *princeps pace belloque*[245] ou encore, plus

[241] A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 448-449.
[242] J. Jahn, *Interregnum*, p. 19-20.
[243] Cic., *Rep.*, V, 1, 1.
[244] J. Hellegouarc'h, *Vocabulaire*, p. 330.
[245] Liv., VII, 1, 9. Cf. J. Hellegouarc'h, *Vocabulaire*, p. 330.

tardivement de L. Valerius Flaccus **(32)**. Cette *auctoritas* de l'interroi était sans doute confortée par l'attribution provisoire des *auspicia* que nous avons abordée précédemment[246] légitimant ainsi sa charge.

Si la question de la nomination du premier interroi est discutée, la procédure de succession des interrois est plus aisée à établir bien qu'elle fût également débattue. P. Willems estime que pour des raisons pratiques la désignation anticipée d'une série d'interrois semblait *a priori* indispensable[247], pourtant en examinant la série des interrois il ne nous semble pas évident qu'il y eût un ordre déterminé. A. Magdelain se fonde sur l'interrègne de 355 pour observer une rotation dans la série d'interrois cités par Tite-Live[248]. Il envisage également l'existence d'une liste limitée et prédéfinie d'anciens consulaires qui, une fois la rotation achevée, recommençait automatiquement[249]. J. Jahn, en revanche, considère que les interrois successifs étaient tirés au sort à chaque reprise[250]. Il se fonde de manière quelque peu dogmatique sur le récit par Denys d'Halicarnasse[251] de l'interrègne suivant la mort de Romulus. Cependant certains éléments laissent entendre qu'il en était autrement. Si nous nous penchons sur la prosopographie des interrois, il semble que les interrois successifs étaient nettement liés politiquement. Ce fut par exemple le cas pour les interrègnes de 355 et de 351. M. Fabius Ambustus **(16)**, dictateur en 360, avait nommé Q. Seruilius Ahala **(15)** comme *magister equitum* qui, lors de l'interrègne de 355 fut le premier interroi. Il vit lui succéder l'ancien dictateur M. Fabius Ambustus **(16)**. Un autre exemple nous est fourni par le cas de C. Sulpicius Peticus **(19)** qui fut interroi en 351 av. J.-C. : M. Fabius Ambustus **(16)** lui succéda. Ce dernier présida son élection au consulat avec un autre ancien collègue, T. Quinctius Capitolinus[252], comme le relève d'ailleurs J. Jahn[253].

Il nous semble, étant donné ces liens, que non seulement les interrois étaient entièrement libres du choix de leurs successeurs mais que la procédure était instrumentalisée par les membres de l'aristocratie, ce qui ne serait guère étonnant. Le tirage au sort ne semble pas avoir été en usage étant donné la place politique jouée par les *interreges*. La liste d'ancien consulaires semble être une explication assez fragile si l'on se fonde uniquement sur

---

[246] P. Willems, *Sénat*, II, p. 9.
[247] P. Willems, *Sénat*, II, p. 16.
[248] Liv, VII, 17, 10-12.
[249] A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 449.
[250] J. Jahn, *Interregnum*, p. 14-20.
[251] Den. Hal., *Ant. Rom.*, II, 57.
[252] T. Quinctius Poenus Capitolinus et M. Fabius Ambustus furent consuls en 354 av. J.-C. (Liv., VII, 18).

l'interrègne de 355 av. J.-C. En revanche, il est certain que l'*auctoritas senatus* avait un rôle à jouer dans la nomination des *interreges*. Cependant, une interrogation demeure. Si les *auspicia* étaient suspendus en cas d'*interregnum*, en vertu de quelle règle le premier *interrex* était-il investi ? Le caractère technique de la procédure et du *ius sacrum* exclut l'intervention d'un *priuatus* même ancien consulaire. La nomination du premier *interrex* peut sans doute éclairer cette question.

[253] J. Jahn, *Interregnum*, p. 71.

C. Tenue des comices électoraux.

L'objectif de l'interrègne était de faire élire les consuls lorsque l'élection n'avait pu se faire avant le début de l'année légale. L'interroi, en fonction pendant cinq jours[254], avait pour charge de réunir les comices centuriates et de présider l'élection d'un ou deux consuls. À quel titre l'interroi pouvait-il présider les comices ?

Th. Mommsen[255] le considère comme un magistrat. Il s'appuie sur un passage d'Asconius qui aurait désigné l'interroi par *magistratus curulis* :

> *Domus quoque M. Lepidi interregis is enim magistratus curulis erat creatus et absentis Milonis eadem illa Clodiana multitudo oppugnavit, sed inde sagittis repulsa est.*[256]

Dans un autre passage du monumental *Droit Public Romain*, l'historien définissait la magistrature comme résultant obligatoirement d'une élection par le peuple[257] puisque c'est à ce seul titre que le magistrat pouvait détenir un mandat, confié par la *lex curiata*[258] s'il s'agissait d'un magistrat supérieur, ainsi que les attributs de la représentation du pouvoir[259]. En outre, signalons, le point est important, que les noms d'interrois n'étaient pas conservés dans les listes de magistrats[260]. En revanche, les *elogia* de certains *interreges* témoignent de la place de cet exercice dans le *cursus honorum*. Dans l'*elogium*[261] d'Appius Claudius Caecus **(25)**, la fonction d'*interrex* qu'il exerça à trois reprises figure après les trois magistratures supérieures : censure, consulat à deux reprises et dictature. L'*interregnum* figure avant la préture. Dans l'*elogium*[262] de Q. Fabius Maximus Cunctator **(28)**, la dictature, les cinq consulats et la censure précèdent l'*interregnum* qui fut exercé par le Cunctator à deux reprises. Ensuite sont mentionnées l'édilité curule et les magistratures moins importantes avant que

---

[254] Liv., IX, 34, 12 (310 av. J.-C.).
[255] Th. Mommsen, *Droit public*, I, note 2, p. 10 et II, p. 323.
[256] Ascon., *In Mil.*, p. 34-38.
[257] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 7-11. L'élément par lequel il définit la magistrature, au-delà de l'élection, est la reconnaissance par le *populus* de l'autorité d'un individu qui devient le *magister populi*. L'intervention du peuple peut se faire par les comices centuriates pour l'élection ou par les comices curiates par lesquels tout magistrat régulier devait passer pour disposer de son plein pouvoir. À ce titre, le dictateur était également considéré par Mommsen comme un magistrat malgré le fait qu'il ne fût nommé, en principe, que par un consul (Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 169-172).
[258] A. Magdelain, *L'Imperium, la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 17-18.
[259] Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 99.
[260] Th. Mommsen, *Droit public*, II, note 2, p. 325.
[261] *C.I.L.*, I², I, p. 192. Cf. Prosopographie.
[262] *C.I.L.*, I², I, p. 193. Cf. Prosopographie.

n'apparaissent le pontificat et l'augurat. Dans l'*elogium*[263] de Paul-Émile **(31)**, l'*interregnum* est également placé après le consulat et la censure et juste avant la préture. En revanche, l'inscription[264] de M. Valerius Messala Niger **(34)** fait figurer un ordre inversé des prêtrises et magistratures exercées : pontificat, tribunat militaire, questure, préture urbaine, consulat, quinquevirat, *interregnum* à trois reprises et censure. L'ordre est ici chronologique et non pas seulement hiérarchique.

Les trois premières inscriptions présentent le *cursus honorum* dans un ordre hiérarchique des magistratures où l'*interregnum* figure systématiquement entre la préture et les magistratures les plus élevées : censure, consulat, dictature. Il est difficile, au vu de ces éléments, de rejeter la condition de magistrat de l'*interrex*. Il détenait manifestement des *auspicia* supérieurs à ceux du préteur et égaux à ceux du consul mais la collation de l'*imperium* et des *auspicia* était fondamentalement distincte des magistrats républicains de la période postérieure au IVe siècle av. J.-C.

Nous avons vu auparavant que la forme des *auspicia* habilitant l'interroi à tenir les comices était sujette à discussion. Il s'agissait selon certains des *auspicia populi romani* des anciens consulaires[265], selon d'autres des *auspicia patrum* propres aux patriciens[266]. A. Magdelain[267] considérait que la résurgence des *auspicia* s'accompagnait d'un retour de l'*imperium* anciennement détenu : ce serait donc en vertu de cette autorité, présumons-nous, que l'interroi était à même de convoquer les comices. Une telle résurgence serait à rapprocher de la *deuotio* des *senes triumphales consularesque* évoqués par Tite-Live[268] au moment de la défaite de l'Allia. Cet acte visant à racheter la défaite par le sacrifice de leur vie ne pouvait être fait que parce qu'ils avaient été titulaires de l'*imperium*. Ils pouvaient donc agir en vertu d'une ancienne autorité détenue dont il ne leur restait, selon A. Magdelain, plus qu'un souvenir.

L'idée d'un maintien de l'investiture sacrale est cependant contraire à la définition que donne Th. Mommsen lui-même de la magistrature et du pouvoir qui en était détaché dès le

---

[263] *C.I.L.*, I², I, p. 194. Cf. Prosopographie.
[264] *C.I.L.*, I², 2663c. Cf. Prosopographie.
[265] Il s'agissait, rappelons-le, de l'hypothèse établie par A. Magdelain, suivi également par P.-Ch. Ranouil.
[266] C'est l'hypothèse admise essentiellement par P. Willems, Th. Mommsen, et J. Jahn.
[267] A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 435.

terme de la charge marqué par l'*abdicatio*[269]. En revanche, si nous suivons le raisonnement d'U. Coli[270] concernant la définition du pouvoir du roi[271], l'interroi n'était en aucun cas un magistrat[272]. U. Coli ne considère pas non plus le *rex* comme un magistrat puisque la magistrature résultait d'une élection émanant de l'ensemble du *populus*[273] ; il s'agissait-là du système républicain qui établissait un compromis entre la souveraineté du *populus* et la souveraineté d'un seul[274]. Il part du principe que les *patres* déléguaient leur pouvoir aux *magistri populi*, le roi à l'origine, puis les magistrats républicains : ils agissaient donc de même en cas d'interrègne, désignant l'un des leurs pour représenter l'ensemble des *patres*. En envisageant le mode de désignation du *rex*, il considère qu'en théorie, la période républicaine était « un continuato *interregnum* »[275] ; E. Stuart Staveley[276] le rejoint sur ce point. Toujours est-il que le principe d'un pouvoir confié provisoirement aux magistrats supérieurs par les *patres* est à rapprocher de toute évidence de l'*auctoritas patrum*[277]. En partant de l'hypothèse d'U. Coli reprise par E. Stuart Staveley, nous reconstituons le schéma suivant : le pouvoir exécutif appartenait originellement au Sénat et ce depuis la période royale. Les *patres*[278] le confièrent à un roi jusqu'à la fuite du dernier roi puis à un ou plusieurs magistrats dont l'exercice était limité dans le temps, chaque magistrat annuel étant responsable de la *creatio* de ses successeurs et par là-même de la transmission d'un pouvoir provisoirement confié. En cas de vacance des magistratures annuelles, le pouvoir revenait irrémédiablement aux détenteurs théoriques : les *patres.* A. Giovannini[279] souligne d'ailleurs que les *auspicia* appartenaient à ces chefs de famille, suivant l'annalistique, qu'étaient les *patres*. L'adage *auspicia ad patres redeunt* trouverait ainsi sa justification en ce sens qu'en cas de vacance, les

---

[268] Liv., V, 39, 13.
[269] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 304-310.
[270] U. Coli, *Regnum*, p. 98-104.
[271] U. Coli considérait que le *ius* de la période royale n'était pas à proprement parler le droit tel qu'on le concevait sous la République (Coli, *Regnum*, p. 116-117).
[272] E. Stuart Staveley, « Conduct of Elections », p. 194.
[273] U. Coli, *Regnum*, p. 54-59 et 99-113 (concernant la nature du pouvoir du roi).
[274] U. Coli, *Regnum*, p. 145.
[275] U. Coli, *Regnum*, p. 72.
[276] E. Stuart Staveley, « Conduct of Elections », p. 194.
[277] A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 452.
[278] D'après les sources, les *patres* ne se distinguent pas du Sénat jusqu'à une époque où apparaît l'expression *patres conscripti*. L'expression se retrouve presque systématiquement à la fin de la République, il suffirait de penser au discours de César adressé aux sénateurs dans le récit de Salluste de la conjuration de Catilina (*Cat.*, LI). Cf. Th. Mommsen, *Droit public*, VII, p. 7-8 ; A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 453-454.
[279] A. Giovannini, « *Auctoritas patrum* », p. 35.

détenteurs originaux recouvraient leur pouvoir théorique le temps de désigner l'un d'entre eux pour présider les comices et rétablir le fonctionnement institutionnel régulier. Le problème qui demeure est de déterminer par quelle autorité l'interroi convoquait les comices centuriates. L'hypothèse d'A. Magdelain laisse entendre que c'était en vertu de l'*imperium* qui, de même que les *auspicia*, demeurait en sommeil chez les anciens consulaires[280]. Si nous rejettons cette hypothèse selon laquelle les interrois étaient exclusivement des anciens magistrats supérieurs patriciens, nous serions plus en mal de dire par quelle autorité ils agissaient, à moins de nous en référer directement aux textes ; Tite-Live nous rapporte ceci au sujet de l'interrègne de 420 av. J.-C. :

> *res publica a consulibus ad interregnum, neque id ipsum – nam coire patricios tribuni prohibebant – sine certamine ingenti, redit. Cum pars maior insequentis anni per novos tribunos plebi et aliquot interreges certaminibus extracta esset, modo prohibentibus tribunis patricios coire ad prodendum interregem, modo interregem interpellantibus ne senatus consultum de comitiis consularibus faceret.*[281]

Ailleurs encore, Tite-Live nous dit au sujet de l'interrègne de 396 :

> *unam expiationem eorum esse ut tribuni militum abdicarent se magistratu, auspicia de integro repeterentur et interregnum iniretur. Ea ita facta sunt ex senatus consulto. Interreges tres deinceps fuere, L. Valerius, Q. Seruilius Fidenas, M. Furius Camillus.*[282]

Les textes sont clairs – si l'on ajoute foi au récit : l'interroi agissait en vertu d'un décret du Sénat de même qu'un *dictator comitiorum habendorum causa*[283] ou encore au même titre qu'un magistrat extraordinaire investi d'une mission précise en vertu d'une loi[284] ou d'un *senatus consultum* initial[285]. Les magistratures extraordinaires et les mesures sur lesquelles elles reposaient émanaient presque toujours du Sénat sans en référer aux comices[286] comme ce

---

[280] A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 429-437.

[281] Liv., IV, 43, 5-9 : « Le gouvernement passa des consuls à un interroi, et comme toute réunion des patriciens était interdite par les tribuns, cela même n'alla pas sans une lutte acharnée. Une grande partie de l'année suivante se traîna dans des conflits entre les nouveaux tribuns de la plèbe et un certain nombre d'interrois, les tribuns tantôt enpêchant les patriciens de se rassembler pour nommer un interroi, tantôt mettant l'interroi dans l'impossibilité de faire un sénatus-consulte sur les comices consulaires » [Trad. G. Baillet].

[282] Liv., V, 17, 3-4.

[283] Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 167-172. Th. Mommsen nuance ce point. En principe le magistrat supérieur qui procédait à la *dictio* du dictateur n'était pas contraint légalement par le Sénat et l'assentiment de la majorité n'était pas non plus nécessaire. *L'intercessio* ne pouvait pas non plus empêcher la nomination du dictateur. Néanmoins, Mommsen remarquait que d'après les témoignages il n'y eut pas un seul cas où la *dictio* ne correspondait pas au conseil du Sénat. Tite-Live l'indique clairement au sujet de l'élection de 333 (Liv., VIII, 16, 12). Au sujet du contexte précis : J. Jahn, *Interregnum*, p. 84-86.

[284] Th. Mommsen, *Droit public*, IV, p. 323.

[285] Th. Mommsen, *Droit public*, VII, p. 188 et 233-236.

[286] Th. Mommsen, *Droit public*, VII, p. 446.

fut le cas pour les pouvoirs exceptionnels accordés à Pompée pour mener la guerre contre Sertorius[287]. D'une façon générale, un décret du Sénat pouvait tenir lieu de loi si le besoin s'en faisait sentir ; le *mos* comblait alors les carences du *ius*. Le pouvoir dont devait disposer l'interroi pour convoquer les comices reposait, sur le plan légal, uniquement sur un décret, ce qui explique sans doute qu'une fois la charge accomplie l'interroi se retirait[288] et les magistrats réguliers entraient immédiatement en fonction comme Tite-Live le mentionne au sujet de l'interrègne de 389 :

> *Hi ex interregno cum extemplo magistratum inissent, nulla de re prius quam de religionibus senatum consuluere.*[289]

Dion Cassius le laisse également entendre au sujet de l'élection de Crassus et de Pompée en 55 av. J.-C. :

> *Καὶ μετὰ τοῦτο ὅ τε Πομπήιος καὶ ὁ Κράσσος ὕπατοι ἐκ μεσοβασιλείας ἀπεδείχθησαν…* [290]

Le premier interroi avait pour particularité de n'être pas habilité à tenir les comices, si nous suivons, toutefois, ce que Th. Mommsen[291], suivi par A. Magdelain[292], déduit à partir de ce seul extrait d'Asconius :

> *Post biduum medium quam Clodius occisus erat interrex primus proditus est M. Aemilius Lepidus. Non fuit autem moris ab eo qui primus interrex proditus erat comitia haberi.*[293]

Les deux savants concluent, par ce passage, que le premier interroi n'était pas habilité à tenir les comices parce qu'il n'était pas investi *auspicato*. Néanmoins J. Rubino[294] avait auparavant affirmé, contrairement à Th. Mommsen, que le premier interroi était bien investi des auspices d'après le passage de Tite-Live reconstituant le discours d'Appius Claudius au moment des discussions de 367 :

> *Nobis adeo propria sunt auspicia, ut non solum quos populus creat patricios magistratus non aliter quam auspicato creet sed nos quoque ipsi sine suffragio populi auspicato interregem prodamus et priuatim auspicia habeamus, quae isti ne in magistratibus quidem habent.*[295]

Il semble que l'on puisse admettre que le premier interroi était investi des auspices. D'autre part, ces auspices semblent ici avoir un caractère privé exclusivement réservé aux

---

[287] Th. Mommsen, *Droit public*, IV, p. 315-318 ; VII, p. 450.
[288] Th. Mommsen, *Droit public*, VII, p. 187-189.
[289] Liv., VI, 1.
[290] Dio., XXXIX, 31.
[291] Th. Mommsen, *Droit public*, I, note 1, p. 112.
[292] A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 433.
[293] Ascon., *In. Mil.*, XIII.
[294] J. Rubino *Untersuchungen*, I, p. 93.

patriciens[296]. Il s'agit des *auspicia patrum* évoqués précédemment. Si nous revenons à l'extrait du commentaire d'Asconius cité plus haut, l'usage de *mos* (*Non fuit autem moris…*) pourrait prêter à confusion puisqu'il peut être employé autant dans un sens juridique, comme le déduisent Th. Mommsen et A. Magdelain, que dans un sens simplement coutumier. Si Asconius souhaitait souligner ici le caractère illégal de l'habilitation du premier interroi, il aurait employé un autre terme plus juridique comme par exemple *contra ius*, dont il use plus loin dans le commentaire du *Pro Milone* pour qualifier la demande que firent Scipion et Hypsaeus à l'interroi M. Lépide pour convoquer les comices :

> *Sed Scipionis et Hypsaei factiones, quia recens inuidia Milonis erat, cum contra ius postularent ut interrex ad comitia consulum creandorum descenderet.*[297]

Néanmoins lorsqu'il fait référence aux cinq jours[298] durant lesquels l'interroi était en activité, il laisse supposer la notion de *mos* : *… domum eius per omnes interregni dies <fuerunt autem ex more quinque> obsederunt.* Dans ce cas précis, le caractère juridique du mot n'est pas immanquablement induit. Il y eut pourtant plusieurs cas où Tite-Live ne retenait qu'un seul nom d'interroi sans qu'il fût précisé s'il eut des prédécesseurs. Ce fut par exemple le cas en 413[299] où Q. Fabius Vibulanus **(8)** créa deux consuls, en 82 lors de la *dictio* de Sylla[300] et sans doute en 55 av. J.-C., lorsque M. Valerius Messalla Niger **(34)** présida l'élection de Crassus et de Pompée au consulat *iterum*. Il ne semble donc pas y avoir d'éléments indiscutables qui permettent de conclure que le premier interroi n'était pas habilité à tenir les comices. Par ailleurs, en observant de plus près, nous conviendrons aisément que les situations de vacance qui conduisirent à un interrègne résultaient, dans la très grande majorité des cas, de conflits politiques durant lesquels les tribuns de la plèbe pouvaient entraver la réunion des comices[301] reportant ainsi l'élection. L'interroi étant investi d'un mandat pendant cinq jours, il était presque immanquable que les interrègnes connussent plusieurs interrois et par conséquent qu'il ne fût pas de « coutume » que le premier interroi créât les consuls.

---

[295] Liv., VI, 41, 6.
[296] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 104.
[297] Ascon., *In Mil.*, XIII (43).
[298] Liv., IX, 34, 12.
[299] Liv., IV, 50-51.
[300] J. Jahn, *Interregnum*, p. 161-165 ; Fr. Hinard, « Réflexions sur la dictature de Sylla », p. 89.
[301] Les cas ne manquent pas. A la fin de la République, les interrègnes de 55, 53 et 52 résultaient d'importants conflits notamment en raison des brigues électorales et des agitateurs comme Clodius et Milon. Il est même plus aisé de recenser les cas où il n'y eut pas de conflit au sujet des élections : on peut songer à ceux de 208 (J. Jahn, *Interregnum*, p. 135-136), de 291 et de 298.

J.-Cl. Richard[302] admet également la théorie de Th. Mommsen concernant un premier interroi virtuel ou fictif.

Examinons de plus près ces cas, qui pourraient être objectés à l'hypothèse de Th. Mommsen.

Le cas de 413 av. J.-C. est rapporté par Tite-Live :

> *Quod tam atrox facinus postquam est Romam nuntiatum, tribunis militum de morte collegae per senatum quaestiones decernentibus tribuni plebis intercedebant. Sed ea contentio ex certamine alio pendebat quod cura incesserat patres ne metu quaestionum plebs iraque tribunos militum ex plebe crearet, tendebantque summa ope ut consules crearentur. Cum senatus consultum fieri tribuni plebis non paterentur, iidem intercederent consularibus comitiis,* ***res ad interregnum rediit****. Victoria deinde penes patres fuit. Q. Fabio Vibulano* ***interrege*** *comitia habente consules creati sunt A. Cornelius Cossus L. Furius Medullinus.*[303]

Cet épisode se situe lors d'une crise politique survenue au cours d'une des nombreuses campagnes contre les Èques. Cette année-là, la guerre fut menée victorieusement par un membre de la prestigieuse *gens* du vainqueur de la bataille du lac Régille : P. Postumius Albinus Regillensis. Il fut membre du collège des tribuns militaires à pouvoir consulaire de l'année 414 av. J.-C. La cité latine de Bola était alors l'objet d'un conflit entre Romains et Èques. Prise par les Romains puis reprise par les Èques, la cité fut enfin reconquise par Postumius, guidé par une conduite peu morale, écrit de façon fort critique Tite-Live. Après avoir promis à ses soldats une distribution du butin, il se dédit et dut affronter une mutinerie animée par Marcus Sextius. Postumius, alors magistrat, fut lynché. Ses collègues, Cn. Cornelius Cossus, L. Valerius Potitus et Q. Fabius Vibullanus, demandèrent une enquête que les tribuns de la plèbe s'empressèrent de refuser, usant de leur *intercessio.* Il fallait élire à nouveau des magistrats, sous la présidence d'un interroi, cette fois. Dans son récit, Tite-Live évoque également une *intercessio* s'opposant à la tenue des comices consulaires. On peut fortement supposer, si l'on suit Tite-Live, que Q. Fabius Vibulanus ne fut pas le seul interroi mais celui dont le nom fut retenu. Le texte n'est pas clair sur un point : l'entrave des comices par les tribuns. En effet, deux possibilités sont envisageables. Soit seules les comices consulaires tenus par les tribuns militaires étaient entravés par l'action des tribuns, soit il s'agit

---

[302] J.-Cl. Richard, *Origines de la plèbe*, note 169, p. 236.

[303] Liv., IV, 50 : « Quand cet horrible attentat fut connu à Rome, les tribuns militaires firent décréter par le Sénat une enquête sur la mort de leur collègue, et les tribuns de la plèbe firent opposition. Mais ce désaccord se rattacha à un autre conflit : pris d'inquiétude, les Pères redoutaient de voir la plèbe dans sa crainte d'une enquête et dans sa colère, élire des tribuns plébéiens et faisaient tous leurs efforts pour faire élire des consuls. Comme les tribuns de la plèbe, qui ne voulaient pas de

des comices tenus par l'interroi. Il est difficile cependant de se fonder sur ce seul cas pour répondre à une telle interrogation.

Nous sommes mieux informés du deuxième cas : il s'agit de la *dictio* de Sylla en 82 av. J.-C. Seul L. Valerius Flaccus[304] intervint pour procéder lui-même à l'investiture du dictateur. J. Jahn[305] relève que, suivant le passage d'Asconius, la *dictio* de Sylla était illégale. Toutefois, l'exercice de la charge de Sylla fut conforme à la légalité[306]. Le dictateur entra en fonction aux kalendes de janvier et son *abdicatio*, conforme au *ius*, survint aux kalendes de juin[307]. Sa nomination par L. Valerius Flaccus survint vraisemblablement au mois de décembre[308]. Dans le portrait exagérément noirci de Sylla, nombre de griefs laissent leurs empreintes dans les sources et dans l'historiographie[309]. Cependant, il n'a jamais été question de l'illégalité de l'*interregnum* de L. Valerius Flaccus qui en tant que premier *interrex* procéda à la *dictio* de Sylla. Dans la lettre de Cicéron à Atticus datant de l'année 49 av. J.-C., l'*interregnum* de 82 av. J.-C. est évoqué en ces termes :

> *Volet enim, credo, S. C. facere, uolet augurum decretum (rapiemur aut absentes uexabimur), uel ut consules roget praetor uel dictatorem dicat ; quorum neutrum ius est. etsi, si Sulla potuit efficere ab interrege ut dictator diceretur [et magister equitum], cur hic non possit ?*[310]

Si jamais l'investiture par le premier interroi était non conforme aux *mores*, il aurait pourtant été aisé pour l'Orateur de souligner ce point juridique. Or Cicéron souligne de manière égale l'illégalité de deux éventualités qui s'offraient à César. Il s'agissait de permettre à un préteur de présider soit l'élection d'un consul soit la *dictio* d'un dictateur. Le vote d'une loi modifiant la règle auspiciale semble être envisageable pour César qui ne souhaitait en aucun cas recourir à l'*interregnum*. En revanche, Cicéron n'indique aucunement l'illégalité de l'*interregnum* mais il insiste en revanche sur la nomination de Sylla en tant que dictateur. Celle-ci était par ailleurs conforme au *ius*. Cicéron[311] précise dans son discours *Sur la loi agraire* que les lois permettaient l'instauration d'une dictature qualifiée de tyrannie[312].

---

sénatus-consulte, s'opposaient aussi aux élections consulaires, le conflit ramena un interroi. La victoire finit par demeurer aux Pères » [Trad. G. Baillet].

[304] App., *B.C.*, I, 98, 456-459 ; Cic., *Att.*, IX, 15, 2.

[305] J. Jahn, *Interregnum*, p. 163-165.

[306] E. Badian, « Waiting for Sulla », p. 47-61.

[307] Dio., XXXVI, 31, 4. Cf. Fr. Hinard, « Abdication de Sylla », p. 427-432.

[308] J. Jahn, *Interregnum*, p. 162.

[309] Fr. Hinard, « Réflexions sur la dictature de Sylla », p. 87-96.

[310] Cic., *Att.*, IX, 15.

[311] Cic., *Leg. Agr.*, III, 5.

[312] Fr. Hinard, « Réflexions sur la dictature de Sylla », p. 89-90.

L'investiture par l'*interrex* n'est pas présentée comme contraire à la règle auspiciale que Cicéron en tant qu'augure ne pouvait ignorer. Or il n'a jamais avancé cet argument dans le portrait qu'il était accoutumé de faire de la dictature syllanienne. En outre, les derniers jours de l'année 82 se prêtaient à ce recours ultime pour permettre une dictature puisque les deux consuls C. Marius et Cn. Carbo étaient morts, l'un à Préneste et l'autre en Sicile. La vacance était un fait légal.

Le dernier cas est celui de 52 av. J.-C. dont témoigne justement Asconius et sur lequel on peut revenir. Les violences du début de l'année 52 visaient à entraver l'exercice de la charge de Lépide. L'objectif des *Optimates* était de remédier aux violences qui empêchaient la remise en marche institutionnelle[313]. Seul Pompée semblait en faveur pour obtenir le consulat ou la dictature afin de rétablir le calme à Rome. Cependant, Lépide était gagné à la cause césarienne et l'on peut penser qu'en cas d'*interregnum*, seul un partisan des *Optimates* et de Pompée pouvait assurer une telle élection. Ce fut le cas de Servius Sulpicius Rufus **(37)** qui procéda à l'élection de Pompée comme *consul solus*[314].

Les sources ne semblent donc pas contester la légalité de la procédure d'investiture, ce qui conduit à accepter la possibilité que le premier *interrex* ait été habilité à transmettre les *auspicia*. Il est certain que des élections ou des nominations par un premier *interrex* sont attestées par les sources. Il faut sans doute aborder autrement l'assertion d'Asconius sur la non conformité au *mos* de l'élection par le premier *interrex*. Il paraît difficile, pour l'instant, de saisir le sens de cette allusion sans examiner techniquement l'investiture sacrale des *interreges*.

La question des *auspicia* est liée au pouvoir d'interroger les dieux au moment des élections. Le matin du jour fixé pour la tenue des comices électoraux[315], le magistrat supérieur régulier[316] ou l'interroi présidant l'élection prenait les auspices[317]. Le magistrat présidant les comices faisait dresser une tente augurale appelée *tabernaculum* sur un espace consacré ou *templum*[318]. À moins que le magistrat ne fût lui-même augure, il procédait à la *spectio*[319] sous

[313] L. Ross-Taylor, *Politique et partis*, p. 263-264.
[314] Ascon., XXXVI C ; Plut., *Pomp*., LIV, 5.
[315] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 101, 109 et 112.
[316] Cl. Nicolet, *Citoyen*, p. 341- 343.
[317] G. Dumézil, *Religion*, p. 587-590.
[318] Varr., *L.L.*, VII, 8.
[319] U. Coli, *Regnum*, p. 86-88.

la surveillance des augures[320] qui exprimaient l'observation par la *nuntiatio*. Cette *auspicatio* était véritablement ce qui rendait légitime et légale toute élection comme tout acte officiel[321]. Le respect du rituel entraîne le caractère *iustus* et assure donc, officiellement du moins, la *pax deorum*[322]. Ainsi, afin de légitimer une élection en cas d'interrègne, l'interroi devait disposer d'un attribut provisoire lui permettant de prendre les auspices. Pourtant, si nous admettons l'hypothèse suivant laquelle l'habilitation de l'interroi dépendait de la seule autorité du Sénat, nous pourrions interpréter différemment l'adage restitué par A. Magdelain : *auspicia ad patres redeunt*. Ces *auspicia* revenaient aux *patres* qui les confiaient, de même que la responsabilité de rétablir la *Libertas* par la remise en marche institutionnelle, au premier interroi. Les *auspicia* détenus par les magistrats réguliers revenaient donc en premier lieu aux sénateurs patriciens qui les déléguaient à leur tour au premier interroi. Ce dernier les transmettait, si les élections n'avaient pas eu lieu, à un successeur qu'il était entièrement libre de désigner, ce qui explique les liens entre les interrois relevés précédemment. Le sens du terme *auspicium* est lié à la justification de l'élection. En prenant les auspices, sous le contrôle des augures, l'interroi, comme le magistrat régulier, pouvait à sa guise dissoudre l'assemblée si la tournure des élections lui déplaisait[323]. On saisit ainsi l'importance en 52 av. J.-C. pour Pompée et les *Optimates* de faire tenir les comices par Servius Sulpicius Rufus plutôt que par un césarien convaincu comme Lépide.

En cas d'interrègne, une règle particulière à cette étape de l'*auspicatio* s'appliquait peut-être et son utilisation, si elle était avérée, pouvait se réveler fort utile. En situation régulière, le magistrat présidant l'assemblée prenait les auspices et engageait la *nuntiatio* mais n'importe quel autre magistrat, s'il le souhaitait, pouvait se servir de l'*obnuntiatio*[324], avec la complicité des augures, pour dissoudre l'assemblée[325], entraînant ainsi un report de l'élection. Dans les

---

[320] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 124
[321] G. Dumézil, *Religion*, p. 586.
[322] G. Dumézil, *Religion*, p. 145-146.
[323] L. Ross-Taylor, *Politique et partis*, p. 164-171 ; Cl. Nicolet, *Citoyen*, p. 342.
[324] Il s'agissait de la forme prohibitive de la *nuntiatio* émanant du magistrat qui prenait les auspices (A. Bouché-Leclercq, *Auspicia* dans Ch. Daremberg et E. Saglio, *Dictionnaire*, p. 582). Cette procédure d'opposition consistait en une notification faite par un autre magistrat que celui qui présidait l'assemblée : en utilisant le témoignage ou l'arbitrage des augures, qu'un éclair ou un signe néfaste compromettait la procédure.
[325] Cic., *Diu.*, I, 29 ; *Att.*, IV, 16, 7. Le procédé était valable pour toute assemblée organisée qu'il s'agît d'une élection ou d'un vote. Ce fut, rappelons-le, le seul moyen conçu par Bibulus pour entraver la législation agraire de son audacieux collègue (Suet., *Diu. Iul.* , XX, 1). Le procédé fut sans

dernières décennies de la République, le procédé, on le sait, fut abondamment utilisé[326]. Le magistrat s'opposant ainsi aux élections devait passer par l'intermédiaire d'un augure pour interpréter la réponse de Jupiter[327]. Or, en cas d'interrègne, seul l'interroi était à même de prendre les auspices. Absolument aucun autre magistrat curule n'était en fonction pour faire *obnuntiatio*. Quant aux tribuns de la plèbe, bien que la question soit fort discutée[328], il ne nous paraît pas du tout évident qu'ils aient disposé également de ce recours lequel nécessitait vraisemblablement la détention du droit de prendre les auspices[329] propre aux magistratures curules[330] en vertu de la *spectio* comme le formule Th. Mommsen[331]. Toujours est-il que ce recours fut supprimé ou du moins fortement modifié à la fin de la République par Clodius lors de son tribunat de 58 av. J.-C.[332]. Si ces lois concernant l'*obnuntiatio* avantageaient un tant soit peu les tribuns, pourquoi donc Clodius les aurait-il ainsi supprimées ? La portée de cette donnée reste considérable.

Selon Th. Mommsen[333], la *Lex Aelia*, votée par plébiscite en 158 av. J.-C., avait permis aux consuls de recourir à l'*obnuntiatio* pour bloquer l'appareil légal des tribuns de la plèbe et inversement. Cette loi fut complétée par la *Lex Fufia* par laquelle des actions pénales étaient établies pour les contrevenants. Pour L. Ross-Taylor[334], ces deux lois donnaient aussi bien aux magistrats réguliers qu'aux tribuns le droit d'*obnuntiatio* dans les comices centuriates et

---

effet puisqu'il fut chassé par César soutenu par la foule et également grand pontife, donc préséant sur le collège des augures (L. Ross-Taylor, *Politique et partis*, p. 179-186). Sa charge de *pontifex summus* lui permettait en principe de nommer les autres prêtres du collège. L. Ross-Taylor (*Politique et partis*, p. 166-172) nous en donne quelques exemples au sujet de la vie politque des années 70-50 av. J.-C.).

[326] L. Ross-Taylor, *Politique et partis*, p. 166-167.

[327] Toute intervention des magistrats en matière auspiciale devait passer par l'intermediaire des augures qui interprétaient, eux, la volonté des dieux (G. Dumézil, *Religion*, p. 586-590).

[328] J. Linderski, « The Augural Law », p. 2146-2312.

[329] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 126. En outre, les tribuns n'étaient pas élus *auspicato* et ne disposaient pas de faisceaux ni de licteurs. La détention des *auspicia populi romani* propres aussi bien aux magistrats supérieurs *cum imperio* qu'aux magistrats inférieurs (*auspicia minora*) semble être théoriquement la condition requise pour avoir le droit d'*obnuntiatio*. Ch. Lécrivain estime d'ailleurs que l'*obnuntiatio* des tribuns n'était valide que pour les actes de la plèbe (cf note 4, p. 421). A. Magdelain (« Loi curiate », p. 309) souligne encore que la détention des *auspicia* relevait de la *lex curiata* qui, comme on le sait, était propre aux magistrats curules.

[330] Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 353-354.

[331] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 129.

[332] Cic., *Har. Resp.*, LVIII ; *Sest.*, XXXIII et LVI ; Dio, XXXVIII, 13. La loi de Clodius mit fin à l'utilisation de cette procédure d'entrave établie par les *leges Aelia* et *Fufia*, dont les contenus sont mal connus dans les détails, comme nous l'avons vu. Au sujet de la réforme de Clodius, cf. L. Fuzzi, « *Lex Clodia* », p. 297-328.

[333] Th. Mommsen, *Droit public*, I, note 2, p. 127.

[334] L. Ross-Taylor, *Politique et partis*, note 22, p. 166-167.

tributes. Selon S. Weinstock[335], le lien paraît clair entre l'*obnuntiatio* et la *spectio* qui impliquent la détention des *auspicia*[336]. La question reste toutefois débattue. Chr. Meier[337] semble estimer l'existence d'une *obnuntiatio* tribunicienne qui aurait soutenu l'opposition de Bibulus à la législation agraire de César. Il rejoint ainsi l'opinion de E. J. Weinrib[338], pour qui l'introduction de l'*obnuntiatio* tribunicienne serait rattachée à la *Lex Hortensia* de 287 av. J.-C. Signalons toutefois l'opinion de G.V. Sumner[339] pour qui la *Lex Aelia* confirmait l'application de l'*obnuntiatio* et de l'*intercessio* comme moyen d'action des consuls contre les tribuns de la plèbe. La *Lex Aelia* aurait eu pour auteur Q. Aelius Tubero, neveu de Scipion Émilien et la *Lex Fufia*, un autre tribun de 132 av. J.-C., C. Fufius. Il s'agissait d'une procédure qui aurait permis aux consuls de bloquer l'action du tribun T. Sempronius Gracchus. En revanche, J.-C. Richard[340] ne compte pas l'*obnuntiatio* parmi les compétences des tribuns de la plèbe qui disposaient de l'*intercessio*, nettement suffisant avec l'*auxilii latio*[341] pour mobiliser les énergies de la plèbe et faire obstruction aux actions des magistrats.

Dans le même sens, J. Linderski[342] rappelle que le *ius dedicandi* et le *ius obnuntiandi* faisaient partie du *ius publicum*[343]. Ceci implique qu'initialement les tribuns ne pouvaient s'opposer à un acte d'un magistrat investi des *auspicia maxima*[344]. Toutefois, à partir de l'extrême fin du IIIe siècle av. J.-C., les tribuns durent vraisemblablement acquérir des *auspicia* privés en reprenant les techniques augurales des patriciens. Dans une étude majeure, J. Linderski[345] envisage l'idée que les tribuns de la plèbe disposaient des *auspicia*[346] à la fin de la République et par conséquent de la possibilité de recourir à l'*obnuntiatio*, en précisant cependant que les tribuns devaient intervenir avant le début de la procédure[347]. Les magistrats disposant d'*auspicia maxima* ne pouvaient guère s'opposer aux *auspicia* des tribuns de la

[335] Cf. L'article *Obnuntiatio* dans *R.E.*, XVII², p. 1726-1735.
[336] *R.E.*, XVII², p. 1728-1730.
[337] Chr. Meier, « Das Kompromiss-Angelot », p. 197-208.
[338] E. J. Weinrib, « *Obnuntiatio* », p. 395-425.
[339] G. V. Sumner, « *Lex Aelia, Lex Fufia* », p. 337-358.
[340] J.-Cl. Richard, *Origine de la plèbe*, p. 545-556 et 570-574.
[341] J.-Cl. Richard, *Origine de la plèbe*, p. 584.
[342] J. Linderski, « *Libri reconditi* », p. 203-234.
[343] Cic., *Dom.*, XXXIV : *Dico apud pontifices, augures adsunt : uersor in medio iure publico.*
[344] J. Linderski, « The Augural Law », p. 2146-2312.
[345] J. Linderski, « The Auspices and the Struggle of the Orders », p. 34-48.
[346] J. Linderski, « The Augural Law », p. 2165-2168.
[347] J. Linderki, « The Augural Law », p. 2170.

plèbe[348]. Il importe cependant de noter que cette habilitation était limitée puisque les plébiscites étaient votés sans consultation des *auspicia impetratiua*. Cependant, une telle incompétence auspiciale était sans doute valide au cours des premiers siècles de la République mais aurait pu être modifiée aux cours des derniers siècles.

E. Badian[349] suit l'hypothèse de J. Linderski tout en prolongeant l'analyse. Selon l'historien, les tribuns bien qu'investis *inauspicato* étaient aptes à procéder à la *spectio*. En effet, les *concilia plebis* étaient réunis après une prise d'auspices[350]. L'hypothèse de E. Badian repose sur trois arguments.

Tout d'abord, les différents passages du récit de Tite-Live[351] suggèrent que le rhéteur de Padoue ignorait purement et simplement la réalité historique et tenait pour acquises les positions des patriciens qui contestaient aux plébéiens la détention des auspices. Cependant, il semble envisageable, à ce titre, qu'une pratique de la technique auspicatoire ait été en usage lors des réunions plébéiennes même si de tels *auspicia* n'avaient qu'une valeur privée aux yeux des patriciens[352]. Le plus remarquable exemple est celui du discours prêté à Appius Claudius[353] qui conteste toute détention des *auspicia* aux plébéiens. Il est ainsi raisonnable de penser que le refus des patriciens de reconnaître la validité des auspices des plébéiens n'impliquait pas, assurément, leur inexistence.

Le deuxième argument avancé par E. Badian s'appuie sur le recensement, opéré par L. Thommen[354], des *templa* dans lesquels se réunissaient les *concilia plebis*. Il semble en effet que la majorité des réunions tenues par les tribuns se déroulaient dans des espaces inaugurés selon les rites propres aux magistratures du peuple et aux comices.

Le troisième argument est celui de la nécessaire présence des augures aux réunions présidées par les tribuns de la plèbe. Ce dernier élément est moins assuré puisqu'aucun texte ne vient corroborer cette hypothèse.

Examinons à présent les sources. Les textes généralement cités se retrouvent déjà dans l'article d'A. Bouché-Leclercq[355]. De même que Th. Mommsen, celui-ci estimait les lois *Aelia*

---

[348] J. Linderski, « Watching the Birds », p. 334.
[349] E. Badian, « *Tribuni Plebis* and *Res Publica* », p. 187-213.
[350] E. Badian, « *Tribuni Plebis* and *Res Publica* », p. 198-199.
[351] E. Badian, « *Tribuni Plebis* and *Res Publica* », p. 187-196.
[352] E. Badian, « *Tribuni Plebis* and *Res Publica* », p. 198-199.
[353] Liv., VI, 41, 4-12. Cf. E. Badian, « *Tribuni Plebis* and *Res Publica* », p. 197-198.
[354] L. Thommen, *Volkstribunat*, p. 247-249.
[355] V. *Auspicia* dans Ch. Daremberg et E. Saglio, *Dictionnaire*, p. 582.

et Fufia datables de 154 av. J.-C. Ces lois auraient reconnu aux consuls le droit d'*obnuntiatio* entre collègues de même qu'aux tribuns de la plèbe permettant ainsi de faire obstacle – avant le vote, notons-le – à la prise d'auspices par le magistrat présidant les comices. Deux exemples sont évoqués, il s'agit de l'*obnuntiatio* des tribuns de 55 qui entravèrent apparemment l'action des censeurs et de celle faite par le tribun C. Ateius qui tenta de retenir ainsi Crassus avant son départ pour la campagne contre les Parthes[356].

Le premier texte est extrait de la correspondance de Cicéron :

> *Sane uelim scire num censum impediant tribuni diebus uitiandis (est enim hic rumor) totaque de censura quid agant, quid cogitent.*[357]

Dans son commentaire, L.-A. Constans[358] suppose qu'il est question d'*obnuntiatio*. Cependant, il n'est fait aucune mention claire d'opposition tribunicienne par le moyen des auspices. Si l'on porte attention à *est enim hic rumor*, on ne peut guère entrevoir, nous semble-t-il, d'obstruction religieuse.

On retrouve une deuxième procédure d'obstruction des auspices lors des cens de 55[359] et de 65[360]. Parmi ces textes cités, seul le passage de Cicéron mentionne clairement une *obnuntiatio* qui fut le fait du tribun de la plèbe C. Ateius Capito :

> *Sed quid uetera ?M. Crasso quid acciderit uidemus, dirarum obnuntiatione neglecta. In quo Appius, collega tuus, bonus augur, ut ex te audire soleo, non satis scienter uirum bonum e ciuem egregium censor C. Ateium notauit, quod ementitu auspicia subscriberet. Esto ; fuerit hoc censoris, si iudicabat ementitum ; at illud minime auguris, quod adscripsit ob ea causam populum Romanum calamitatem maxumam cepisse. Si enim ea causa calamitatis fuit, non in eo est culpa, qui obnuntiauit, sed in eo, qui non paruit.*[361]

---

[356] Cic., *Diu.*, I, 16 ; Dio, XXXIX, 39 ; Vell., II, 46 ; Flor., I, 45 ; Luc., III, 126.

[357] Cic., *Att.*, IV, 9, 1 : « Je voudrais bien savoir si les tribuns mettent obstacle au cens en rendant tous les jours impropres à l'opération (c'est le bruit qui court ici) et ce qu'ils font, ce qu'ils méditent pour l'ensemble de la censure » [Trad. L.-A. Constans].

[358] L.-A. Constans, *Cicéron. Correspondance*, III, note 8, p. 26.

[359] Cic., *Att.*, IV, 9.

[360] Dio., XXXVII, 9.

[361] Cic., *Diu.*, I, 16 : « Mais pourquoi chercher des exemples anciens ? Nous voyons ce qui est arrivé à Crassus pour avoir négligé l'annonce d'auspices de catastrophes. Dans ce cas, ton collègue Appius, un bon augure, comme tu le dis souvent, n'a pas fait preuve de compétence, lorsque, étant censeur, il a infligé un blâme à C. Ateius, un homme de bien et un citoyen distingué, pour la raison, précisait-il, qu'il avait annoncé des auspices mensongers. Soit ! Admettons que son devoir de censeur était de condamner, s'il jugeait qu'il avait menti ; mais il n'appartenait absolument pas à un augure d'ajouter que pour cette raison le peuple romain avait subi un immense désastre. Car, à supposer que ce fût la cause du désastre, la faute n'en revient pas à celui qui a fait l'annonce, mais à celui qui n'en a pas tenu compte » [Trad. J. Kany-Turpin].

Un troisième texte peut être cité à l'appui. Durant l'*interregnum* de 53 av. J.-C., Dion Cassius[362] évoque une entrave faite aux élections consulaires. Les interrois ajournèrent à plusieurs reprises les comices en raison d'auspices néfastes à tel point que les deux consuls de l'année, Cn. Domitius Calvinus et M. Valerius Messala Rufus[363], n'entrèrent en charge qu'au septième mois de l'année. Cependant, les obstructions furent portées non seulement par les *interreges* mais aussi par les tribuns de la plèbe qui faisaient pression pour obtenir la condamnation de Quintus Pompeius Rufus, petit-fils de Sylla et tribun de la plèbe. On peut concevoir sans peine que les *interreges* aient pu ajourner les comices électoraux par le moyen des auspices. Mais l'opposition des tribuns put se faire autrement que par l'*obnuntiatio*. L'*intercessio* était également pratique courante pour bloquer l'appareil institutionnel. Le texte de Dion Cassius n'est pas clair au sujet du mode d'obstruction tribunicien. Toutefois, si l'on replace les différents éléments du dossier, la détention de cette compétence auspiciale par les tribuns peut paraître possible.

La détention des *auspicia* par les tribuns, aux derniers siècles de la République, semble envisageable pour J. Linderski, E. Badian et, plus récemment, pour J. Vaahtera[364]. Dans les cas qui nous intéressent on peut se demander toutefois si la détention des *auspicia patrum* par les *patres* en cas d'*interregnum* aurait pu rencontrer une éventuelle *obnuntiatio* des tribuns de la plèbe. De l'ensemble des travaux sur la question, la reconstruction de J. Linderski[365] est majeure pour saisir, nous semble-t-il, la place de l'*obnuntiatio* tribunicienne durant les comices électoraux. Nous reprendrons ici sa démonstration. Dans le courant du IVe siècle av. J.-C., les plébéiens parvinrent à force de luttes à accéder aux magistratures supérieures. On date effectivement de 367 av. J.-C., l'accès des plébéiens au consulat. Il s'agissait d'un premier pas avant la *Lex Ogulinia* de 300 av. J.-C. qui partageait également les collèges sacerdotaux entre patriciens et plébéiens. La magistrature et le sacerdoce vécurent ainsi leur évolution simultanément. La doctrine augurale reflète également ce compromis juridico-religieux. Le consulat et les magistratures qui lui étaient associées demeuraient des magistratures patriciennes techniquement bien que les plébéiens y eussent accès. On retrouve

[362] Dio., XL, 45, 1-3.
[363] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 227-228.
[364] J. Vaahtera, *Roman Augural Lore*, p. 160-164.
[365] J. Linderski, « Auspices and the Struggle of the Orders », p. 560-574.

ici, souligne J. Linderski[366], la distinction bien connue en droit romain classique entre la propriété, *dominium ex iure Quiritium*, et la *possessio*. Les plébéiens qui accédaient à la magistrature suprême possédaient les *auspices* durant le temps limité de leur charge sans pour autant que ceux-ci leur eussent appartenu au même titre qu'aux patriciens. Les consuls plébéiens pouvaient, au même titre que leurs collègues patriciens, présider *auspicato* les *comitia populi*. J. Linderski fait naturellement le lien avec l'*interregnum* durant lequel seuls les patriciens pouvaient nommer l'*interrex* et intervenir. Ils agissaient en vertu d'une pleine propriété des *auspicia patrum* qui se confondent ainsi avec les *auspicia priuata*[367]. Ainsi jusqu'à la fin de la République, les consuls plébéiens furent, selon J. Linderski[368], des collègues moins habilités rituellement que les consuls patriciens puisqu'ils n'étaient pas aptes religieusement à devenir *interrex*. Pour notre part, si l'ensemble de sa démonstration est tout-à-fait convainquante, nous ne rejoindrons pas J. Linderski sur cette dernière hypothèse. Nous avons observé combien était contestable la thèse de A. Madgelain sur la nécessité pour les *interreges* d'avoir exercé la fonction de consul avant leur nomination durant un *interregnum*. Il nous semble plutôt que si l'on peut suivre volontiers J. Linderski sur l'ensemble de sa lecture, il ne peut être question d'une réelle différence d'investiture rituelle entre un consul plébéien et un consul patricien. Ignorés par A. Madgelain, les exemples d'*interreges* n'ayant pas été consuls au moment de leur *interregnum* sont suffisamment conséquents pour que l'on rejette cette hypothèse. J. Linderski[369] précise lui-même pourtant qu'il n'y a pas de différence entre les prises d'auspices des magistrats plébéiens et patriciens. Ainsi, en 215 av. J.-C., lorsque L. Postumius Albinus fut tué au combat, son collègue Ti. Sempronius Gracchus tint les comices consulaires. J. Linderski évoque cependant un deuxième exemple qui montrerait l'inégalité d'investiture entre un consul patricien et un consul plébéien. C. Claudius Marcellus dut renoncer à sa charge avant même son entrée en fonction[370]. Il est question, bien sûr, de *uitium*. Cependant, un autre cas peut être objecté à J. Linderski. En 162 av. J.-C., les consuls P. Cornelius Sciptio Nasica et C. Marcius Figulus durent abdiquer en raison d'un *uitium* comparable puisque les *auspicia* pris par Ti. Sempronius Gracchus lors de leur élection en 163

[366] J. Linderski, « Auspices and the Struggle of the Orders », p. 567.
[367] J. Linderski, « Auspices and the Struggle of the Orders », p. 562-563.
[368] J. Linderski, « Auspices and the Struggle of the Orders », p. 569.
[369] J. Linderski, « Auspices and the Struggle of the Orders », p. 568-569.
[370] Liv., XXIII, 31, 13-14.

étaient invalides[371]. Dans ce cas, les deux consuls furent concernés par l'invalidité des auspices. De la même façon, les exemples invoqués par J. Linderski peuvent être contestés. C. Claudius Marcellus fut élu pour remplacer le patricien L. Postumius Albinus. Il entrait seul en charge, rapporte Tite-Live, et, de la sorte, deux consuls plébéiens devaient être en exercice, rompant ainsi le principe de partage collégial consulaire entre un patricien et un plébéien. L'objection à une telle double nomination plébéienne, confortée par les heureuses observations météorologiques des augures, reposait sur la composition du consulat et non pas sur une différence fondamentale entre les investitures auspiciales des consuls plébéiens et patriciens. Nous nous permettrons donc de contredire J. Linderski sur ce point qui fait reposer son hypothèse sur la théorie contestable du consulariat élaborée par A. Magdelain.

L'*interregnum* était assurément plus ancien que les *Leges Aelia et Fufia* et ce n'était pas en vertu d'une résurgence des auspices consulaires, comme le pense A. Magdelain, que les *interreges* étaient habilités à tenir les comices mais bien en vertu d'*auspicia priuata* propres aux patriciens membres du Sénat. L'accès des plébéiens au consulat et donc aux *auspicia populi romani* ne les habilitait pas à détenir à vie des *auspicia patrum*. L'*obnuntiatio* de C. Ateius Capito eut lieu durant l'exercice d'une magistrature régulière puisque l'obstruction était portée à l'encontre de l'*auspicatio* de M. Licinius Crassus. L'éventuelle *obnuntiatio* des tribuns de 55 av. J.-C. contre les censeurs était là encore portée contre des magistrats réguliers. Toutefois, l'exemple de 53 av. J.-C. nous paraît légèrement différent puisque l'obstruction par le moyen des auspices n'est pas clairement mentionnée par Dion Cassius. L'intervention de l'*intercessio* tribunicienne contre le décret provoquant la réunion des comices semble être la possibilité la plus certaine dans ce cas précis.

Il est possible donc d'émettre quelques réserves concernant une éventuelle *obnuntiatio* tribunicienne durant un *interregnum* afin d'entraver les comices consulaires.

L'interrègne aurait ainsi permis à l'élection d'être validée sans obstruction légale du point de vue religieux, dirions-nous, parce que la réalité peut avoir différé lors des derniers interrègnes républicains. L'*intercessio*[372] semble avoir été le recours privilégié avant les cas du

[371] Cic., *Diu.*, I, 33 et 36 ; II, 74 ; *Nat. Deo.*, II, 10-11.
[372] J.-Cl. Richard, *Origines de la plèbe*, p. 570-573.

Ier siècle av. J.-C. À ce sujet, Tite-Live évoque le recours à ce procédé légal pour l'élection de 413 av. J.-C. :

> *Cum pars maior insequentis anni per nouos tribunos plebi et aliquot interreges certaminibus extracta esset, modo prohibentibus tribunis patricios coire ad prodendum interregem, modo interregem interpellantibus ne senatus consultum de comitiis consularibus faceret*[373].

L'interroi convoquait les comices électoraux en vertu d'un sénatus-consulte, à cela, les tribuns, nous le voyons ici, pouvaient faire *intercessio*[374]. Nous le constatons également durant l'interrègne de 355 av. J.-C. pour lequel Tite-Live évoque également une telle intervention des tribuns :

> *In secundo interregno orta contentio est, quod duo patricii consules creabantur, intercedentibusque tribunis interrex Fabius aiebat in duodecim tabulis legem esse ut, quodcumque postremum populus iussisset, id ius ratumque esset ; iussum populi et suffragia esse.*[375]

D'une part, il importe de préciser que l'*intercessio* tribunicienne ne s'appliquait pas, en principe du moins, à l'*auctoritas patrum*. L'arme juridique plébéienne pouvait en revanche être employée contre les décrets qui permettaient aux interrois de convoquer les comices. Nous en tenons pour preuve l'épisode qui se déroula au cours des années précédant les lois de Licinius et de Sextius[376] : à force d'obstructions la vacance des magistratures curules aurait duré cinq années consécutives[377]. Elle semble d'autant plus apparente lors des élections de l'année 55 av. J.-C.[378].

Comme nous pouvons le noter d'après ces extraits, un décret du Sénat permettait à l'interroi de convoquer les comices centuriates alors qu'en principe, le magistrat supérieur le faisait par un édit de convocation[379] en vertu, évidemment, de sa *potestas* et de son *imperium*. La *potestas* implique le *ius edicendi* et la *coercitio* qui permettent au magistrat régulier de disposer d'une autorité suffisante pour exprimer la volonté de la cité. Par ailleurs l'interroi pouvait présider le Sénat pour publier un décret comme nous l'apprend Aulu-Gelle, citant un extrait du traité isagogique que Varron écrivit à l'attention de Pompée en 70 av. J.-C. :

> *Primum ibi ponit, qui fuerint, per quos more maiorum senatus haberi soleret, eosque nominat : dictatorem, consules, praetores, tribunos plebi, interregem, praefectum urbi ; neque alii praeter hos ius fuisse dixit facere senatusconsultum, quotiensque usus uenisset, ut omnes isti magistratus eodem*

---

[373] Liv., IV, 50, 8.
[374] Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 354-357.
[375] Liv., VII, 17, 12.
[376] Liv., VI, 35.
[377] T. R. S., Broughton, *Magistrates*, I, p. 109-110.
[378] Dio., XXXIX, 30-31.
[379] Cl. Nicolet, *Citoyen*, p. 344-345.

tempore Romae essent, tum quo supra ordine scripti essent, qui eorum prior aliis esset, ei potissimum senatus consulendi ius fuisse ait[380].

Le tribun de la plèbe était compté par Varron parmi les magistrats de même que l'interroi et le préfet urbain. Cependant Varron ne se trompait pas. Il est fort probable qu'à la fin de la République le tribun de la plèbe était considéré comme un *magistratus* même si, dans les premiers temps de la République, il n'était pas un *magistratus populi*, comme le précise Th. Mommsen[381]. Cependant, l'élaboration du tribunat fut inspirée du consulat et l'on peut retrouver ici le schéma d'accaparement des auspices tel que le définissent J. Linderski et E. Badian. Les deux premières magistratures patriciennes étaient le consulat et la questure au début du Ve siècle av. J.-C. Les plébéiens calquèrent l'institution du tribunat et de l'édilité sur les modèles des magistratures patriciennes. Le nom même des *tribuni plebis* provenait, écrit Varron[382], des *tribuni militum*. C'est sans doute, suppose Th. Mommsen[383], en raison du premier privilège obtenu par la plèbe, à savoir l'obtention des charges d'officiers.

Définir la magistrature comme le résultat d'une élection populaire est sans doute par trop restrictif. Th. Mommsen[384] entame le premier livre de son monument du *Droit Public Romain* par une définition de la magistrature en plaçant en opposition le *magister* et le *magistratus.* Selon le juriste, le terme *magister* appartient à la langue ancienne. On peut en effet s'accorder avec Th. Mommsen sur ce point puisque l'on retrouve dans les institutions religieuses les plus archaïques tels que les collèges des *Salii* le terme *magister* pour désigner le dirigeant de chacun des deux collèges ou encore le président de la confrérie des *Arvales*. D'après A. Ernout et A. Meillet[385], le terme *magister* est dérivé de la langue religieuse et peut se rapprocher de l'étrusque *Macstrana* ou de l'ombrien *mestru*. La racine *magis* est liée à *maius* désignant le pouvoir le plus élevé au-dessus d'un ensemble d'égaux. Le terme désigne ainsi une capacité

---

[380] Gell., *N.A.*, XIV, 7, 4 : « Là il indique d'abord quels furent ceux qui dans l'usage des anciens avaient coutume de présider le Sénat et il les nomme : le dictateur, les consuls, les préteurs, les tribuns de la plèbe, l'interroi, le préfet de la ville ; et aucun autre en dehors d'eux n'a eu le droit de faire faire un senatus-consulte et toutes les fois que l'utilité s'était trouvée que tous ces magistrats fussent à Rome en même temps, alors dans l'ordre où ils sont inscrits ci-dessus, celui d'entre eux qui venait avant les autres, avait en priorité le droit de consulter les Sénat, dit-il » [Trad. R. Marache].
[381] Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 313-323.
[382] Varr., *L.L.*, V, 81.
[383] Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 315.
[384] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 7-9.
[385] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, s. v. *magister*, p. 378.

coercitive plus grande comme l'illustent les titres de *magister populi*[386] et de *magister equitum*[387].

En revanche, le terme *magistratus* est une expression abstraite de *magister* qui, par le suffixe *–atus*, pourrait désigner celui à qui l'on concède la souveraineté mais de manière limitée. L'étymologie donnée par Varron dans le *De Lingua Latina* illustre bien ce sens de délégation :

> *Dictator, quod a consule dicebatur, cui dicto audientes omnes essent. Magister equitum, quod summa potestas huius in equites et accensos, ut est summa populi dictator, a quo is quoque magister populi appellatus. Reliqui, quod minores quam hi magistri, dicti magistratus, ut ab albo albatus.*[388]

Il s'agit, selon l'explication de Th. Mommsen[389], d'une distinction entre celui qui est maître (*magister*) et celui qui est investi par ses égaux d'une part du pouvoir régalien de *magister* devenant ainsi *magistratus*. Outre la détention des *auspicia*, de l'*imperium* et de la *iuris dictio*, les caractéristiques de la magistrature supérieure sont, pour le juriste, de deux ordres :

1. La collégialité : la magistrature implique un pouvoir égal entre magistrats de même rang permettant l'*intercessio*[390]. Cette compétence était valable aussi bien pour les consuls que pour les tribuns de la plèbe. Cependant, l'*interrex* n'avait pas de collègues. Ceci semble caractéristique des magistratures propres à la « constitution primitive »[391]. En effet, le *rex* tout comme le *praefectus urbis* et l'*interrex* ne répondent pas à une telle définition puisque leur institution date de la période antérieure à celle de la magistrature collégiale républicaine.
2. La représentation juridique du peuple[392] obtenue par l'élection des comices centuriates validée par serment : tout acte juridique reposait sur un pacte avec le peuple citoyen, avec une divinité ou avec un état étranger. Le serment était l'acte

---

[386] Cic., *Rep.*, I, 63.
[387] Cic., *Leg.*, III, 3, 9.
[388] Varr., *L.L.*, V, 82 : « Le dictateur (*dictator*) fut ainsi appelé du fait que le consul désignait (*dicere*) en lui l'homme dont tous devaient exécuter les ordres (*dictum*). Le maître de la cavalerie (*magister equitum*), du fait qu'il avait autorité suprême sur les cavaliers (*equites*) et les troupes de complément, tout comme le dictateur constitue l'autorité suprême sur le peuple, qui d'ailleurs le désigne aussi sous le nom de *magister populi*. Comme les autres hommes en place sont en dessous de ces *magistri* (maîtres), on les nomme *magistratus* (magistrats), tout comme *albatus* (blanchi) vient de *albus* (blanc) » [Trad. J. Collart]
[389] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 8.
[390] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 26-30.
[391] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 30-31.

sacré *sacro sanctum* par lequel le magistrat se soumettait à la souveraineté du peuple selon le principe bien connu et énoncé par Cicéron[393] : *Ollis salus populi suprema lex esto.* C'était par la délégation du pouvoir souverain validé par l'*auctoritas patrum* que le *magistratus* se faisait investir d'une part du pouvoir du *magister*.

La définition de la magistrature en tant que délégation provisoire d'un pouvoir par les comices et approuvée par l'*auctoritas senatus* exclut aussi bien le tribun de la plèbe que l'*interrex* et le *praefectus urbi*. En revanche, si l'on retient une définition plus large de la magistrature – en tant que titulaire d'une *auctoritas* publique – les responsables cités par Varron ne peuvent qu'en faire partie. La définition de la magistrature évolua durant la longue période républicaine et assurément, rappelons-le, l'*interrex* était un *magistratus* selon une définition antérieure à l'organisation du consulat tel qu'on le connaît dans sa forme tardive. L'élection par les comices n'intervint qu'à partir du Ve siècle av. J.-C.[394] et s'ensuivit progressivement une nouvelle définition de la magistrature élective. L'*interrex* fut sans doute un magistrat plus ancien dès la toute première époque républicaine du crépuscule du VIe siècle av. J.-C., ce qui expliquerait que le règlement de sa fonction échappe aux règles de la collégialité et de la représentativité du peuple.

Il est cocasse de noter que, même à l'époque de Varron, les distinctions étaient moins catégoriques qu'à celle de Th. Mommsen : même si la définition du juriste nous paraît probante pour définir la magistrature au sens strict, il va sans dire que les Romains avaient une conception plus pragmatique qu'étroitement juridique. Le principe énoncé par Cicéron dans le *Traité des Lois* repose sur la valeur de l'*auctoritas* du Sénat.

La préséance du Sénat était évidente en cas d'interrègne et habilitait l'*interrex* à détenir une compétence exécutive égale à celle des consuls en vertu de l'*auctoritas patrum*. Tous les attributs politiques de l'interroi émanaient uniquement du mandat de l'assemblée des *patres*. Nous avons déjà aperçu les éventuelles compétences judiciaires et l'*auctoritas* l'habilitant à convoquer le peuple en comices centuriates pour procéder aux élections. Le sénatus-consulte était sans doute proposé par l'interroi lui-même qui le faisait valider par le Sénat. Nous pouvons nous poser la question de savoir si seuls les sénateurs patriciens validaient le décret

---

[392] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 267-293.
[393] Cic., *Leg.*, III, 3, 8.
[394] A. Magdelain, « Suffrage universel à Rome », p. 689-713.

ou si l'ensemble du Sénat y participait. Rappelons qu'en temps ordinaire déjà les sénateurs pouvaient chacun prendre l'initiative d'un sénatus-consulte « sans limitation d'aucune sorte, ni de domaine, ni de moment »[395]. Sans preuve à l'appui, il est vrai, il serait tentant d'envisager l'idée que l'ensemble des sénateurs participait aux décrets promulgués durant un interrègne, qu'il s'agît du décret afin de réunir les comices autant que d'autres décrets de circonstances comme celui qui permit à L. Valerius Flaccus **(34)** de procéder à la *dictio* de Sylla, semblable à celle qui autorisa Pompée, lors de l'interrègne de 52, à lever des troupes pour veiller à la sûreté de la Ville pendant les troubles. Asconius nous renseigne à ce sujet :

> *Itaque primo factum erat S.C. ut interrex et tribuni plebis et Cn. Pompeius, qui pro cos. ad urbem erat*[396].

Sans doute pourrait-on nous objecter qu'il s'agit de mesures d'exception étant donné le contexte. Néanmoins nous conviendrons donc que le Sénat, et lui seul, avait la possibilité d'agir en cas de vacance des magistratures de même que lors de la nomination de L. Valerius Flaccus à la fin de décembre 82 av. J.-C.[397]

La *dictio* de Sylla a longtemps posé problème en raison de la tendance de plusieurs sources à placer la dictature de 82 comme illégale, voire à la faire durer plus de six mois. Fr. Hinard[398], à la suite de E. Badian[399], a réussi à démontrer que la dictature n'était illégale ni dans sa mise en place par l'*interrex* ni dans sa durée – qui dura précisément six mois comme la règle le prévoyait – mais seulement dans son exercice validé par avance au moyen de la *Lex Valeria*. Appien[400] est le seul auteur à indiquer que Sylla intima l'ordre au Sénat par une lettre de nommer un dictateur. L'épisode peut paraître douteux[401]. Néanmoins le choix de L. Valerius Flaccus, *princeps senatus*[402], témoigne d'une volonté de tempérance de la part du Sénat. D'après Fr. Hinard[403], L. Valerius Flaccus était un personnage modéré qui avait, au pire, montré quelque accointance avec les Marianistes, au mieux, témoigné d'une forte tempérance permettant de limiter les proscriptions syllaniennes[404]. À la fin de l'année

---

[395] M. Bonnefond-Coudry, *Sénat*, p. 476-477.
[396] Ascon., *In Mil.*, X-34.
[397] Fr. Hinard, *SVLLANA VARIA*, p. 43-55.
[398] Fr. Hinard, « Abdication de Sylla », p. 427-432.
[399] E. Badian, « Additional Notes », p. 8-14.
[400] App., *G.C.*, I, 441-460.
[401] Fr. Hinard, *SVLLANA VARIA*, p. 44.
[402] Liv., *Per.*, LXXXIII, 4.
[403] Fr. Hinard, *SVLLANA VARIA*, p. 44.
[404] Fr. Hinard, *SVLLANA VARIA*, p. 46-47.

82 av. J.- C., le consulat était vacant. Cn. Papirius Carbo était mort en Sicile exécuté par Pompée[405]. La nouvelle de la mort de Carbo ne parvint à Rome, en même temps que sa tête, qu'à la fin du mois de novembre 82. La légitimité même de la dictature était établie non pas par des magistrats supérieurs réguliers mais par le Sénat qui systématiquement suggérait les dictatures y compris aux consuls. L'autre consul de l'année, Cn. Marius, le fils du vainqueur des Cimbres et des Teutons, était mort, quant à lui, à Préneste[406]. Il ne restait d'autre choix au Sénat que de nommer un *interrex* pour procéder à la *dictio* qui ne pouvait pas être contrainte par Sylla, contrairement à ce que peut affirmer Appien. Ce fut ainsi par une *Lex Valeria de dictatore creando*[407] que L. Valerius Flaccus put investir Sylla de la charge de *Dictator legibus scribundis et rei publicae constituendae*[408]. L'investiture était, en elle-même, parfaitement légale puisque conforme aux intérêts du peuple et du Sénat de Rome. La seule dimension tyrannique – qui n'était pas des moindres – était plutôt la ratification par avance de tous les actes du *magister populi* par la *Lex Valeria*[409] qui confère, comme l'écrit Fr. Hinard[410], un pouvoir autocratique étranger au principe de la magistrature romaine. Il s'agit certes du seul exemple de *lex* promulguée par un *interrex.* L'investiture de ce magistrat d'exception par l'*auctoritas patrum* lui donnait une compétence exécutive légitime qui l'autorisait largement à agir avec les comices et à faire voter une *lex.* Cicéron l'indique clairement :

> *Omnium legum iniquissimam dissimillimamque legis esse arbitror eam quam L. Flaccus interrex de Sulla, ut omnia quaecumque ille fecisset essent rata. Nam cum ceteris in ciuitatibus tyrannis intitutis leges omnes exstinguatur atque tollantur, hic rei publicae tyrannum lege constituit. Est inuidiosa lex, sicuti dixi, uerum tamen habet excusationem ; non enim uidetur hominis lex esse, sed temporis.*[411]

---

[405] Cic., *Fam.*, IX, 21, 3 ; *Att.*, IX, 14, 2 ; Liv., *Per.*, LXXXIX ; Val. Max., V, 3, 5 ; VI, 2, 8 ; IX, 13, 2 ; Plut., *Pomp.*, X, 1-4 ; App., *G.C.*, I, 96 ; Oros., V, 21, 11.
[406] Cic., *Rosc. Amer.*, XC ; Sall., *Hist.*, I, 35 ; Liv., *Per.*, LXXXVI-LXXXVIII ; Vell., II, 26-27.
[407] Cic., *Leg. Agr.*, III, 2, 5. Cf. Th. Mommsen, *Droit public*, IV, p. 435-436 ; Fr. Hinard, *SVLLANA VARIA*, p. 46-47.
[408] Fr. Hinard, *SVLLANA VARIA*, p. 50.
[409] Cic., *Leg. Agr.*, III, 3. Cf. Fr. Hinard, *SVLLANA VARIA*, p. 47-48.
[410] Fr. Hinard, *SVLLANA VARIA*, p. 49-55.
[411] Cic., *Leg. Agr.*, III, 5 : « De toutes les lois il n'en est pas une, à mon avis, de plus inique, ni qui ressemble moins à une loi que celle que l'interroi L. Flaccus a portée en faveur de Sylla pour légaliser tous les actes qu'il serait amené à faire. Car dans tous les autres pays, l'établissement d'une tyrannie a pour effet d'abolir ou de supprimer toutes les lois ; ici c'est par une loi qu'on a établi un tyran dans l'État. Cette loi est odieuse, comme je l'ai dit, mais cependant elle n'est pas sans excuse : plutôt que l'œuvre d'un homme, elle est, semble-t-il, celle des circonstances » [Trad. A. Boulanger].

L'affirmation de Cicéron ne met en cause aucunement la légalité d'une *lex* portée par un *interrex* pas plus que la dictature mais uniquement le contenu formel de la loi. Il importe, par conséquent, de souligner le fait que l'interroi disposait d'une compétence suffisante pour promulguer une *lex*. L'examen de l'ensemble des pouvoirs de l'*interroi* suggère bien que cette fonction répondait non pas à des cadres juridiques précis et codifiés comme pour les magistratures régulières mais bien plutôt à des nécessités de circonstance comme ce fut le cas en 82 av. J.-C. Seul comptait l'intérêt de la *Res Publica* et il faut bien garder à l'esprit que l'*interregnum* constituait une procédure archaïque assez souple pour remédier, par des solutions pragmatiques toutes romaines, aux troubles institutionnels.

Nous disposons généralement de fort peu de renseignements sur le déroulement des élections en cas d'interrègnes. Les auteurs, Tite-Live principalement, ne mentionnent généralement que les noms des interrois et ceux des magistrats supérieurs désignés. À défaut de sources nous stipulant le contraire, nous présumons que les prises d'auspices étaient similaires à celles des élections régulières de même que le déroulement. La plupart des auteurs de travaux sur la question ne contestent pas ce point. En cela, nous renverrons donc simplement au déroulement de l'assemblée électorale tel que Cl. Nicolet le décrit[412]. Néanmoins une hypothèse concernant la conduite d'une élection durant un interrègne mérite d'être exposée ici. E. Stuart Staveley[413] estime que l'interrègne permettait une pratique remarquable : les interrois ne proposaient qu'un choix limité de candidats aux élections consulaires. Il se fonde en premier lieu sur une similitude, déjà relevée par U. Coli[414], entre les élections du roi et celles des magistrats supérieurs républicains relevant des interrois. Pour U. Coli, le peuple ne faisait que ratifier le choix du Sénat dont l'interroi était systématiquement le seul mandataire en cas d'interrègne. C'est de cette façon que se justifie l'emploi du terme *creatio* ou du verbe *creare* lorsqu'il s'agit d'une désignation ; ce qui implique, selon E. Stuart Staveley[415], que lors des comices centuriates le magistrat imposait un ou des candidats. Il accorde ainsi à la *creatio* le sens de « nomination ». Les occurrences référant à une *creatio* sont presque systématiques dans le récit de Tite-Live, nous

[412] Cl. Nicolet, *Citoyen*, p. 343-349.
[413] E. Stuart Staveley, « Conduct of Election », p. 193-207.
[414] U. Coli, *Regnum*, p. 92.
[415] E. Stuart Staveley, « Conduct of Election », p. 198.

remarquerons aussi que la forme est presque toujours employée au passif, qu'il s'agisse de participes ou de verbes au style indirect, comme … *creati consules Cn. Cornelius Lentulus P. Aelius Paetus…*[416] ou encore : *Cum intercedendo tribuni nihil aliud quam ut differrent comitia ualuissent, duo patricii consules creati sunt…*[417]. E. Stuart Staveley[418] remarque, cependant, qu'on trouvait certaines occurrences de *populus* en tant que sujet du verbe *creare* mais les situations pour lesquelles elles étaient employées étaient marquées par des contextes de conflits comme au dernier siècle de la République. D'après un passage de Denys d'Halicarnasse[419] relatif aux premières élections consulaires, l'auteur estimait que les comices présidés par un interroi n'avaient pas d'autre choix que d'accepter ou de refuser les candidats imposés[420]. Si cette hypothèse est exacte, l'interroi se serait trouvé en bien plus solide position que le consul ou le dictateur pour faire élire le candidat qui servait le mieux les intérêts des patriciens[421]. Cependant, le récit de Denys d'Halicarnasse se rapporte non seulement à une période ancienne objet de nombreuses inexactitudes mais aussi à la toute première élection qui, dans le contexte, accordait un rôle éminent aux premiers consuls de Rome Brutus et Tarquin Collatin. Il semble donc difficile de s'appuyer uniquement sur ce passage.

Néanmoins, le cas de l'interrègne de 352 av. J.-C., illustrait bien l'influence des *patres* ; ceux-ci demandèrent à l'interroi de nommer un consul plébéien *concordiae causa*[422]. En somme, cette hypothèse repose essentiellement sur deux éléments. D'une part, le terme utilisé – *creatio* – impliquait que le magistrat présidant la procédure investissait le magistrat désigné du mandat du peuple. En cas d'interrègne, ce dernier était nommé par l'interroi et approuvé par les comices et en situation régulière il était élu par le *populus* parmi plusieurs candidats. D'autre part, l'interroi n'était pas en fonction pour ratifier un choix mais uniquement pour rémédier à la vacance des magistratures en tenant des comices à la place des magistrats supérieurs réguliers. L'hypothèse d'E. Stuart Staveley est contestée notamment par J. Jahn[423] qui suit la théorie de Th. Mommsen suivant laquelle l'*interrex* procédait de la même façon que

[416] Liv., XXX, 40, 5.
[417] Liv., VII, 17, 12.
[418] E. Stuart Staveley, « Conduct of Election », note 1, p. 199.
[419] Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 75, 2.
[420] E. Stuart Staveley, « Conduct of Election », p. 202.
[421] E. Stuart Staveley, « Conduct of Election », p. 201.
[422] Liv., VII, 21, 1-4. Cf. E. Stuart Staveley, « Conduct of Election », note 5, p. 201.
[423] J. Jahn, *Interregnum*, p. 9 et 26.

les magistrats réguliers. Toutefois, A. Magdelain[424] admet l'importance politique du choix de l'interroi qui influait considérablement sur l'élection des consuls bien qu'il semble rejeter l'hypothèse concernant le choix imposé des candidats comme le propose E. Stuart Staveley. Ce schéma, il est vrai, semble *a priori* assez fragile puisqu'aucune source ne vient l'appuyer directement. Néanmoins si nous nous référons à la prosopographie des interrois, nous constatons effectivement qu'il fut plus d'un cas où les magistrats supérieurs nommés à la suite d'un interrègne représentaient fort probablement le choix du Sénat. Le cas le plus clair à ce sujet est celui de 216 av. J.-C. cité par E. Stuart Staveley :

> *… cui non apparere, id actum et quaesitum esse, interregnum iniretur ut in patrum potestate comitia essent.*[425]

Cependant, la suite du récit – qui n'est pas cité dans l'article – nous permettrait de contredire cette hypothèse. En effet, Tite-Live nous révèle que plusieurs candidats se présentèrent mais que seul C. Terentius Varro fut élu consul :

> *Cum his orationibus accensa plebs esset, tribus patriciis petentibus, P. Cornelio Merenda L. Manlio Volsone M. Aemilio Lepido, duobus nobilium iam familiarum plebeiis, C. Atilio Serrano et Q. Aelio Paeto, quorum alter pontifex, alter augur erat, C. Terentius consul unus creatur, ut in manu eius essent comitia rogando collegae.*[426]

Après l'élection de Varron, les patriciens se mobilisèrent autour de L. Aemilius Paullus et les autres candidats se retirèrent de plein gré :

> *Is proximo comitiali die concedentibus omnibus, qui cum Varrone certauerant , par magis in aduersandum quam collega datur consuli.*[427]

La manœuvre électorale suggère que les comices conservaient la primauté en matière électorale. L'hypothèse d'E. Stuart Staveley nous semble fort contestable bien qu'il paraisse évident que l'interrègne permettait de favoriser les choix du Sénat ou, du moins, d'extraire les candidats aux élections à l'influence des consuls sortants. En effet, en cas d'*interregnum*, les ajournements des comices pour auspices néfastes n'étaient techniquement plus soumises qu'à l'*interrex*.

Deux exemples témoignent de ce schéma.

Tout d'abord, la nomination de L. Valerius Flaccus comme *interrex* peut refléter la tempérance dans le choix de l'*interrex*. Il s'agit bien d'un choix et non d'une *sortitio* puisque

---

[424] A. Magdelain, «Auspicia», note 1, p. 450.
[425] Liv., VII, 28, 10. Cf. E. Stuart Staveley, « Conduct of Election », note 5, p. 200.
[426] Liv., XXII, 35.
[427] Liv., XXII, 35, 4.

le personnage ne fut pas choisi au hasard. Il occupait en effet une position modérée au Sénat, naviguant habilement entre Marianistes et Syllaniens, qui lui valut l'honneur d'être *princeps senatus*.

Le second exemple se rapporte à un tout autre contexte mais n'illustre pas moins la tendance de l'*interregnum* à permettre une solution pragmatique et modérée pour rétablir le cours régulier des magistratures. L'élection de Crassus et de Pompée en 55 av. J.-C. suggère ce cas de figure puisque les consuls sortants, Cn. Cornelius Marcellinus et L. Marcius Philippus, s'opposaient farouchement aux *triumuiri*. L'élection par le moyen de l'*interregnum* permettait au Sénat de rétablir le cours régulier des magistratures. Il semble, en outre, qu'une majorité du Sénat avait pris position pour les *triumviri*[428]. Notons d'ailleurs, d'après les passages mentionnés par E. Stuart Staveley, que l'interroi pouvait désigner un seul candidat dans certains cas, l'exemple de 216 est d'ailleurs cité par Th. Mommsen[429].

L'autre hypothèse proposée par E. Stuart Staveleley consistait à accorder un autre sens technique à la *creatio* que celui que nous lui connaissons. L'étape de la *creatio*[430] était en principe celle par laquelle on investissait le magistrat désigné des attributs de la magistrature. Elle était précédée de la *designatio*. Une fois qu'un candidat était choisi par les comices, la reconnaissance par le *populus* du candidat choisi pour le représenter était ritualisée : il était *designatus*[431]. A. Magdelain[432], en définissant la *lex curiata*, soulignait que c'était par cette loi que le magistrat désigné était investi des attributs de la magistrature à savoir, *auspicia*, *imperium* et *iuris dictio*. Il s'agissait là de la *creatio*. L'interroi présidait non seulement les comices centuriates mais aussi les comices curiates, plus anciennes[433]. L'importance de la *lex curiata* ne doit aucunement être négligée[434]. L'interrègne de 53 fut décrété parce que les consuls de 54, Appius Claudius Pulcher et L. Domitius Ahenobarbus[435], ne purent tenir les élections consulaires, étant donné l'invalidité de leur *imperium*[436]. C'était la même question qui provoqua également celui de 55 av. J.-C.

---

[428] Cf. le chapitre suivant au sujet de l'*interregnum* de 55 av. J.-C.
[429] Th. Mommsen, *Droit public*, I, note 4, p. 247.
[430] P. De Francisci, *Primordia Ciuitatis*, p. 406-425.
[431] Fr. Blaive, « *Designatio* », p. 71.
[432] A. Magdelain, *L'*Imperium, *la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 17-20.
[433] A. Magdelain, *L'*Imperium, *la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 31.
[434] J. Heurgon, *Rome*, p. 218 ; F. Blaive, « *Designatio* », note 23, p. 71.
[435] Cic., *Att.*, IV, 18, 4 ; *Fam.*, I, 9, 25 ; *Q.Fr.*, III, 2, 3.
[436] A Magdelain, *L'*Imperium, *la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 20-24.

Sur la loi curiate, le schéma de la *creatio* du magistrat républicain semble calqué sur celui du *rex* à une différence près : la *rogatio* présentée par l'interroi devant les comices curiates était ratifiée par les *patres* qui confirmaient le vote par leur *auctoritas*[437]. La *creatio* est fréquemment évoquée pour les interrègnes si l'on lui attache l'usage du verbe *creare*[438]. On pourrait toutefois nous objecter que Tite-Live emploie le verbe *creare* à propos de la nomination d'un interroi par les patriciens lors de l'interrègne de 444 av. J.-C. : *Patricii cum sine curuli magistratu res publica esset, coiere et interregem creavere*[439]. Sans qu'on lui accorde un sens purement technique, le verbe *creare* peut sans doute s'appliquer, nous semble-t-il, à toute charge dont est investi un individu. Le magistrat désigné qui se voit attribuer *imperium*, *auspicia* et *iuris dictio* par la *lex curiata* n'est officiellement « nommé », investi et donc *creatus* qu'à partir de l'approbation par les comices curiates, lorsque par cette loi son autorité lui a été déléguée puis reconnue. Sans doute ne s'agit-il là que d'une manifestation ultime de l'*auctoritas* des familles patriciennes[440] héritée de l'époque royale. Les comices curiates, assemblée politique parmi les plus anciennes[441], avaient alors comme rôle d'approuver, de reconnaître le roi puis les magistrats supérieurs, en accordant donc *imperium*, *auspicia* et *iuris dictio*. Si nous reconnaissons que les familles patriciennes, regroupées par curies[442], accordaient par cette *lex* une autorité à un magistrat régulier, la délégation de cette autorité provisoire à l'interroi par les représentants de ces familles qu'étaient les *patres* nous paraît tout aussi légitime et compréhensible du point de vue juridique puisque l'élection était ratifiée par l'*auctoritas patrum*[443] jusqu'aux *Leges Publilia* et *Maenia*. Suite à ces lois, l'*auctoritas* intervenait après l'élection mais marquait toujours

---

[437] A. Magdelain, *L'*Imperium*, la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 31-32.

[438] Les sources ne manquent guère et l'expression revient systématiquement comme par exemple : Liv., III, 8, 2 (*uersisque animis iam ad publicam curam, cum aliquot interregna exissent, P. Valerius Publicola tertio die quam interregnum inierat consules* ***creat*** *L. Lucretium Tricipitinum et T. Veturium Geminum, siue ille Vetusius fuit*) ; Liv., III, 55, 1 (*per interregem deinde consules* ***creati*** *L. Valerius M. Horatius qui extemplo magistratum occeperunt*) ; Liv, IV, 7, 10 (… *T. Quinctius Barbatus interrex consules* ***creat*** *L. Papirium Mugillanum, L. Sempronium Atratinum.*) ; Liv., IV, 51, 1 (*Q. Fabio Vibulano interrege comitia habente consules* ***creati*** *sunt A. Cornelius Cossus L. Furius Medullinus*) ; Liv., V, 31, 8 ([à propos de l'interroi L. Valerius Potitus **(9)**]. *Ab eo* ***creati*** *sex tribuni militum consulari potestate ut etiamsi cui eorum incommoda ualetudo fuisset, copia magistratuum rei publicae esset*) ; Liv., VI, 1, 8 ([L'interroi L. Furius Camillus] *Is tribunos militum consulari potestate* ***creat****…*).

[439] Liv., IV, 7, 10.

[440] A. Magdelain, *L'Imperium, la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 31.

[441] J. Heurgon, *Rome*, p. 216- 220.

[442] Cl. Nicolet, *Citoyen*, p. 295- 297.

[443] A. Giovannini, « *Auctoritas patrum* », p. 29-33.

l'origine du pouvoir émanant du Sénat. Malgré l'affaiblissement du Sénat à l'aube du IIIe siècle, la *creatio* des magistrats demeurait toujours soumise, théoriquement, à l'*auctoritas patrum* puis à l'*auctoritas senatus*.

Expression de l'*auctoritas patrum*, le sénatus-consulte qui investissait l'interroi de sa charge, l'autorisait à exercer une autorité provisoire comprenant *iuris dictio* et *auspicia* et assurément l'*imperium*. L'argument le plus clair repose sur le caractère militaire des comices centuriates[444]. La présidence de l'élection consulaire impliquait que l'*interrex* disposât de l'*imperium*. Les assemblées électorales étaient d'ailleurs convoquées, comme on le sait bien, hors du *pomoerium*. Le fameux juriste Laelius Felix, cité par Aulu-Gelle, est l'auteur d'une description des différents comices *calata*, *curiata*, *centuriata* et *tributa*. Laelius Felix écrit au sujet des *comitia centuriata* :

> *Centuriata autem comitia intra pomerium fieri nefas esse, quia exercitum extra urbem imperari oporteat, intra urbem imperari ius non sit. Propterea centuriata in campo Martio haberi, exercitumque imperari praesidii causa solitum, quoniam populus esset in suffragiis ferendis occupatus.*[445]

En outre, dans les *Commentarii Consulares* mentionnés par Varron[446], on retrouve une mention encore plus nette concernant l'*imperium* dont disposait l'*interrex*. Ce recueil de prescriptions était constitué de nombreux points de droit concernant les règles des assemblées telles que l'*inlicium* ou encore, bien évidemment, l'*anquisitio*. Alors que Varron s'interroge sur la compétence du questeur en matière d'*imperium*, il note ceci à la fin du chapitre :

> *Sed ad comitiatum uocatur populus ideo quod alia de causa hic magistratus non potest exercitum urbanum conuocare ; censor, consul, dictator,* ***interrex*** *potest, quod censor exercitum centuriato constituit quinquennalem, cum lustrare et in Vrbem ad uexillum ducere debet ; dictator et consul, in singulos annos quod hic exercitui imperare potest quo eat, id quod propter centuriata comitia imperare solent.*[447]

Le pouvoir de rassembler les comices centuriates nécessitait pour l'*interrex* la pleine détention de l'*imperium* comparable à celui de tout magistrat supérieur régulier. On peut relever dans ce passage que Varron précise les justifications de la détention de l'*imperium* par

---

[444] Cl. Nicolet, *Citoyen*, p. 333-335.
[445] Gell., *N.A.*, XV, 27.
[446] Varr., *L.L.*, VI, 88.
[447] Varr., *L.L.*, VI, 93 : « Mais le peuple est appelé à se réunir en comices parce que ce magistrat [le questeur] ne peut pas convoquer l'armée de la ville pour une autre raison ; le censeur, le consul, le dictateur, l'interroi le peuvent, parce que le censeur constitue l'armée en centuries pour cinq ans, quand il doit procéder à sa purification et la conduire dans la Ville à l'étendard ; le dictateur et le consul, parce que celui-ci, pendant un an, peut ordonner à l'armée où elle doit aller, donnent habituellement cet ordre pour les comices centuriates » [Trad. P. Flobert].

les censeurs, les dictateurs et les consuls mais pour l'*interrex* la réponse devait être soit perdue soit évidente : sa fonction était principalement de tenir les élections.

Une fois la *creatio* achevée, il ne demeurait plus que la dernière étape du *sacramentum* du magistrat figurant dans certaines lois coloniales comme la *Lex Coloniae Genetiuae*, dans les chapitres LXII, LXXXI, ou encore dans la loi municipale de Malaca, aux chapitres LI et LVII[448]. Un détail relevé par Th. Mommsen[449] retiendra toutefois notre attention sans que nous ne puissions, pour l'instant, y apporter une réponse. Il s'agit d'une période de cinq jours durant laquelle le magistrat désigné était tenu de prêter serment sous peine d'être déchu de sa charge ainsi que de ses droits. Un passage de Tite-Live évoque d'ailleurs cette particularité : *magistratum autem plus quinque dies, nisi qui iurasset in leges, non licebat gerere*[450]. Th. Mommsen explique ce délai comme une nécessité pratique afin d'éviter de « mettre le serment en conflit avec le système de l'*interregnum* et de ne pas amener à l'anarchie par les conséquences de la clause sur le serment »[451]. Il semble qu'il y ait effectivement un lien entre ces cinq jours de délai et l'interrègne. Sans doute pourrions-nous songer à la valeur religieuse et symbolique des cinq jours qu'A. Magdelain met en lumière dans son article concernant les cinq jours épagomènes[452] en partant justement d'un extrait du *Digeste*[453] mêlant droit et religion. Il souligne que le temps intercalaire – rendu nécessaire par le calcul des années en fonction du cycle lunaire – ne comptait pas, c'est pourquoi il se retrouve fréquemment employé dans les délais juridiques[454] et politiques dans le cadre de l'interrègne. Il est tentant de penser que ce délai du serment du magistrat, la durée du *Regifugium* et le temps durant lequel l'interroi reste en fonction sont fondés sur un même calcul religieux lié au calendrier lunaire comme le remarquait, sans toutefois parvenir à une explication définitive, A. Magdelain[455]. Le délai intercalaire, de même que l'interrègne à Rome disparurent après les réformes du calendrier religieux et des institutions par César. Par ailleurs, cette suspension d'un temps considéré comme inexistant coïncidant avec la durée d'un interrègne pourrait

[448] Th. Mommsen, *Droit public*, II, note 1, p. 291.
[449] Th. Mommsen, *Droit public*, II, note 2, p. 292.
[450] Liv., XXXI, 50, 7. Cf. Th. Mommsen, *Droit public*, II, note 3, p. 293.
[451] Th. Mommsen, *Droit public*, II, note 2, p. 292.
[452] A. Magdelain, « Cinq jours épagomènes », p. 201-227.
[453] *Dig.*, L, 16, 98.
[454] *Dig.*, IV, 4, 3, 3. Cf. A. Magdelain, « Cinq jours épagomènes », p. 203.
[455] Magdelain, « Cinq jours épagomènes », note 1, p. 222.

suggérer, une fois de plus, que cette procédure était, originellement du moins, une institution religieuse. Peut-être, présumerons-nous, le délai des cinq jours de charge de l'interroi lui permettait-il d'exercer une autorité sans toutefois qu'il fût obligé à prêter le serment du magistrat. Il s'agissait sans doute d'une limitation *aequa* de l'autorité pour garantir un équilibre entre les *patres*, évitant ainsi, et nous retrouvons là le principe républicain, qu'un seul n'accapare le pouvoir au détriment de tous. L'examen de cette durée précise ne peut être éclairée sans examiner plus attentivement la signification des *auspicia* des *interreges* et surtout l'origine de leur investiture sacrale qui, pour l'instant, n'a pas été déterminée. Nous laisserons délibérément cette question de côté pour y revenir par la suite, une fois que nous aurons déterminé l'origine de l'investiture du premier *interrex*.

À l'instar de toute institution romaine, le sacral côtoie le juridique. Néanmoins, cet aspect religieux permettait, fréquemment semble-t-il, une utilisation politique de la procédure de l'interrègne.

D. De l'usage raisonné des institutions.

Plusieurs éléments caractéristiques de l'interrègne comme la nomination des interrois, l'éventuelle absence d'*obnuntiatio* durant l'élection et l'intervention seule des patriciens laissent entendre que la procédure pouvait être utilisée à des fins politiques. Les sources, de même que les travaux sur la question, y font référence.

Jusqu'au IVe siècle av. J.-C., le Sénat était constitué essentiellement de patriciens[456]. En cas d'interrègne, l'un d'entre eux était désigné pour tenir les comices. Il était évident que l'interroi était lié au Sénat qui l'avait désigné. Tite-Live fait à plusieurs reprises allusion aux intérêts communs du Sénat et de l'interroi comme lors de l'interrègne de 444 av. J.-C. :

> *Interrex ac senatus, consulum comitia, tribuni plebis et plebs, tribunorum militum ut habeantur, tendunt. Vicere patres, quia et plebs, patriciis seu hunc seu illum delatura honorem, frustra certare supersedit, et principes plebis ea comitia malebant.*[457]

La cause de cet interrègne était une irrégularité dans l'élection des tribuns militaires. Cette forme collégiale était particulièrement défendue par la plèbe, nous dit-on, qui y voyait un moyen de détenir l'*imperium* et d'accéder au Sénat[458]. Nous en trouvons un autre exemple concernant l'élection de 413 av. J.-C. :

> *Cum senatus consultum fieri tribuni plebis non paterentur, iidem intercederent consularibus comitiis, res ad interregnum rediit. Victoria deinde penes patres fuit. Q. Fabio Vibulano interrege comitia habente consules creati sunt A. Cornelius Cossus L. Furius Medullinus.*[459]

---

[456] La définition de l'ensemble des *patres conscripti* est fort discutée (J.-Cl. Richard, *Origines de la plèbe*, p. 478-490) et il n'est pas question pour nous ici d'approfondir cette question. On retiendra cependant qu'avant l'ouverture du tribunat consulaire et la création d'autres magistratures, la grande majorité du Sénat était constituée de patriciens. Il est envisageable que certains plébéiens aient été inscrits dans les listes sénatoriales mais seulement à partir de 400 (P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 190).

[457] Liv., IV, 7, 11.

[458] Liv., V, 12, 9-12. On peut toutefois s'interroger sur l'intérêt pour la plèbe de souhaiter des élections de tribuns consulaires si dans la pratique il fallut près d'un demi-siècle pour que des plébéiens accèdent à la magistrature, si toutefois l'on suit P.-Ch. Ranouil (*Patriciat*, p. 190-191).

[459] Liv. IV, 50, 8 et 51, 1 : « Comme les tribuns de la plèbe, qui ne voulaient pas de sénatus-consulte, s'opposaient aussi aux élections consulaires, le conflit ramena un interroi. La victoire finit par demeurer aux Pères. Les comices, presidés par Quintus Fabius Vibulanus, interroi, nommèrent consuls Aulus Cornélius Cossus et Lucius Furius Médullinus » [Trad. G. Baillet].

Tite-Live présente l'interrègne comme un moyen de contrôle des élections ; les *patres* s'en servirent à plusieurs reprises afin de s'opposer à des individus qu'ils ne souhaitaient pas voir parvenir ou se maintenir à la magistrature. Le cas de 351 est flagrant de ce point de vue. Un dictateur patricien, C. Iulius, tenta de faire élire deux consuls patriciens face à la vive opposition de la plèbe et Tite-Live nous dit clairement :

> *Duo interreges, C. Sulpicius et M. Fabius, interpositi obtinuere quod dictator frustra tetenderat … ut ambo patricii consules crearentur*[460].

Nous voyons bien ici que l'interrègne permettait une plus grande influence du Sénat sur le choix des magistrats désignés. Ce fut encore le cas lors de l'interrègne de 327 av. J.-C.[461] que nous avons déjà évoqué. L'utilisation par la classe sénatoriale de la procédure explique, nous semble-t-il, que l'annalistique retint à plusieurs reprises les scrupules religieux comme cause des interrègnes. Les auteurs qui servirent de sources à Tite-Live étaient, pour la plupart, issus ou proches de cette *nobilitas*. Q. Fabius Pictor fut, par exemple, l'une des sources de Tite-Live[462] avant le récit de la bataille de Trasimène[463]. Issu de l'une des *maiores gentes* patriciennes – les *Fabii* – il faisait preuve d'une certaine partialité, il va sans dire, à l'égard de sa *gens*[464]. Il en allait de même pour d'autres conservateurs, même non patriciens, comme l'ami de Cicéron, L. Aelius Tubero[465]. Tite-Live, il est vrai, se servait également d'auteurs moins gagnés à l'ordre sénatorial comme C. Licinius Macer[466]. Sans entrer dans les détails concernant les auteurs dont se servait l'annaliste, il semble clair que ceux-ci faisaient partie de la classe sénatoriale, celle-là même qui avait tout intérêt à justifier son monopole des *honores* et certains actes politiques[467].

L'intérêt pour le Sénat de recourir à l'interrègne n'a nullement échappé à l'historiographie[468]. J.-Cl. Richard[469] considérait même que ce qui ne semblait qu'une

---

[460] Liv., VII, 22, 2-3.
[461] Liv., VIII, 23, 13-17.
[462] Liv., I, 44, 2 ; 55, 8-9 ; II, 40, 10-11.
[463] M. Chassignet, *Annalistique romaine*, I, p. LVI-LVIII.
[464] Chr. Smith, *Roman Clan*, p. 43-46.
[465] Cf. le commentaire de G. Baillet dans l'édition CUF de Tite-Live, tome 1, 1967, p. XXXI.
[466] Liv., IV, 7, 12.
[467] H. H. Scullard, *A History of the Roman World*, p. 409-414.
[468] E. Friezer, « *Interregnum* », p. 318-320 ; E. Stuart Staveley, « Conduct of Election », p. 199-201 ; M. Gusso, *Fabio Massimo*, p. 306-308 (à propos de l'intérêt de la noblesse sénatoriale à soutenir Fabius Maximus contre le parti « populaire ».

procédure était un moyen pour la caste patricienne d'asseoir son pouvoir. À plusieurs époques et par les moyens que nous avons vus, la noblesse sénatoriale put provoquer ces interrègnes. Preuve en est que tous les magistrats supérieurs nommés paraissent avoir été désignés dans les intérêts même du Sénat. Les sénateurs patriciens désignaient eux-mêmes le premier interroi selon leur tendances politiques et il veillait à faire élire un candidat qui représentait les aspirations du Sénat. Il suffirait de citer le cas d'Appius Claudius **(25)**, qui, en tant qu'*interrex*, refusa de ratifier l'élection d'un consul plébéien[470] en dépit de l'intervention du tribun M. Curius, comme le rapporte Cicéron à propos des grands orateurs :

> *M' Curium, quod is tribunus plebis interrege Appio Caeco diserto homine comitia contra leges habente, cum de plebe consulem non accipiebat, patres ante auctores fieri coegerit ; quod permagnum nondum lege Maenia lata*[471].

L'interrègne constituait donc pour le Sénat une arme politique de choix. Il y eut également certains cas particuliers et demeurés obscurs comme celui de 451 av. J.-C. J. Jahn[472] émet l'hypothèse que l'année d'entrée en charge des decemvirs impliquait le recours à un interrègne. Un passage de Cicéron le laisse supposer :

> *Sed aliquot ante annis, cum summa esset auctoritas in senatu populo patiente atque parente, initia ratio est ut et consules et tribunis plebis magistratu se abdicarent, atque ut Xuiri maxima potestate sine prouocatione crearentur.*[473]

Si les consuls et les tribuns de la plèbe abdiquèrent, il fallut probablement instaurer un interrègne avant l'entrée en charge des décemvirs[474]. S'ils étaient investis de l'*imperium*,

---

[469] J.-Cl. Richard, *Origines de la plèbe*, p. 312. Denys d'Halicarnasse (IV, 8, 2) mentionne un projet de conjuration des *Patres* sous le règne de Servius Tullius visant à contraindre le roi à abdiquer et à instaurer un interrègne pour retrouver leur pouvoir. L'*interregnum* se trouvait au cœur d'un conflit entre la monarchie étrusque et un certain nombre de *gentes* qui, fort de leurs interrois passés, revendiquaient la qualité de patriciens, à savoir le privilège de siéger de manière héréditaire au Sénat. Il s'agit d'un conflit politico-social qui, si l'on suit la tradition historiographique, conduisit à une confiscation du pouvoir de l'aristocratie de choisir les rois. Rappelons que les rois étrusques se succédaient de manière dynastique sans recourir à l'interrègne contrairement aux procédures de la monarchie latino-sabine. La qualification de tyran proviendrait du fait que la noblesse perdait son pouvoir effectif.

[470] Cic., *Brut.*, XIV, 55. Cf. A. Giovannini « *Auctoritas patrum* », p. 32.

[471] Cic., *Brut.*, XIV, 55 : « ...de Manius Curius, qui étant tribun du peuple eut raison de l'interroi Appius Caecus, malgré l'éloquencede celui-ci : Appius présidant les Comices et refusant d'accepter, au mépris des lois, un consul plébéien, Curius força les sénateurs de ratifier d'avance l'élection qui serait faite, succès considérable à une époque où la loi Maenia n'existait pas encore » [Trad. J. Martha].

[472] J. Jahn, *Interregnum*, p. 57-58.

[473] Cic., *Rep.*, II, 36, 61.

[474] Liv., III, 33, 3 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, X, 54, 4 et 56, 2.

l'interrègne paraissait nécessaire. Le Sénat l'aurait provoqué afin de mettre un frein aux aspirations de la plèbe et l'institution eut le sort que l'on sait. À en croire les propos des tribuns de la plèbe, reconstitués par Tite-Live[475], le decemvirat aurait initialement favorisé les intérêts du patriciat[476]. On pourrait songer, par exemple, à l'interdiction du mariage entre patriciens et plébéiens[477]. La mesure restrictive n'aurait pas eu d'autre objectif que de maintenir le rite archaïque de la *confarreatio* préservant une certaine « pureté » auspiciale dans les grandes prêtrises[478]. Cette tradition doit cependant être nuancée. Le premier collège décemviral est présenté par Tite-Live comme exclusivement patricien. Désigné par les comices centuriates[479], le premier collège de *Decemuiri consulari imperio legibus scribundis* de 451 av. J.-C. était bien composé de consulaires patriciens[480]. Seul T. Genucius Augurinus, qui aurait présidé le collège avec Ap. Claudius Crassus Inrigillensis Sabinius, semble être un personnage dont l'existence peut être jugée suspecte[481]. En revanche, le second collège de 450 av. J.-C. aurait été composé de patriciens et de plébéiens. Son historicité peut être mise en doute et considérée comme une contrefaçon de l'annalistique destinée à souligner le caractère inique des deux dernières tables[482]. Quoiqu'il en soit, le point qui retiendra ici notre attention est que la mise en place du premier collège décemviral fut décidée par le Sénat et initiée par un interrègne.

Un cas fort peu étudié permettrait d'observer plus concrètement la procédure, son utilisation et un clivage politique qui pourrait nous échapper autrement. Il s'agit de l'interrègne de 55 av. J.-C. L'événement passe généralement inaperçu parmi les nombreux

---

[475] Liv., IV, 3, 17.
[476] J. Heurgon, *Rome*, p. 279-285.
[477] P. Noailles, *Du droit sacré au droit civil*, p. 41-43.
[478] J. Linderski, « Auspices and the Struggle of the Orders », p. 573-574.
[479] P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 34.
[480] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 45-46.
[481] P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 97-100. Il n'était ni consulaire ni patricien puisqu'appartenant à la famille des Genucii Augurini. P.-Ch. Ranouil estime qu'il faut écarter ce nom des Fastes consulaires pour deux raisons. Tout d'abord, le *cognomen* Augurinus semble anachronique puisque les plébéiens n'accèdèrent au collège augural qu'à partir du plébiscite de 300 av. J.-C. En second lieu, la mort de Genucius Augurinus dans une embuscade (Liv., V, 18, 7) semble être un doublet de celle de L. Genucius Auentinensis, consul en 365, qui mourut dans des circonstances similaires (Liv., VII, 6, 9). L'introduction de ce nom pourrait donc être une falsification opérée par les Genucii à la fin du IVe siècle au moment de la publication des Fastes par Cn. Flavius. Il s'agissait, selon P.-Ch. Ranouil (*Patriciat*, p. 98), d'une volonté de rapprocher les Genucii des Claudii.
[482] P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 101-109. Contre l'hypothèse hypercritique de P.-Ch. Ranouil, nous renverrons au travail de J. Cels-Saint-Hilaire, *République des tribus*, p. 148-164.

troubles qui secouèrent la Ville durant ces années. Pourtant l'interrègne fut provoqué et vraisemblablement utilisé par les triumvirs. Tâchons donc de voir le détail de ces événements.

Cicéron[483] témoigne à plusieurs reprises de l'illégalité dans laquelle se trouvaient les consuls de l'année 56 av. J.-C. Cn. Cornelius Lentulus Marcellinus et L. Marcius Philippus. En effet, Dion Cassius[484] nous apprend que Clodius[485], la « créature » de César, avait entravé le vote de leur loi curiate, laquelle suivait en principe l'élection des magistrats supérieurs par les comices centuriates. Sans loi curiate, ils ne pouvaient disposer des attributs de la magistrature. L'intention de l'ancien tribun était de paralyser la vie publique pour échapper aux procès qu'il risquait. Cicéron, qui, à son habitude, ne tarissait pas d'éloges à son sujet, affirmait son intention de bloquer les institutions et plus particulièrement le système judiciaire :

> *Quae sunt occultiora quam eius qui in contione ausus est dicere iustitium edici oportere, iuris dictionem intermitti, claudi aerarium, iudicia tolli ? nisi forte existimatis hanc tantam conluuionem illi tantamque euersionem ciuitatis in mentem subito in rostris cogitanti uenire potuisse. Est quidem ille plenus uini stupri somni, plenusque inconsideratissimae ac dementissimae temeratis ; uerum tamen nocturnis uigiliis, etiam coitione hominum, iustitium illud concoctum atque meditatum.*[486]

Le projet d'entraver le fonctionnement régulier des institutions semble, ici, clairement attribué à Clodius. Néanmoins nous pourrions voir ici une stratégie politique plus vaste. Cicéron ne souffle mot de la rencontre de Lucques dans sa correspondance[487] ; il n'évoque qu'une seule fois l'interrègne de 55 av. J.-C. vers le 27 juillet 54 :

> *Ex qui intellectum est τρισαρεοπαγίτας ambitum, comitia, interregnum, maiestatem, totam denique rem p. flocci non facere…*[488]

Il ne peut nullement s'agir ici d'une allusion à l'interrègne de 53 puisqu'il demeurait encore plusieurs mois pour que les comices fissent élire des consuls. Cicéron ne pouvait savoir que les élections seraient continuellement entravées. Ce silence complet concernant la rencontre de Lucques est à rapprocher, nous semble-t-il, de cette absence d'allusion à

---

[483] Cic., *Q. Fr.*, II, 3, 1.
[484] Dio., XXXIX, 19, 3.
[485] A. Magdelain, *L'Imperium, la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 18-19.
[486] Cic., *Har. Resp.*, XXVI.
[487] Cf. Le commentaire de L.-A. Constans (Cicéron, *Correspondance*, tome II, 3e éd., Paris, 1950, p. 114-115).
[488] Cic., *Att.* IV, 15 : « Cela a permis de se rendre compte qu'aux yeux de nos *aréopagites renforcés* brigue, élections, interrègne, crime de lèse-majesté, en un mot tout l'intérêt public sont choses de nulle importance » [Trad. L.-A. Constans].

l'interrègne mais Cicéron évoque tout de même le fait que la politique était contrôlée par les triumvirs[489]. Si nous disposons de si peu d'indications pour l'interrègne de 55, il n'en va pas de même pour celui de 53[490]. Il nous paraît évident que l'état d'esprit de l'orateur avait changé. Dion Cassius s'est peut-être servi de ces écrits pour les événements de 56 puisqu'il ne parle pas non plus de la rencontre mais nous renseigne sur l'interrègne qui ne lui a pas échappé.

Revenons pour l'instant aux premiers mois de l'année 56. L'affaire d'Égypte provoqua alors d'importants et houleux débats à Rome et les résultats mécontentèrent un temps Pompée, devenu fort impopulaire tant au Sénat[491], lequel craignait qu'il ne se fît confier à nouveau des pouvoirs exceptionnels, qu'auprès de la plèbe agitée par Clodius[492]. Pompée s'était vu refuser la mission de restaurer Ptolémée Aulète[493]. Le roi d'Égypte se réfugia à Rome après avoir été chassé d'Alexandrie par une révolution de palais. Une lutte importante s'engagea pour restaurer ce roi une première fois contre une forte somme, 6000 talents[494] reçus par César en 59. P. Lentulus Spinther, consul en 57 et proconsul de Cilicie, souhaitait également se voir confier la charge de restaurer Ptolémée[495] et de même Crassus[496] qui faisait agir Clodius par l'entremise de César. Caton, lui, fit intervenir les *quindecemuiri sacris faciundis* et se servit des Livres Sibyllins pour faire interdire la restauration de Ptolémée par la force armée[497] ; il était lui aussi opposé à Pompée et l'attaquait vivement en plein Sénat[498]. Les difficiles négociations eurent pour résultat qu'aucune décision ne fut prise et Ptolémée se retira à Éphèse[499].

---

[489] Cic., *Fam.*, I, 8, 1 et 4.
[490] Cic., *Q.Fr.*, III, 2, 3 ; *Q.Fr.*, III, 3, 2 ; *Att.*, IV, 18, 3 ; *Q.Fr.*, III, 6, [8], 3-4 ; *Q.Fr.*, III, 7, [9] ; *Fam.*, VII, 11, 1 ; *Fam.*, VII, 11, 1.
[491] Cic., *Fam.*, I, 5a, 1.
[492] Cic., *Q.Fr.*, II, 3, 2 ; Plut., *Pomp.*, XLIX.
[493] Dio, XXXIX, 12-16.
[494] Suet., *Diu Iul*, 54.
[495] Cic., *Fam.*, I, 1 ; I, 2 ; I, 3 ; I, 4 ; I, 5a. Cicéron défendait ses intérêts depuis Rome et au cours de sa correspondance le tenait informé de l'évolution de l'affaire. Lentulus était en partie responsable de son rappel d'exil.
[496] Cic., *Q.Fr.*, II, 3, 2 et 4.
[497] Dio, XXXIX, 15-16. Cf. L. Ross Taylor, *Politique et partis*, p. 171-172.
[498] Cic., *Fam.*, I, 5, a, 1.
[499] Dio, XXXIX, 16. Lentulus se vit informé par le jeune Asinius Pollion, mêlé de près aux événements, que l'affaire d'Égypte n'aurait pas de suite (Cic., *Fam.*, I, 6, 1-2).

Les deux consuls de l'année 56, Cn. Lentulus Marcellinus[500] et L. Marcius Philippus[501] étaient opposés à Pompée. Ils soutenaient la candidature de L. Domitius Ahenobarbus, ennemi juré de César. Ce dernier aspirait non seulement au consulat mais souhaitait également retirer à César les provinces gauloises[502]. Marcellinus avait poussé le tribun P. Rutilus Lupus à présenter au Sénat une révision de la *Lex Iulia Agraria* de 59. Ce qui fut à l'ordre du jour le 5 avril 56 : au cours de cette même séance, les *patres* discutèrent de la question du ravitaillement[503] et confièrent à Pompée la charge de curateur de l'annone avec une somme de 40 millions de sesterces.

Clodius, alors édile[504], poursuivait ses virulentes attaques publiques non seulement contre Cicéron[505], mais aussi contre Pompée et tenta de mettre en accusation Milon au sujet de l'affaire des gladiateurs[506]. Face à ces agitations politiques, César, Crassus et Pompée avaient intérêt à s'accorder à nouveau et à unir leurs efforts de manière à soutenir mutuellement leurs intérêts[507].

---

[500] Il s'était farouchement positionné contre les triumvirs (Cic., *Att.*, IV, 2, 4 et 3, 3 ; *Q.Fr.*, II, 1, 1-2 et 4, 4 ; *Fam.*, I, 2, 1 ; *Prou. Cons.*, XXXIX ; *Har. Resp.*, XI, 13, 22). Il critiquait ouvertement la puissance de Pompée comme nous pouvons le constater à travers les *exempla* cités par Valère Maxime (Val. Max., 6, 2, 6 et 7) ; voir aussi Plut., *Pomp.*, LI, 8.

[501] Cic., *Q.Fr.*, II, 1, 2; *Har. Resp.*, XI; *Sest.*, CX ; *Prou. Cons.*, XXI; Plut., *Cat. Min.*, XXXIX. Cf. E. Gruen, *Last Generation*, p. 147.

[502] Il avait pour aïeul l'un des conquérants de la Narbonnaise, Cn. Domitius Ahenobarbus, consul de 122, vainqueur des Allobroges, fondateur de Narbo Martius et bâtisseur de la Via Domitia traversant la province (*ILS* 6976 ; Cic., *Brut.*, CLX ; *Font.*, XVIII ; Vell., I, 15, 5). À sa famille, il devait une importante clientèle dans les provinces confiées alors à César, particulièrement la Narbonnaise, de là le nom fort attesté de *Domitius* dans la province (R. Syme, *Révolution*, note 88, p. 512). L. Domitius fit savoir qu'à la suite de son consulat il tâcherait de faire retirer à César ses provinces (Suet., *Diu. Iul.*, XXIV ; Cic., *Q.Fr.*, II, 4 et 5 ; *Fam.*, I, 9, 7 ; Domitius était rival de César depuis 64, le premier soutenant la campagne de Cicéron et le second celle de Catilina. En 58, Domitius put obtenir la préture et tenta de poursuivre l'ancien consul de 59 pour ses nombreuses illégalités. Malgré cet épisode il fut élu en 54 et mourut en 48 avant J.-C. à Pharsale.

[503] Cic., *Q.Fr.*, II, 5, 1. Il est question dans cette lettre des deux problèmes à résoudre par le Sénat.

[504] Dio, XXXIX, 19.

[505] Plut., *Cic.*, XXXIV ; *Cat. Min.*, XL ; Dio, XXXIX, 19.

[506] Cic., *Att.*, IV, 3 ; *Q.Fr.*, II, 1, 3.

[507] Dion Cassius (XXXIX, 26-27) présente Pompée et Crassus s'unissant afin de contrer César ; ils auraient ainsi compris, en outre, qu'en exerçant une charge légale ils pouvaient contrebalancer plus aisément son influence grandissante auprès de la plèbe. Suétone (*Diu. Iul.*, XXIV), en revanche, rapporte que l'initiative des accords de Lucques revenait à César qui souhaitait éviter de voir son ennemi L. Domitius Ahenobarbus accéder à la magistrature suprême. Les accords prévoyaient non seulement que Crassus et Pompée seraient consuls pour 55, évinçant ainsi Domitius, mais aussi le partage des provinces : la Syrie pour le premier et les provinces ibériques pour le second. César, quant à lui, verrait se prolonger son proconsulat en Gaule. E. Gruen considère l'initiative revenant à Pompée qui était isolé face aux attaques de Clodius d'un côté et celles des consuls d'un autre (E. Gruen, *Roman Aristocracy*, p. 71-108. Au sujet de la question de l'initiative de la rencontre : p. 91-92). Toujours est-il que les trois hommes avaient tout intérêt à s'accorder.

Le 6 avril[508], Crassus quitta Rome pour Ravenne. Il devait rejoindre César et le tenir au courant des détails de la séance du 5 avril. Pompée devait officiellement partir le 11 vers la Sardaigne pour veiller au ravitaillement en blé. Il se dirigea cependant de Pise vers Lucques où il retrouva Crassus et César. À Lucques se retrouvèrent non seulement les triumvirs mais aussi Appius Claudius Pulcher, propréteur de Sardaigne, Q. Metellus Nepos, proconsul d'Espagne, près de 200 sénateurs, et un grand nombre de magistrats « au point que l'on pouvait dénombrer près de 120 faisceaux » [509]. Les objectifs de la rencontre étaient, en premier lieu, de prolonger le proconsulat de César en Gaule et de faire élire Crassus et Pompée consuls pour 55, évitant ainsi l'élection dangereuse de L. Domitius Ahenobarbus. En outre, les deux alliés politiques de César convenaient de se faire confier respectivement le proconsulat de Syrie et celui des provinces ibériques.

Les premières mesures de cet accord se firent sentir dès juillet 56 comme en témoigne Cicéron :

> *Itaque perpaucis aduersantis omnia quae ne per populum quidem sine seditione se adsequi arbitrabantur per senatum consecuti sunt…*[510]

Les sénateurs votèrent à César non seulement la prolongation de son proconsulat en Gaule mais aussi la solde des quatre légions qu'il avait levées les deux années précédentes et on lui octroya dix légats[511]. L'opposition insignifiante du Sénat évoquée ici par Cicéron serait explicable par l'affluence des sénateurs à Lucques, le tiers du Sénat étant alors gagné à l'influence des trois hommes. Une partie des accords était respectée. En revanche, l'élection de Crassus et de Pompée au consulat ne semblait guère chose aisée à moins d'en venir à une procédure qui annulait l'influence potentielle de Marcellinus et de Philippus.

Les comices centuriates mobilisaient le plus les clientèles des familles[512]. Il était devenu coutumier que les ressources des *gentes* fussent mobilisées pour assurer les voix[513].

---

[508] Cic., *Fam.*, I, 9, 9.
[509] Plut., *Pomp.*, LI ; Plut., *Caes.*, XXIV.
[510] Cic., *Fam.*, I, 7, 10.
[511] Cic., *De Prou. Cons.*, XI, 28 ; *Fam.*, I, 7, 10 ; Caes., *B.G.*, I, 10, 3 ; II, 2, 1.
[512] Cl. Nicolet, *Citoyen*, p. 297-304. Dans le cas où les premières centuries n'auraient pas suffi à Crassus et à Pompée pour emporter les élections, faire voter les soldats revenus de leurs quartiers d'hiver, ce qui ne semble pas d'usage, permettait d'augmenter leurs chances. Cf. E. Gruen, *Last Generation*, p. 121-122 et p. 160-161. Les clientèles constituées par les puissantes familles romaines faisaient l'objet de mobilisation par tel ou tel candidat en vue d'une élection. Le « manuel » de campagne électorale de Quintus Cicéron à son frère Marcus (Cicéron, *Correspondance. Tome I.*, Paris, 1969, 6e tirage, trad. par L.-A. Constans. p. 80-102) est révélateur à ce sujet comme on peut le voir à propos de la sollicitation des « amitiés » (*Comm. Pet.*, XII, 1,

Les consuls qui présidaient et surveillaient les élections étant gagnés aux candidats qu'ils soutenaient, il était d'autant plus aisé de faire élire Domitius contre d'autres candidats[514]. Pour assurer l'élection de Crassus et de Pompée, il s'avérait donc nécessaire de décaler les élections de plusieurs mois, voire jusqu'au début de l'année suivante afin que Marcellinus et Philippus ne fussent plus en exercice. La réunion des comices centuriates afin d'élire les consuls se tenait d'ordinaire au mois de juillet[515]. Néanmoins, il était fréquent au cours de cette période que les élections fussent remises jusqu'aux mois d'octobre ou novembre. En 57 avant J.-C., par exemple, Clodius et Milon provoquèrent des troubles afin d'empêcher constamment la tenue des comices[516]. Songeons qu'il en fut de même les années suivantes, les sources nous renseignent assez bien à ce sujet.

D'autre part, nous apprenons par Plutarque que César envoya massivement ses soldats à la fin de l'année afin, théoriquement, de voter :

… πέμποντα τῶν στρατιωτῶν συχνοὺς ἐπὶ τὴν ψῆφον… [517]

Cependant le vote des soldats ne pouvait avoir que peu d'effet sur le résultat des élections étant donné l'organisation des centuries, du moins de manière légale. En effet, les premières centuries jouaient un rôle majeur pour faire élire un candidat[518]. À quelles fins César envoya-t-il ses soldats ? Les élections consulaires par les comices centuriates se

---

4-6) ou encore concernant particulièrement ceux qui jouissent d'une influence particulière dans le vote des centuries (*Comm. Pet.*, XII, 4, 18) en tout premier lieu évidemment les sénateurs et les chevaliers romains (*Comm. Pet.*, XII, 8, 29), mais aussi toutes les autres centuries. La conférence de Lucques avait réuni un nombre important de sénateurs (E. Gruen, *Last Generation*, p. 71-108) et ainsi les triumvirs purent mobiliser relativement aisément un électorat pour les comices.

[513] Ce fut sans doute afin d'amoindrir ces corruptions que Crassus fît voter la *Lex Licinia de sodaliciis* au cours de son consulat de 55. Il était d'usage d'organiser des *sodalicia* (Cic., *Planc.*, XXXIX ; XLV-XLVII), ou « clubs politiques », qui distribuaient de l'argent aux votants pour faire élire leurs candidats. Toutefois, ce ne fut nullement la première tentative de limiter les brigues : les législations dans ce domaine furent nombreuses. Cicéron, lors de son consulat en 63, promulgua une *Lex Tullia de ambitu* afin de punir plus sévèrement les corruptions (Cic., *Mur.*, C, 23 ; Dio, XXXVII, 29). Cf. L. Ross-Taylor, *Politique et partis*, p. 144-176.

[514] Les recours qui s'offraient aux consuls étaient multiples : ils prenaient les auspices et pouvaient à ce titre suspendre à tout moment l'élection si un candidat qui avait leur défaveur était sur le point d'être élu. Ils pouvaient également influencer directement le vote des centuries en mobilisant leurs clientèles propres le jour des élections. Les conflits qui pouvaient naître à la suite de ces abus devenaient de plus en plus fréquents à la fin de la République. Voir aussi E. Stuart Staveley, « Conduct of Elections », p. 204.

[515] Cl. Nicolet, *Citoyen*, p. 324-325.

[516] Cicéron témoigne de cet épisode (Cic., *Att.*, IV, 3, 3-5). Les troubles qui survenaient au moment de la tenue des comices sont également évoqués dans le plaidoyer pour la défense de Milon (Cic., *Mil.*, IX ; XV ; XVI).

[517] Plut., *Pomp.*, 51, 5.

[518] Cl. Nicolet, *Citoyen*, p. 297-310.

déroulaient sur le champ de Mars. Le caractère militaire[519] de l'assemblée permettait aux soldats d'y être présents. Nous pouvons supposer ainsi, l'objectif étant de faire élire Crassus et Pompée au consulat, que les soldats de César n'étaient pas retournés à Rome, parcourant donc une fort longue distance, uniquement pour accomplir leurs devoirs de citoyens. Il paraît plus vraisemblable que leur présence permettait d'encourager les citoyens récalcitrants à voter pour leurs candidats, Crassus et Pompée. Cette hypothèse pourrait expliquer le silence de Cicéron dans sa *Correspondance* à partir du mois de juillet, si, toutefois, celle-ci ne fut pas censurée après sa mort. L'envoi par César de ses soldats ne pouvait évidemment se faire, étant donné la situation en Gaule, que pendant les quartiers d'hiver, à partir du mois d'octobre. César, dans ses commentaires, ne donne bien sûr aucune information à ce sujet[520]. Le retard dans les élections se justifiait tout-à-fait. Les candidats au consulat pour l'année 55 se retirèrent ainsi les uns après les autres[521] soit parce qu'il en était convenu ainsi avec les trois hommes soit par crainte d'affronter la faction et d'opposer leur opinion à celle des soldats de César. Seul Domitius maintint héroïquement sa candidature. Il y était fortement encouragé par son beau-frère Caton, alors revenu de sa questure à Chypre où l'avait expédié Clodius en 58[522]. Plutarque[523] et Dion Cassius[524] nous rapportent qu'au matin des élections consulaires, avant même le lever du jour, Domitius accompagné de Caton et de ses clients se rendait sur le Champ de Mars [525]. L'esclave qui le précédait fut attaqué et tué par des « amis de Pompée » visant à intimider le groupe, qui s'enfuit à l'exception de Domitius retenu par le bras de Caton. Le malheureux candidat finit néanmoins par retourner se réfugier chez lui.

Lorsque survint l'interrègne de 55, seuls Crassus et Pompée demeuraient donc en lice pour les élections consulaires au mois de janvier ou au début de février 55. Au cours de leur

---

[519] Cl. Nicolet, *Citoyen*, p. 297.

[520] Caes., *B.G.*, III, 39 : *Itaque uastatis omnibus eorum agris, uicis aedificiisque incensis, Caesar exercitum reduxit et in Aulercis Lexouiisque, reliquis item ciuitatibus quae proxime bellum fecerant, in hibernis conlocauit.*

[521] Plut., *Pomp.*, LII, 1.

[522] Caton était chargé d'y escorter le roi Ptolémée Aulète, d'annexer Chypre et de régler définitivement la question des exilés Byzantins (Vell., II, 45, 4 ; Ps. Aur-Vict., *Vir. Ill.*, 80, 1 ; Dio, XXXIX, 22-23).

[523] Plut., *Pomp.*, LII ; *Cat. Min.*, XLI-XLII.

[524] Dio., XXXIX, 31.

[525] Plutarque dans la vie de Pompée (LII, 2) emploie le terme *ἀγορά* que l'on peut traduire par « lieu de rassemblement » plutôt que par le terme « forum » qui ne saurait désigner le lieu de

consulat de 55, Pompée et Crassus prirent soin de faire élire leurs candidats[526] aux autres magistratures de l'année en veillant à ce que Caton ne fût pas élu à la préture. Cela révèle une erreur dans le récit de Dion Cassius[527] qui présente, d'une part, Caton convenant avec Crassus et Pompée du recours à un interrègne et, d'autre part, Crassus et Pompée se liguant contre César, en dépit de leur désaccord au sujet de l'importante affaire d'Égypte. Les nouveaux consuls de 55 firent rapidement élire C. Trebonius au collège des tribuns de la plèbe. Celui-ci fit voter la *Lex Trebonia* qui confiait à Pompée les deux Espagnes et à Crassus la Syrie[528].

Le recours à l'*interregnum*, s'il fut effectivement planifié lors de la rencontre de Lucques ou à sa suite, permettait de faire présider les élections par un autre. Dans le cas où, malgré tout, l'interrègne aurait échu à un opposant, il suffisait d'empêcher à nouveau les élections. L'usage dans ce cas, et ce contrairement à la tradition et à la légalité, d'un interrègne semble exceptionnel. En principe, l'interrègne était une arme politique qui permettait à la noblesse sénatoriale patricienne d'imposer ses choix de magistrats. Les *patres* désignaient le sénateur patricien de leur choix comme premier interroi, lequel, s'il ne parvenait pas à faire tenir les comices, nommait lui-même son successeur. Il semble que la majorité des patriciens se trouvait liée aux triumvirs, et la rencontre de Lucques permit de mieux coordonner leurs efforts. Tâchons ici de reconstituer une liste des patriciens[529], au moins de rang prétorien en 55, et qui, probablement, contribuèrent à désigner M. Valerius Messalla Niger **(34)**[530] comme interroi.

---

rassemblement des comices centuriates, tandis que dans celle de Caton le Jeune (XLII, 1) il utilise *πεδίον* que l'on peut traduire par Champ de Mars.

[526] Cic., *Fam.*, I, 8, 1 ; I, 8, 4 ; I, 9, 19 ; *Q.Fr.*, II, 7, 3 ; Liv., *Per.*, CV ; Val. Max., IV, 6, 4; Plut., *Pomp.*, LII-LIII ; *Cat. Min.*, 42 ; Dio., XXXIX, 32)

[527] Dio., XXXIX, 27.

[528] Liv., *Per.*, CV; Cic., *Att.*, IV, 9, 1 ; Vell., II, 46, 2 ; Plut., *Pomp.*, LII ; *Crass.*, XV ; *Cat.Min.*, XLIII ; Dio, XXXIX, 33-36.

[529] En recoupant les listes dressées par P. Willems concernant les interrègnes de 53 et de 52(P. Willems, *Sénat*, II, p. 17-19) et les listes des magistrats des années 70 à 47 données par T.R.S. Broughton (*Magistrates*, II et *suppl.*).

[530] Sur cette inscription on peut se référer à C. L. Visconti, *Bull. Comun.*, 1876 p. 48 ; Th. Mommsen, *Eph. Ep.*, III p. 1 et suivantes. Au sujet de M. Valerius Messalla Niger Cf. Prosopographie.

Sénateurs patriciens	**Magistratures exercées**	**liens avec les triumvirs**
Aemilius (Lepidus) Paullus (L.)	*Pr.* 53 ; *Cos.* 50	Partisan de César. Il fut préteur en 53[531]. sous son consulat, il reçut une aide financière de César pour restaurer la Basilique Aemilia[532]. Il défendit les intérêts du proconsul des Gaules contre les attaques de son collègue.
Aemilius (Mamercus) Lepidus (M.)	*Cos* 66	Partisan de Pompée[533] présent au Sénat en 57[534], rallié à César au début de la guerre civile[535]
Aemilius Scaurus (M.)	*Aed. Cur.*, 58 ; *Pr.* 56	Partisan de Pompée. Il fut propréteur en Syrie de 63 à 61 puis propréteur ou proconsul[536] de Sardaigne sous le commandement de Pompée[537] à partir de 55. Il présida en 56 le procès de Sestius[538]. On peut penser qu'il était présent à Rome en même temps que Pompée au tout début de l'année 55 av. J.-C.
Claudius Nero (Ti.)	*Pr.* Avant 63 ; *Propr.* en 67	Partisan de Pompée. Il fut son légat dans la guerre contre les pirates[539]. Il intervint au cours du procès de Catilina[540]. Il vivait encore en 50[541].
Claudius Pulcher (Ap.)	*Pr.* 57 ; *Cos.* 54	Partisan de Clodius. Fils aîné d'Ap. Claudius, consul de 79[542]. Préteur en 57, il soutint son frère Clodius, en s'opposant à la loi de rappel d'exil de Cicéron. Propréteur de Sardaigne et légat de Pompée en 56 avant J.-C. Il se trouvait présent à Lucques mais l'on ignore s'il se trouvait à Rome au début de 55 av. J.-C.[543]

[531] Cic., *Mil.*, XXIV.
[532] Cic., *Att.*, IV, 17, 7 ; *Fam.*, VIII, 4, 4.
[533] Cic., *Att.*, VII, 23, 1.
[534] Cic., *Q.Fr.*, II, 1, 1.
[535] Cic., *Att.*, VIII, 9, 3 ; 15, 2 ; IX, 1, 2.
[536] *C.I.L.*, I², 2, 811. Cf. T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 217-218.
[537] Cic., *Q.Fr.*, II, 15, 3 ; III, 1, 11 ; *Att.*, IV, 16, 6 ; Val. Max., VIII, 1, 10.
[538] Cic., *Sest*. CI ; CXVI ; Ascon., 16C.
[539] App., *G. Mithri.*, 95 ; Flor., III, 6, 8.
[540] Sall., *Cat.*, L, 53.
[541] Cic., *Att.*, V, 21, 6.
[542] Varr, *R.R.*, III, 16.
[543] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 210 ; E. Deniaux, *Clientèles et pouvoirs*, p. 396-397.

Claudius Pulcher (C.)	*Pr.* 56 ; *Procos* Asie 55-53	Partisan de son frère Clodius, qu'il soutint au sujet des tables du Capitole sur lesquelles était gravée la loi frappant d'exil Cicéron[544].
Cornelius Dolabella (Cn.) **(?)**	*Cos.* 81	Consul sous Sylla accusé de concussion par César. P. Willems[545] le considérait vivant encore en 53, ce qui nous paraît cependant douteux.
Cornelius Dollabella (P.)	*Pr.* 69-68	Préteur lorsque Cicéron plaida pour le procès de Caecina[546]. Proconsul d'Asie[547]
Cornelius Lentulus Clodianus (Cn. 1)	*Cos.* 72 ; *Cens* 70	Consul en 72, il fut mis en difficulté dans la guerre contre Spartacus[548]. Il soutint la *Lex Manilia*[549]. Il vivait encore en 60[550], mais E. S. Gruen[551] considère qu'il mourut en 59.
Cornelius Lentulus Clodianus (Cn. 2)	*Leg.* 60 ; *Pr.* 59	Partisan de César et fils du précédent[552]. Il fut légat en Gaule avec Q. Metellus Creticus et L. Valerius Flaccus[553] et préteur en 59 sous le consulat de César[554].
Cornelius Lentulus Crus (L.)	*Pr.* 58 ; *Cos.* 49 ; *Pro Cos.* 48	Lors de sa préture, il attaqua la législation de César avec ses collègues C. Memmius, L. Domitius Ahenobarbus et P. Nigidius. Cicéron le compte d'ailleurs parmi ses « amis »[555]. Par la suite il se rangea dans le camp de Pompée au début de la guerre civile[556]. Il était en tout cas de rang prétorien[557] au moment de l'interrègne de 55 av. J.-C.
Cornelius Lentulus Marcellinus (Cn.)	*Cos.* 56	Opposant à César (voir les détails, plus haut, concernant l'interrègne de 55)
Cornelius Lentulus Niger (L.)	*Pr.* en 61 ; *Flamen Mart.* 56 ; *Pontif.* en 57	Partisan de César. Il fut probablement impliqué dans l'affaire de la tentative d'assassinat de Pompée par Vettius en 59[558]. Lié à César ?

544 Cic., *Att.*, IV, 15, 2 ; Plut., *Cic.*, XXXIV ; Dio., XXXIX, 21, 1-2.
545 P. Willems, *Sénat*, I, p. 431.
546 Cic., *Caec.*, VIII, 23.
547 Val. Max., VIII, 1, 2 ; Gell., *N.A.*, XII, 7.
548 App., *G.C.*, I, 117, 118 ; Plut., *Crass.*, IX.
549 Cic., *Leg. Man.*, XXIII, 68.
550 Cic., *Att.*, I, 19, 1.
551 E. S. Gruen, *Roman Aristocracy*, p. 85.
552 *R.E.*, 217, p.1381.
553 Cic., *Att.*, I, 19, 2.
554 Cic., *Vatin.*, XXVII.
555 Cic., *Q.Fr.*, I, 2, 16.
556 Caes., *B.G.*, VIII, 50 ; Suet., *Diu. Iul.* , XXIX-XXXI ; Dio., XLI.
557 P. Willems, *Sénat*, I, notice 123, p. 472.
558 Cic., *Att.*, II, 24, 2 ; *Vat.*, X.

Cornelius Lentulus Spinther (P.)	*Aed. Cur.* 63 ; *Pontif.* en 57 ; *Pr.* 60 ; *Cos.* 57	Gouverneur (probablement proconsul) en Cilicie[559]. Il souhaitait se voir confier la charge de restaurer Ptolémée et fut en concurrence avec Pompée. Il s'accorda ensuite avec ce dernier, vraisemblablement après les accords de Lucques bien qu'il ne s'y trouvât point[560]. Il demeura en Cilicie, en tant que proconsul, de 56 à 53 av. J.-C.[561] **Absent de Rome au début de 55[562].**
Cornelius Sylla (Faustus)	*Q.* 54 ; *ProQ-Propr.* 48-47 ; Promagistrat en Afrique 46	Partisan, nous supposons, de Pompée. Il fut questeur en 54[563]. Au début de la guerre civile, il recruta des troupes pour Pompée et se retira vers l'Afrique après Pharsale.
Fabius Maximus (Q.)	*Aed. Cur.* 57 ; *Pr.* 48 ; *Cos. Suf.* 45	Il fut édile en 57[564]. Il exerça le consulat à partir du 1er octobre 45 durant lequel il célébra un triomphe et mourut le 31 décembre suivant[565].
Iulius Caesar (L.)	*Cos.* 64	Partisan de César. Fils du consul de 90, proche de César, oncle d'Antoine le *triumuir*. *IIvir perduellonis* dans le procès Rabirius en 63[566]. Légat de César en Gaule de 52 à 49[567].
Manlius Torquatus (L.)	*Cos.* 65 ; *Pr.* 68	Partisan de Pompée dont il fut le légat en 67 contre les pirates. Proconsul en Macédoine en 63[568]. Il intercéda en faveur du rappel de Cicéron, présent encore en 55[569].
Postumius Albinus (A.)		Partisan de César. Officier monétaire avant 69. Il fut nommé gouverneur de Sicile en 49 par César[570]. Il était donc fort probablement de rang prétorien avant le début de la guerre civile[571].
Quinctilius (Varus) (Sex.)[572]	*Pr.* 57	Proche de Cicéron. Proconsul en Espagne Ultérieure en 56[573].

[559] Cic., *Fam.* I, 1-7.
[560] Cic., *Q.Fr.*, II, 2, 3 et 3, 2 ; Plut., *Pomp.*, XLIX ; Dio., XXXIX, 12-16.
[561] E. Deniaux, *Clientèles et pouvoirs*, p. 400.
[562] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 218.
[563] Ascon. XX, XXVIII C.
[564] *C.I.L.*, 1², 2, 762, 763 ; Cic., *Vat.*, XXVIII.
[565] Suet. *Diu Iul.*, LXXVI, 2 ; Plut., *Caes.*, LVIII, 1 ; Dio., XLIII, 46, 2.
[566] Dio., XXXVII, 27.
[567] Caes., *B.G.*, VII, 65, 1.
[568] Cic., *Sull.*, XXXIV ; *Att.*, XII, 21, 1.
[569] Cic., *In Pison.*, XX, 47.
[570] App., *G.C.*, II, 48.
[571] P. Willems, *Sénat*, I, notice 117, p. 471 ; T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 606.
[572] T. R. S. Broughton (*Magistrates*, II, p. 201) le range parmi les patriciens.
[573] Cic., *Fam.*, X., 32, 3.

Sulpicius Galba (P.)	*Pr*. en 66, *Pontif*. en 57	Nous disposons de fort peu d'informations à son sujet. Il était pontife en 69[574]. Il fut candidat au consulat pour 63[575].
Sulpicius Galba (Ser.)	*Pr*. 54	Partisan de César dont il fut le légat en Gaule en 57 av. J.-C. Il revint à Rome en 56 av. J.-C. après avoir achevé son service sous le commandement de César[576]. Il perdit les élections consulaires pour 50 en raison de son amitié avec César[577].
Sulpicius Galus (C.)		Sénateur en 49[578]. Il s'agit peut-être du préteur de 54[579].
Sulpicius Rufus **(37)** (Ser.)	*Pr. de peculatu* 65 ; *Interrex* 52 ; *cos.* 51 ; *procos*. (césarien) 46-45	Lors de son consulat en 51, il défendit César contre les attaques de son collègue M. Claudius Marcellus qui souleva la question de nommer un nouveau proconsul en Gaule[580]. Il figure sans doute parmi les modérés, mais l'on ignore quelles étaient ses positions à l'égard des triumvirs en 55 av. J.-C.
Valerius Flaccus (L.)	*Pr.* 63	Partisan de Pompée. Il fut son légat pendant la guerre de Mithridate. Il fut préteur en 63 pendant la conjuration de Catilina[581]. Propréteur en Espagne défendu par Cicéron au cours d'un procès d'extorsion ; légat de L. Calpurnius Piso Caesoninus[582], beau-père de César, lui-même lié à Clodius. **Absent de Rome au début de 55 av. J.-C.** Il servait en tant que légat de Calpurnius Pison en Macédoine[583].
Valerius Messalla Niger (M.)	*Cos.*, 61 ; *Pr.* 64	Partisan de César.
Valerius Messalla Rufus (M.)	*Cos.* 53	On sait peu de choses sur lui sinon qu'il fut impliqué dans les affaires *de ambitu* de 54 – 53[584].

[574] Cic., *Har. Resp.*, XII.
[575] Cic., *Att.*, I, 1, 1 ; *Mur.*, XVII ; Q. Cic., *Comm. Pet.*, VII.
[576] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 212.
[577] Caes., *B.G.*, VIII, 50.
[578] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, III, *suppl.*, notices 20 et 21, p. 60.
[579] P. Willems, *Sénat*, I, notice 98, p. 464.
[580] Cic., *Fam.* VIII, 1, 2 ; VIII, 2, 2 ; VIII, 5, 3 ; IV, 1, 1 ; IV, 2, 3 ; IV, 3, 1 ; IV, 9, 2 ; *Att.*, VIII, 3, 3 ; Suet. *Diu. Iul.*, XXVIII-XXIX ; App., *G.C.*, II, 25-26 ; Plut., *Caes.*, XXIX ; Dio., XL, 59, 1.
[581] Cic., *Cat.*, III, 5 ; XIV ; Sall., *Cat.*, XLV ; XLVI, 6.
[582] Cic., *Pis.*, LIV.
[583] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 213.
[584] Cic., *Q.Fr.*, III, 8, 3 ; Dio., XL, 45.

D'après ce tableau, il paraît clair que les opposants aux triumvirs, contrairement aux idées reçues[585], n'étaient pas majoritaires au Sénat. On perçoit ainsi une forte division parmi les *patres*. Évidemment, il ne s'agit ici que des patriciens de haut rang qui étaient donc parmi les plus influents. L'opposition des *Optimates*, menés par Caton et les consuls de 56, qu'évoque L. Ross-Taylor[586] paraît tout-à-fait dérisoire comparée à l'influence des triumvirs instrumentalisant l'*interregnum*. Il nous semble que cette position du Sénat explique que Cicéron ne fasse pas allusion un seul instant à la rencontre de Lucques. Ceci nous explique aussi cette si « faible résistance du Sénat », évoquée par l'orateur, lorsqu'il s'agissait de prolonger le pouvoir de César en Gaule. Le Sénat patricien était majoritairement rallié aux « dynastes », l'interrègne le montre. Si nous songeons qu'il fallut un décret de la majorité des sénateurs, patriciens et plébéiens, pour initier la procédure de vacance, il nous paraît encore plus clair que la *nobilitas*, par liens clientélaires mais aussi sans doute par choix, s'était coalisée autour de trois hommes et principalement autour de Pompée, selon E. S. Gruen[587] qui parvenait autrement aux mêmes conclusions.

Néanmoins nous pourrions croire que la machination attribuée par Cicéron à Clodius est erronée. La manœuvre, nous semble-t-il, serait plutôt à attribuer à celui auquel l'agitateur était le plus lié, qui était également celui qui profita le plus immédiatement du pacte de Lucques et auquel Cicéron ne fait pas la moindre allusion dans sa correspondance de ces mois qui précédaient l'élection de Crassus et de Pompée : il s'agirait, il va sans dire, de César.

En décalage avec l'exemple de 55 av. J.-C., l'interrègne avait, vraisemblablement, un rôle politique depuis les premiers siècles de la République et, si nous croyons Tite-Live et Denys d'Halicarnasse, depuis les premiers temps de la Royauté. L'utilisation de cette procédure qui peut paraître archaïque révèle, par son mécanisme même, les intentions de la noblesse qui l'employait. Nous n'avons aucune raison de croire le contraire.

---

[585] Vell., II, 46 ; Plut, *Pomp.*, LI ; *Cat. Min.*, XLI-XLII ; *Crass.*, XV ; App., *G.C.*, II, 18 ; Suet., *Diu. Iul.*, XXIV ; Dio., XXXIX ; Oros., VI, 12-13.
[586] L. Ross-Taylor, *Politique et partis*, p. 252-256.
[587] E. Gruen, *Roman Aristocracy*, p. 89.

De tout ce qui précède il apparaît qu'en cas d'*interregnum*, les *interreges* représentaient le choix du Sénat patricien. La seule condition assurément nécessaire à l'exercice de cette fonction était l'appartenance au patriciat que le *mos maiorum* légitimait par le premier *interregnum* mythique qui survint, dit-on, après la mort de Romulus. Le mode de désignation ne peut relever du tirage au sort comme le pense A. Magdelain. La qualité de consulaire n'était pas nécessaire à la nomination à cette fonction. Au terme de cet état de la question, trois éléments définissant la nature même de l'*interregnum* demeurent cependant inexpliqués.

En premier lieu, il s'agit du mode de désignation du premier *interrex*. S'il semble clair que le choix du Sénat devait alors s'exprimer, on ignore les modalités techniques qui permettaient son investiture auspiciale. L'hypothèse selon laquelle les *interreges* devaient avoir exercé le consulat est contestable. En ce cas, on ne peut que s'interroger sur la légitimité religieuse du premier *interrex* à partir de la question des auspices et de leur fonction sacrale.

En deuxième lieu, la symbolique des cinq jours de fonction de l'*interrex* mérite un éclaircissement. La durée présente une signification concernant la suspension provisoire des auspices. Il est surprenant que l'on retrouve la même durée pour le temps épagomène initié par le *Regifugium* et pour le délai accordé aux magistrats pour prêter serment.

En troisième lieu, enfin, l'examen de l'historicité de l'*interregnum* politique de l'époque royale s'avère nécessaire. La légitimité du recours à cette procédure par les *patres* se fondait essentiellement sur l'*interregnum* mythifié qui suivit la mort de Romulus. Établir la généalogie de cette procédure à partir de l'examen des *auspicia* pourrait peut-être éclairer le processus de l'investiture sacrale du premier *interrex* et la signification des *quinque dies.*

Au terme de cette première étape, nous avons relevé que les pouvoirs de l'interroi étaient comparables à ceux qui constituaient la magistrature supérieure régulière : *imperium* et *auspicia*. En cas de vacances des magistratures régulières, le Sénat, dans son ensemble décrétait l'*interregnum.* On sait, par ailleurs, que le mode de nomination du premier interroi ne relevait que des sénateurs patriciens ; les sources sont unanimes à ce sujet. Le

mode de succession se faisait par nomination directe de l'interroi sortant comme l'illustrent les liens clientélaires entre les différents interrois dont les listes nous sont parvenues.

Plusieurs éléments demeurent pour l'instant indéterminés et, à notre connaissance, l'historiographie n'a pas suggéré d'hypothèse sur ces points. En effet, si l'on connaît le mode de nomination du premier interroi, on ignore, en revanche, le mode d'investiture sacral qui lui permettait de détenir les *auspicia*. Il paraît difficile d'envisager que les patriciens du sénat disposaient d'un tel pouvoir religieux sans recourir à un rite sacral faisant intervenir un sacerdoce.

II. *AVSPICIA*

La surveillance des *auspicia* relevait du collège des augures qui conservait la prérogative pour décréter un *uitium* dans la prise d'auspices. L'examen de la signification même des auspices, associés à des notions telles que l'*augurium*, l'*auctoritas* et la *religio*, pourrait sans doute, dans un premier temps, éclairer l'origine des *auspicia patrum* dont étaient investis les *interreges*.

Nous tâcherons, dans cette partie, d'analyser, sur le plan des représentations et des mentalités, la fonction des auspices et leur liens avec les *patres* afin de mieux comprendre leur place dans la magistrature supérieure régulière et, par conséquent, dans la magistrature d'exception qu'était l'*interregnum*.

A. *Interregnum* et *auctoritas patrum*.

Le recours à l'interrègne, en cas de vacance des magistratures, paraît justifié par la tradition historiographique comme trouvant ses origines à l'époque de la Royauté. Ainsi, le premier interrègne survint, selon Tite-Live, à la mort de Romulus avant que Numa Pompilius[588] ne fût choisi comme roi :

> *Tum interrex contione aduocata, « Quod bonum, faustum felixque sit » inquit, « Quirites, regem create : ita patribus visum est. patres deinde, si dignum qui secundus ab Romulo numeretur crearitis, auctores fient ». Adeo id gratum plebi fuit ut, ne victi beneficio viderentur, id modo sciscerent iuberentque ut senatus decerneret qui Romae regnaret.*[589]

[588] Cic., *Rep.*, II, 12 ; Liv., I, 17 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, II, 57 ; Plut., *Num.*, II (repris par Zonaras, VII, 5) ; S.H.A., *Vita Taciti*, I ; Eutrop., I, 1 ; Serv., *Ad Aen.* 6, 809.

[589] Liv., I, 17 : « À cette époque l'interroi convoqua le peuple et dit : "Citoyens, pour notre bien, notre prospérité, notre bonheur, choisissez un roi : tel est le voeu des Pères. Si vous nommez un homme qui soit le digne successeur de Romulus, ils ratifieront l'élection." Ce procédé plut tellement au peuple que, pour faire assaut de générosité, il se borna à décréter que le sénat choisirait celui qui serait roi de Rome » [Trad. G. Baillet].

Deux éléments se distinguent à travers ce passage. D'une part, l'interroi fait appel au peuple pour choisir le souverain (*quirites, regem create : ita patribus uisum est*), puis dans un second temps le peuple restitue au Sénat le pouvoir de désigner le roi (… *ut senatus decerneret qui Romae regnaret*). Nous ne saurions qu'observer un certain scepticisme, il va sans dire, à l'égard de ce récit clairement anachronique[590] ; l'épisode nous paraît éminemment douteux étant donné ce que l'on sait, selon la tradition, de la place ardemment défendue du Sénat dans le choix du monarque[591] et de l'improbable intervention d'une volonté populaire. C'est à l'*auctoritas patrum* que renvoie l'échange de bons procédés mis en scène dans le récit livien, comme le rappellent A. Fraschetti[592] et M. Ver Eecke[593]. Avant les *Leges Publiliae* de 339 av. J.-C., l'*auctoritas patrum* jouait sans doute un rôle décisif dans la *creatio* des magistrats par les comices centuriates[594] mais il ne se trouve pas vraiment d'éléments confirmant que ce procédé fut en usage sous la Royauté et moins encore à l'époque dite latino-sabine. Il est cependant certain que cette tutelle institutionnelle exprimant la souveraineté des *patres* à l'époque archaïque était comparable à la tutelle du *paterfamilias* qui autorise ou interdit, par exemple, le mariage d'un membre de sa famille[595]. L'*auctoritas* était une part fondamentale dans la construction du pouvoir de contrainte et donc du droit à l'époque archaïque puisque le *pater* disposait initialement, à l'échelle familiale, de la *uitae necisque potestas*[596]. Cette violence du rapport « père / fils » à travers le pouvoir de contrainte demeurait un héritage archaïque de la place souveraine des *patres* qui trouvait pleinement son sens dans l'expression d'*auctoritas patrum*.

Sous la République, deux périodes peuvent être distinguées concernant cette procédure juridique fort ancienne. Durant une première période, l'*auctoritas patrum* était un vote du Sénat[597] qui autorisait ou refusait, après le vote, les décisions soumises au plébiscite[598]. Il

---

590 E. Friezer (« *Interregnum* », p. 303-304) considère ce récit comme une fabrication pure et simple des *antiquarii*. Les sources utilisées par Tite-Live (I, 17) et Denys d'Halicarnasse (II, 57) semblent avoir divergé comme le suggèrent les différentes terminologies employées sur la durée du premier *interregnum*.
591 J.-Cl. Richard, *Origines de la plèbe*, p. 234-236.
592 A. Fraschetti, *Romolo, il fondatore*, p. 110-116.
593 M. Ver Eecke, *La République et le roi*, p. 428-432.
594 A. Giovannini, « *Auctoritas patrum* », p. 28-36.
595 A. Magdelain, « *Auctoritas patrum* », p. 25-26.
596 Y. Thomas, « *Vitae necisque potestas* », p. 499-548.
597 P. Willems, *Sénat*, II, p. 92-95.

s'agissait véritablement d'une sanction légale qui tendit à s'amoindrir au fil des siècles. L'*auctoritas patrum* fut ensuite neutralisée[599] par la *Lex Publilia Philonis de patrum auctoritate* de 339 av. J.-C. proposée par le dictateur Q. Publilius Philo. Cette approbation souveraine préalable des *patres* n'était dès lors plus requise pour approuver une mesure législative[600] mais elle intervenait avant le vote. Résultant des actions de Ti. Aemilius Mamercinus[601], la *Lex Publilia Philonis* aurait ainsi eu pour effet d'empêcher les *patres auctores* de bloquer les votes de lois en prétextant un quelconque vice de forme avec la complicité des augures une fois l'expression des urnes achevée. Cette autorisation préalable fut complétée par la *Lex Maenia* du début du IIIe siècle[602] qui étendait la procédure de sanction par les *patres* aux comices électoraux. P. Willems[603] et Th. Mommsen[604] ne s'accordent pas sur la qualité des sénateurs intervenants dans cette ratification préalable. Pour le premier, il s'agissait du Sénat tout entier – patricien et plébéien – qui promulguait ce *senatus consultum* alors que pour le second, seuls les patriciens intervenaient de la même façon que pour l'*interregnum*. Depuis le XIXe siècle, l'explication de Th. Mommsen est, à juste titre, la plus suivie[605].

Cette question est également discutée en raison d'un passage de Dion Cassius qui indique, au sujet des élections de l'année 56 av. J.-C., qu'un décret sénatorial préalable était nécessaire à la tenue des élections consulaires.

> *μὴ συλλεγομένου δὲ τοῦ καθήκοντος ἐκ τῶν νομίμων ἀριθμοῦ πρὸς τὸ ψηφισθῆναί τι περὶ τῶν ἀρχαιρεσιῶν, οὐδὲ χρηματισθῆναί τι ἀρχὴν περὶ αὐτῶν ἠδυνήθη, ἀλλὰ ὁ ἐνιαυτὸς οὕτω διέβη.*[606]

De ce passage, P. Willems[607] tire argument qu'un *quorum*, y compris à l'époque tardo-républicaine, était probablement requis pour permettre la réunion des comices. Cependant, Th. Mommsen a démontré que l'*auctoritas patrum* émanait des seuls sénateurs patriciens, de

---

[598] Cic., *Rep.*, II, 32, 56.
[599] A. Magdelain, « *Auctoritas patrum* », p. 39-45.
[600] Liv., VIII, 12.
[601] Liv., VIII, 12, 15 : *seditiosis tribunatibus similem deinde consulatum gessit*.
[602] Cic., *Brut.*, XIV, 55.
[603] P. Willems, *Sénat*, II, p. 35-61.
[604] Th. Mommsen, *Droit public*, VII, p. 219 et 243-244.
[605] A. Magdelain, « *Auctoritas patrum* », p. 25-30 ; A. Giovannini, « *Auctoritas patrum* », p. 28-29.
[606] Dio., XXXIX, 30 : « Et comme le nombre de sénateurs légalement requis pour procéder au vote ne fut pas réuni ; il était dès lors impossible de régler la moindre affaire concernant l'élection des magistrats » [Trad. pers.].
[607] P. Willems, *Sénat*, II, p. 66.

la même façon que l'*interregnum*. La théorie d'un *senatus consultum* préalable à toute élection, selon le juriste, ne peut être retenue contrairement à l'hypothèse de P. Willems. Il est clair pour Th. Mommsen[608] que le Sénat délibérait pour déterminer les modalités et la date de la tenue des comices réguliers pour les élections consulaires. Pour autant, il est contestable que la détermination du fait que les comices fussent ou non tenus ait relevé de la prérogative du Sénat après la législation hortensienne. Plus encore, la consultation du Sénat avant toute élection était inconstitutionnelle puisque le magistrat était libre d'agir à sa guise pour la tenue des comices électoraux. M. Bonnefond-Coudry[609] estime pour sa part que l'explication de Th. Mommsen l'emporte sur celle donnée par P. Willems. Comme le résume A. Giovannini[610], l'*auctoritas patrum* serait ainsi un simple « consentement donné par les *patres* sous la forme d'un avis ou d'une décision qu'ils prenaient en se réunissant en assemblée ». Les points débattus sont la composition de l'assemblée délibérative et sa fonction. L'*auctoritas patrum* est définie par le juriste allemand comme la « ratification de la résolution prise par le peuple sur la proposition d'un magistrat » [611]. En outre, le décret préalable évoqué par Dion Cassius ne saurait être pris, comme le pense P. Willems, comme un acte légal propre aux élections régulières. Le passage de Dion est relatif aux élections qui devaient se tenir entre la fin de l'année 56 et le début de 55 av. J.-C., ce qui peut plutôt suggérer que l'*interregnum* qui eut lieu à ce moment là entraînait une résurrection provisoire de l'ancienne *auctoritas patrum* antérieure à la *Lex Publilia Philonis*. Cependant, on ne saurait en tirer une règle procédurale relative aux élections et aux lois ratifiées par les comices. Par ailleurs, A. Giovannini[612] relève que jamais les *patres* ne purent dès lors user d'un droit de veto avant ou après le vote populaire. En revanche, des lois – comme la *Lex Titia* de 99 et les *Leges Liuiae* de 91 – purent être déclarées nulles par l'intervention des augures et non des *patres auctores*. A. Giovannini est ainsi conduit à mettre en relation trois notions : *auctoritas, augurium* et *auctores*. Une telle relation suggère que l'*auctoritas* serait un terme de droit augural[613], ce qui peut expliquer le lien entre le retour des *auspicia* aux *patres* en cas d'*interregnum* et, de même, la validation

[608] Th. Mommsen, *Droit public*, VII, note 2, p. 244.
[609] M. Bonnefond-Courdy, *Sénat*, p. 404-405.
[610] A. Giovannini, « *Auctoritas patrum* », p. 29.
[611] Th. Mommsen, *Droit public*, VII, p. 236-243.
[612] A. Giovannini, « *Auctoritas patrum* », p. 31-33.
[613] A. Giovannini, « *Auctoritas patrum* », p. 35-36.

juridique et religieuse de l'acte comitial par l'*auctoritas patrum*. Le *magistratus* qui présidait les comices était un délégué du Sénat qui se voyait concéder le temps de sa charge les *auspicia* possédés originellement par les pères de *gentes* siégeant au Sénat. Le *ius auspicium* serait donc intimement lié à l'*auctoritas patrum*, ce qui, nous semble-t-il, suggère fortement la structure juridico-religieuse de l'*interregnum*. Les *auspicia* appartenaient initialement aux chefs de familles, les *patres auctores*. Puis, les *auspicia* furent délégués par les *patres* aux magistrats mais les sénateurs demeuraient *auctores*. Si les *Leges Publilia Philonis*, *Maenia* et *Hortensia* se plaçaient dans la même perspective que la *Lex Ogulnia* et tendaient à ouvrir à la plèbe l'accès aux auspices, à la magistrature, à la prêtrise et au Sénat, les *patres* conservaient certaines prérogatives archaïques, même si leur *auctoritas* ne devenait plus, à la fin de la République, qu'une autorité morale[614], excepté en cas de suspension du pouvoir exécutif. L'une des ultimes expressions de cette *auctoritas* survint lors de l'interrègne de 298 durant lequel l'interroi Ap. Claudius Caecus **(25)** refusa de ratifier l'élection d'un plébéien au consulat, obligeant le tribun de la plèbe M. Curius Dentatus à faire passer une loi complétant la première.

Ainsi la *Lex Publilia Philonis* et la *Lex Maenia* consacraient un net recul de *l'auctoritas patrum* formellement neutralisée en 286 av. J.-C.[615] par la promulgation de la *Lex Hortensia*[616] qui réduisait l'influence patricienne et sénatoriale en donnant notamment une plus grande valeur légale aux plébiscites puisqu'ils s'appliquaient à l'ensemble des citoyens[617]. L'une des mesures de la législation ne rendait plus obligatoire l'*auctoritas patrum* préalable à toute activité législative et donnait à la plèbe une indépendance légale vis-à-vis du Sénat comme le confirme Pomponius dans le *Digeste*[618].

Ce dernier acte du conflit patricio-plébéien témoignait ainsi de l'affaiblissement de l'*auctoritas patrum* : l'acte juridique devenait dès lors une approbation morale.

---

[614] A. Magdelain, « *Auctoritas patrum* », p. 25-45.
[615] A. Magdelain, « *Auctoritas patrum* », p. 36-38.
[616] Liv., *Per.*, XI ; Plin., *N.H.*, XVI, 37 ; Lael. Felix *apud* Gell., *N.A.*, XV, 27, 4 ; Pomp., *Dig.*, I, 2, 2, 8 ; Aug., *Ciu.*, III, 17.
[617] Gai., *Inst.*, I, 3 : *olim patricii dicebant plebiscitis se non teneri, quia sine auctoritate eorum facta essent, sed postea lex Hortensia lata est, qua cautum est, ut plebiscita uniuersum populum tenerent.*
[618] *Dig.*, I, 2, 2, 12 : *plebiscitum, quod sine auctorite patrum est constitutum.*

Le récit du premier *interregnum* par Tite-Live[619] n'illustre donc aucunement un fait historique mais plutôt la légitimation juridique et religieuse de l'institution entre le IIIe et le dernier siècle de la République. Les patriciens justifiaient probablement ainsi, par l'entremise de la tradition annalistique, un monopole qu'ils conservèrent tout au long de l'histoire républicaine : ils jouissaient d'une prérogative fondamentale qu'ils tenaient, disait-on, du peuple. En effet, ce n'était en aucun cas l'ensemble des sénateurs de la *nobilitas* patricio-plébéienne qui intervenaient en cas de vacance des magistratures supérieures et d'interrègne mais les patriciens seuls, lesquels ne constituaient plus qu'une minorité de la *nobilitas* à la fin de la République.

Sous la Royauté, la tradition rapporte que la procédure se serait ainsi reproduite systématiquement entre chaque règne jusqu'aux rois étrusques, les seuls qui se succédèrent *sine interregno* : Tarquin Priscus, Servius Tullius et Tarquin le Superbe[620]. Durant une vacance du pouvoir royal entre deux règnes – *interregnum* – l'*interrex*, nommé par le Sénat, avait alors pour charge de nommer et d'investir le roi de son pouvoir[621], assurant ainsi la transmission du pouvoir pendant les vacances de la Royauté[622].

Sous la République, le recours à l'interrègne demeurait exceptionnel[623]. Le principe de fonctionnement des institutions était de maintenir constamment une continuité dans la détention des *auspicia*[624] par les consuls ou d'autres magistrats supérieurs. Ainsi, en cas de vacance, survenait l'interrègne comme Tite-Live en fait, par exemple, état en 421 av. J.-C. : *res publica a consulibus ad interregnum … redit*[625]. Lors du processus d'élection de ses successeurs, le consul transmettait les auspices en même temps qu'il investissait les candidats choisis par les comices centuriates[626], le magistrat élu recevait le droit de prendre les auspices en même temps que l'*imperium* des comices curiates convoqués par le magistrat présidant l'élection[627]. La vacance des magistratures supérieures, quelles qu'elles fussent, entraînait une

---

[619] Liv., I, 17.
[620] Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, VI, 1-10 ; VII, 1-19 ; VIII, 1-6.
[621] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 243-244.
[622] J. Gaudemet, *Institutions*, p. 268.
[623] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 327.
[624] A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 428-431.
[625] Liv., IV, 43, 5.
[626] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 92.
[627] A. Magdelain, *L'Imperium, la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 36-42.

rupture dans la continuité du pouvoir constitué par deux éléments : les *auspicia* et l'*imperium*. Ces deux composantes fondamentales de la magistrature – avec la *iuris dictio* que nous mettons de côté pour l'instant – reflètent les caractères religieux et politique, deux notions étroitement liées, comme on sait, dans le droit public romain.

Les historiens discutent fortement l'historicité des premiers interrègnes qui, selon l'annalistique, remonteraient à l'époque royale. U. von Lübtow[628], suivi par E. Friezer[629], rejette l'existence de la procédure de l'*interregnum* à l'époque royale. Cependant, A. Momigliano[630] propose une lecture plus nuancée mais aussi inévitablement spéculative. D'après cette hypothèse partant de la théorie de Th. Mommsen, les *patres* auraient hérité de la période royale le privilège de nommer l'*interrex* en vertu de l'*auctoritas patrum*. Le terme même d'*interregnum* serait le témoignage le plus clair de cette construction de la procédure de choix des magistrats sous la République. A. Momigliano s'appuie également sur l'importance du *mos maiorum* qui aurait constitué une rigidité rituelle et jurisprudentielle ayant pour effet de maintenir la structure de l'usage ancestral. Durant la période royale, l'exercice de l'*interregnum* aurait ainsi habilité chaque individu nommé *interrex* à siéger parmi les *patres*, renforçant ainsi la présence de sa *gens*[631]. La faille de cette hypothèse est double. D'une part, l'absence d'interrègne pour la période étrusque moins douteuse historiquement que la période latino-sabine pourrait fortement susciter le doute. D'autre part, aucun nom d'*interrex* pour la période royale ne nous est parvenu. La structure même d'énonciation de l'*interregnum* est totalement différente de celle de la période républicaine. A. Magdelain[632] nuance quelque peu l'énoncé d'A. Momigliano tout en considérant excessif de conclure aussi radicalement que l'interrègne fut une création purement républicaine. Le juriste réfute toutefois le fait qu'il y eut des interrègnes politiques entre les règnes[633]. Il y voit plutôt la transformation politique et proprement républicaine d'un interrègne sacral lié au *Regifugium* qui instaurait une vacance du pouvoir royal durant les cinq jours surnuméraires entre les *Terminalia* marquant la fin de

[628] U. von Lübtow, « *Lex curiata* », p. 154-171.
[629] E. Friezer, « *Interregnum* », p. 308-318.
[630] A. Momigliano, « Interim report », p. 117-118.
[631] A. Momigliano, « Interim report », note 93, p. 118.
[632] A. Magdelain, « Cinq jours épagomènes », p. 223-233.
[633] A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 431-233.

l'année et les kalendes de mars[634]. J.-Cl. Richard[635] rejoint cette théorie ; selon lui, le système d'A. Momigliano, certes fidèle à la tradition, reconstitue faussement l'image des *patres*. En effet, entre deux règnes, l'*interregnum* aurait constitué un moyen pour l'aristocratie naissante d'accroître son influence dans le choix du souverain ; un interroi, désigné par ses pairs, au Sénat consacrait son *honor* pour lui et ses descendants. Les deux derniers rois étrusques seraient ainsi parvenus au pouvoir sans recourir à la nomination par un *interrex*[636], mandataire, en principe, de l'ensemble du Sénat[637]. Ils prirent même différentes mesures qui eurent pour effet, en définitive, de restreindre les privilèges des *patres*[638] par la réforme de leur conseil. Si l'on ne peut infirmer ce dernier point, il est clair que la place de l'interrègne dans cet accaparement du pouvoir ne peut qu'être révélatrice d'une conception de l'*auctoritas patrum* à partir du IIIe siècle av. J.-C. Cette représentation de l'annalistique, si elle déforme quelque peu l'histoire de la Royauté, n'implique pas l'inexistence d'une probable volonté de la part de Tarquin Priscus d'isoler ce premier patriciat et de réduire l'importance de cette caste[639]. Si l'*interregnum* politique était en usage à l'époque royale, la procédure se trouvait donc au cœur d'un conflit entre la monarchie étrusque et un certain nombre de *gentes* qui, fortes de leurs interrois passés, revendiquaient la qualité de patriciens, à savoir le privilège de siéger de manière héréditaire au Sénat. J.-Cl. Richard considère ainsi qu'initialement, l'interrègne aurait une plus grande importance théorique que sous la République. Les vacances du pouvoir politique ou sacral permettaient à la noblesse patricienne de renforcer son assise. Les situations, nous le verrons, de vacances des magistratures étaient fréquemment liées à certains enjeux au cœur de conflits socio-politiques opposant la plèbe aux *patres*, l'interrègne étant instrumentalisé par ces derniers. Cependant, J.-Cl. Richard [640] souligne à juste titre l'ampleur de la controverse qui divise les juristes sur ce point soulevé depuis U. von Lübtow. Pour notre

---

[634] A. Magdelain, « Cinq jours épagomènes », p. 220-233.
[635] J.-Cl. Richard, *Origines de la plèbe*, p. 326-327.
[636] E. Friezer, « *Interregnum* », p. 308-309.
[637] Liv., I, 36. Il n'est plus question d'un interrègne à partir de l'avènement de Tarquin Priscus contrairement aux règnes des Latino-Sabins. Il fit appel, d'après les sources, directement aux comices : *Eo magis Tarquinius instare ut quam primum comitia regi creando fierent.* Tite-Live évoque une nouveauté instaurée par Tarquin concernant la désignation du roi, sans nous donner beaucoup de détails : *Isque primus et petisse ambitiose regnum et orationem dicitur habuisse ad conciliandos plebis animos compositam…*
[638] J.-Cl. Richard, *Origines de la plèbe*, p. 330-340.
[639] J.-Cl. Richard, *Origines de la plèbe*, p. 315-319 et 337.

part, nous suivrons ces derniers arguments[641] puisqu'il nous paraît clair que l'*interregnum* est de création et d'inspiration monarchiques sans que l'on ne sache la véritable nature de sa fonction. S'agissait-il comme le pense, entre autres, A. Momigliano d'une procédure politique d'élection des rois par les *patres* ou bien, comme l'envisage A. Magdelain, d'un rite sacral devenu ensuite une institution politique ? La question reste à élucider et ce sera là l'objet de notre étude.

Sous la *Libera Res Publica*, l'interrègne n'était pas une institution régulière nécessaire théoriquement comme sous la Royauté latino-sabine. La procédure ne survenait qu'exceptionnellement en cas de vacance des magistratures supérieures : consulat, tribunat consulaire ou encore dictature. D'après la liste des interrègnes de l'histoire républicaine, nous pouvons remarquer deux types de vacance constitutionnelle : soit, lorsque les magistrats supérieurs durent abdiquer leurs charges pour *uitium* ou pour scrupule religieux soit, lorsqu'une année commençait sans que les comices n'eussent élu un ou des magistrats supérieurs en raison d'une guerre ou de troubles politiques.

Signalons toutefois que ces deux cas ne sont nullement incompatibles. Nous remarquons, par exemple, plus particulièrement pour les périodes anciennes[642], que les causes religieuses sont fréquemment évoquées dans les sources, comme par exemple lors de l'interrègne qui suivit l'épisode gaulois[643]. Il est notable, en outre, que les causes de vacances et donc d'interrègnes étaient religieuses dans moins d'un tiers des cas : nous trouvons sept cas sur trente où les auteurs évoquent une abdication ou une annulation d'élection[644] en raison d'un scrupule ou d'un prodige nécessitant le renouvellement des *auspicia*, sans que nous n'ayons guère, le plus souvent, de détails. Néanmoins, l'usage du droit augural pouvait servir les

---

[640] J.-Cl. Richard, *Origines de la plèbe*, p. 235.
[641] J.-Cl. Richard, *Origines de la plèbe*, p. 235-236.
[642] Nous pouvons songer à l'interrègne de 396 (Liv., V, 17, 4) durant lequel les sénateurs prétextèrent une irrégularité dans la tenue des féries latines, exigeant la démission des tribuns militaires. Nous ne trouvons pas dans les sources une éventuelle explication politique. Le cas de 162 (Cic., *Q.Fr.*, II, 2, 1 ; *De Nat. Deor.*, II, 4 ; *Diu.*, I, 33 et 36 ; II, 74 ; Liv., XL, 18, 16 ; Val. Max., I, 1, 3 ; IX, 3, 2 ; Plut., *Marc.*, V, 1-3 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XLIV, 2) est également éclairant de ce point de vue parce qu'il témoigne d'un respect presque excessif des règles religieuses et politiques. Un motif d'ordre politique n'est pas exclu mais hélas, faute de sources, il nous échappe.
[643] Liv., VI, 1, 8 ; 5, 1-6.
[644] Ce fut le cas en 396 (Liv., V, 17, 4), en 389 (Liv., VI, 1, 8), en 387 (Liv., VII, 17), en 340 (Liv., VIII, 3, 5), en 332 (Liv., VIII, 17, 5), en 222 (Liv., XXII, 9, 7 ; Val. Max. I, 1, 5) et enfin en 162 (Liv., XL, 18, 16 ; Val. Max., I, 1, 3 ; IX, 3, 2 ; Plut., *Marc.*, V, 1-3 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XLIV, 2).

intérêts politiques du patriciat afin de s'opposer à l'élection d'un candidat plébéien hostile à leurs intérêts. Un épisode fort intéressant se produisit en 216[645] et illustre cet usage. Le Sénat, afin d'éviter la tenue des comices par un dictateur soutenant Varron, se vit contraint de faire intervenir les augures pour provoquer un interrègne :

> *Q. Baebius Herennius tribunus plebis, cognatus C. Terenti, criminando non senatum modo sed etiam augures, quod dictatorem prohibuissent comitia perficere, per inuidiam eorum fauorem candidato suo conciliabat ...*[646]

Si l'usage de prétextes religieux pour des motifs politiques ne peut en aucun cas être exclu, l'existence de scrupules réels dénués d'intérêts politiques[647] entravant la tenue des comices est à considérer, comme ce fut le cas à deux reprises à la suite de la défaite de l'Allia, en 389 et en 387. Nous reviendrons plus loin sur la question des motifs et sur l'utilisation politique de l'interrègne. Tâchons dans un premier temps de définir comment se manifestait une vacance des magistratures initiant l'interrègne.

On considère donc qu'il y avait vacance des magistratures lorsque la Ville ne possédait plus aucun magistrat supérieur en activité. L'interrègne était décrété par le Sénat[648] si au début de l'année légale, dont la date varie au cours de l'histoire républicaine[649], des magistrats supérieurs n'avaient pas été désignés de manière régulière[650] ou si une *abdicatio* recommandée par le collège des augures était décrétée. Sont considérés comme magistrats supérieurs à l'époque républicaine les consuls[651], les dictateurs, et les tribuns militaires à pouvoir consulaire. En cas de suspension des auspices suprêmes, les autres magistrats se voyaient également contraints d'abdiquer[652].

---

[645] J. Jahn, *Interregnum*, p. 119-124 ; M. Gusso, « Fabio Massimo », p. 306-309.

[646] Liv., XXII, 34, 3 : « Quintus Baebius Hérennius, tribun de la plebe et parent de Varron, accusa le sénat et même les augures d'avoir empêché le dictateur de procéder aux élections et, en les discréditant, fit monter la côte de son candidat » [Trad. A. Flobert].

[647] Cf. le commentaire de J. Bayet dans le Tome V de la traduction de Tite-Live, p. 156-169 ; A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 435-436.

[648] On s'accorde à penser que la décision revenait au Sénat (P. Willems, *Sénat*, II, p. 9 ; Th. Mommsen, *Droit public*. II, p. 331 ; A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 436.)

[649] Th. Mommsen, *Droit public*. II, p. 241-250.

[650] A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 436.

[651] On trouve le terme de *praetor* pour qualifier les consuls dans les époques anciennes comme l'explique Tite-Live : *quod iis temporibus nondum consulem iudicem sed praetorem appellari mos fuerit* (Liv. III, 55, 12). On a des traces du terme jusqu'à l'époque de la rédaction des XII tables (Cf. Riccobono, *Fontes iuris Romani anteiustiniani*, I, *Leges*, Florence, 1941. p. 21-75 ; Cf. par exemple III, 5 et VIII, 14). Cf. aussi Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 84-88.

[652] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 327-329 ; A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 439.

Th. Mommsen[653] envisage que dès l'époque à laquelle il n'y avait encore ni préteurs, dans le sens tardif, ni édiles curules, tous les magistrats curules devaient abdiquer. Il se fondait sur le passage de Tite-Live relatif à l'interrègne de 444 av. J.-C. :

> *Patricii cum sine curuli magistratu res publica esset, coiere et interregem creauere.*[654]

Si les magistrats curules étaient soumis à cette règle, les tribuns de la plèbe, eux, demeuraient en fonction[655] et jouaient, fréquemment semble-t-il, un rôle politique pendant que les autres magistratures étaient vacantes. Le fait est marquant au sujet de l'interrègne de 216 puisque le tribun Q. Baebius Herennius était encore en fonction durant l'interrègne. Il en va de même dans le récit de l'interrègne de 396[656] ou encore dans celui de Dion Cassius au sujet de la fin de l'année 53 peu avant le consulat unique de Pompée :

> *ἔστι μὲν γὰρ ὅτε καὶ οἱ ὄρνιθες τὰς ἀρχαιρεσίας ἐπέσχον, οὐ βουλόμενοι τοῖς μεσοβασιλεῦσι γενέσθαι· μάλιστα δέ οἱ δήμαρχοι, τὰ πράγματα τὰ ἐν τῇ πόλει διέποντες ὥστε καὶ τὰς πανηγύρεις καὶ ἀντὶ τῶν στρατηγῶν ποιεῖν, ἐκώλυον τὰς λιοπὰς ἀρχὰς αἱρεθῆναι.*[657]

Le maintien des tribuns de la plèbe en cas d'*interregnum* n'est pas pour surprendre. En effet, d'une part, à l'époque primitive au moins, ils n'étaient pas considérés comme des magistrats de l'État et, d'autre part, le processus de succession des tribuns était formellement distinct des magistratures régulières puisque les tribuns ne pouvaient déposer leur charge qu'une fois leurs successeurs élus[658]. Contrairement aux magistratures régulières, les troubles civils autour des élections tribuniciennes avaient pour seule conséquence de prolonger le mandat des tribuns sortants[659]. Le rôle des tribuns pouvait s'avérer important et il se produisit un cas qui mériterait certainement d'être plus amplement étudié[660]. Au moment des premières

---

[653] Th. Mommsen, *Droit public*, II, note 1, p. 329.

[654] Liv., IV, 7, 7 : « Cependant, l'Etat n'avait plus de magistrat curule. Les patriciens s'assemblèrent donc et créèrent un interroi » [Trad. G. Baillet].

[655] Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 321-322.

[656] Liv., V, 17, 5 : *Nunquam desitum interim turbari, comitia interpellantibus tribunis plebis donec conuenisset prius ut maior pars tribunorum militum ex plebe crearetur.* On note bien dans ce passage qu'après la décision de recourir à l'interrègne, les tribuns sont encore en activité et tentent d'empêcher la tenue des comices afin de faire élire des tribuns consulaires plutôt des consuls.

[657] Dio., XL, 45, 3 : « Il y eut des fois où ce furent même les auspices qui s'opposèrent à la tenue des comices, refusant qu'elle revînt aux interrois ; mais c'étaient surtout les tribuns, qui, se mêlant de toutes les affaires de la cité au point même de se substituer aux préteurs pour la célébration des jeux, empêchaient l'élection des autres magistrats » [Trad. M. Rosellini].

[658] Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 319-322 et VI, p. 169-171.

[659] Cl. Nicolet, *Citoyen*, p. 324-326.

[660] J. Jahn (*Interregnum*, p. 64) ne s'est pas attardé sur cette vacance des magistratures et, à notre connaissance, il n'existe pas d'étude à ce sujet.

lois des tribuns de la plèbe C. Licinius et L. Sextius[661], Tite-Live nous rapporte qu'ils firent systématiquement *intercessio* pour entraver la tenue des élections consulaires au point que la vacance des magistratures dura cinq ans :

> *haud inritae cecidere minae: comitia praeter aedilium tribunorumque plebi nulla sunt habita. Licinius Sextiusque tribuni plebis refecti nullos curules magistratus creari passi sunt ; eaque solitudo magistratuum et plebe reficiente duos tribunos et iis comitia tribunorum militum tollentibus per quinquennium urbem tenuit.*[662]

Certes, la durée de la vacance peut surprendre mais les tribuns finirent par laisser un interroi tenir les comices et élire les tribuns consulaires[663]. La déposition de toute magistrature curule était liée à deux pratiques institutionnelles élémentaires du point de vue du droit public.

En premier lieu, le principe juridique romain concernant les élections impliquait qu'un magistrat ne pût être élu par une assemblée présidée par un magistrat de rang inférieur au sien[664]. Toute élection d'un magistrat exigeait donc la présidence d'un magistrat de rang supérieur ou égal à celui qui serait élu, selon la hiérarchie des auspices. Ce principe implique par conséquent que les *auspicia* détenus par les *interreges* étaient considérés du point de vue religieux comme égaux à ceux des consuls. Sur ce point, Th. Mommsen[665] s'appuie sur une lettre de Cicéron datant de 49 av. J.-C. précisant que le préteur n'avait pas la compétence, du point de vue de l'*imperium* et par conséquent des *auspicia*[666], pour tenir les élections consulaires :

> *Nam permagni eius interest* (au sujet de César) *rem ad interregnum non uenire. Id adsequitur, si per praetorem consules creantur. Nos autem in libris habemus non modo consules a praetore sed ne praetores quidem creari ius esse, idque factum esse nusquam : consules eo non esse ius quod maius imperium a minore rogari non sit ius, praetores autem cum ita rogentur ut collegae consulibus sint, quorum est maius imperium.*[667]

---

[661] Liv., VI, 35-36.

[662] Liv., VI, 35, 10 : « Ils ne s'abandonnaient point là à de vaines menaces : de comices, sauf pour l'élection des édiles et des tribuns de la plebe, il n'y en eut pas. Licinius et Sextius, réélus tribuns de la plèbe, ne permirent la création d'aucun magistrate curule ; et cette vacance des magistratures se perpétua dans Rome pendant cinq ans de suite, la plebe réélisant ces deux tribuns et eux supprimant les comices du tribunat militaire » [Trad. J. Bayet].

[663] Liv., VI, 36, 3 ; Diod. XV, 75, 1 ; Plut., *Cam*., XXXIX, 1 ; Zon. VII, 24. Cf. T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 109-110.

[664] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 328-329, III, p. 91- 93 et p. 143- 145.

[665] Th. Mommsen, *Droit public*, III, note 1, p. 92.

[666] A. Magdelain, *L'Imperium, la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 14-20.

[667] Cic., *Att.*, IX, 9, 3 : « Car il lui importe extrêmement qu'on n'en arrive pas à un interrègne. C'est ce qu'il obtient si les consuls peuvent être créés par un préteur. Mais nous avons dans nos livres qu'il n'est point licite qu'un préteur crée des consuls, ni même des préteurs, et que cela ne s'est fait en

Il s'agit d'un problème auquel fut confronté César durant les premiers mois de 49, le plus haut magistrat qui se trouvait alors à Rome était de rang prétorien, Lépide. Le préteur n'ayant pas en principe[668] le pouvoir de combler cette vacance de la magistrature supérieure, il fallut trouver une autre forme que l'interrègne dont l'usage par César ne se prêtait pas aux circonstances puisqu'il devait disposer le plus rapidement possible d'un pouvoir légitime.

Le second principe est lié à la hiérarchie des magistratures. La démission des magistrats inférieurs en rang au consul était nécessaire puisqu'ils avaient été élus sous les auspices d'un magistrat supérieur qui n'était plus en exercice et dont, initialement, ils n'étaient que les auxiliaires[669]. Partant de ce principe, la vacance invalidait leur charge, annulant en même temps l'investiture auspiciale qu'ils avaient reçue du magistrat supérieur. Le problème était

---

aucun cas : les consuls, parce qu'il n'est pas juridique qu'un magistrat inférieur soumette à l'élection un magistrat supérieur ; les préteurs, parce que leur élection se présente comme celle de collègues des consuls, dont la magistrature est supérieure » [Trad. J. Bayet].

[668] Le cas de la nomination de César dictateur en 49 faisait en effet exception à la règle. Il fallut sans doute une législation inspirée par César (J. Jahn, *Interregnum*, p. 181-186) afin de permettre à Lépide, préteur cette année-là, de le nommer *dictator comitiorum habendorum causa*. C'est pourquoi César dans son récit (*B.C.*, II, 21, 5) fait référence à une *lex de dictatore*. Dion Cassius (XLI, 36, 1) ne fait pourtant nulle référence explicite à une législation césarienne allant en ce sens, il en souligne même le caractère non coutumier : *ἱ Μᾶρκος Αἰμίλιος Λέπιδος, οὗτος ὁ καὶ ἐν τῇ τριαρθχίᾳ ὕστερον γενόμενος, τῷ τε δήμῳ συνεβούλευσε στρατηγῶν δικτατορα τὸν Καίσαρα προχειρίσασθαι καὶ εὐθὺς εἶπεν αὐτὸν παρὰ τὰ πάτρια.*.

[669] Th. Mommsen présente les magistrats inférieurs comme étant les auxiliaires des magistrats supérieurs (*Droit public*, I, p. 242-254). Originellement, les rois puis les magistrats supérieurs qui leur succédèrent disposaient du pouvoir de nommer directement des auxiliaires pour administrer les affaires de la Ville (Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 251-254). Les autres magistratures inférieures, la questure exceptée, n'apparurent qu'après 367-366 av. J.-C. Selon Th. Mommsen (*Droit public*, I, p. 257-260), les consuls nommaient primitivement les magistrats puis déléguèrent ce droit aux comices. Les questeurs étaient considérés comme les plus anciens auxiliaires des consuls (Cic., *Rep.*, II, 37, 62). Cette charge était aussi ancienne que le consulat dont elle dépendait directement (*Droit public*, IV, p. 223-225). Cicéron et Tite-Live y font référence à propos du procès du tribun de la plèbe Spurius Cassius qui fut condamné et exécuté après avoir déclenché la première crise agraire en 486 (Cic., *Rep.*, II, 35, 60 ; Liv., II, 41). Th. Mommsen montre le lien entre la questure et le consulat par le fait que lors du decemvirat *legibus scribendis*, ce fut un *decemvir* qui tint le rôle du questeur (*Droit public*, IV, note 1, p. 224). L'édilité curule, quant à elle, fut instituée à partir des lois liciniennes en 367 et les premiers édiles curules entrèrent en activité l'année suivante (Liv., VI, 42 ; Lyd., *Mag.*, I, 38. Cf. Th. Mommsen, *Droit public*, IV, note 2, p. 172). Les édiles curules furent adjoints aux édiles de la plèbe plus anciens et créés, toutes les sources concordent sur ce point, au même moment que la constitution de la plèbe et de son tribunat (Th. Mommsen, *Droit public*, IV, p. 161-162). Le magistrat le plus élevé, généralement le consul, présidait l'élection des édiles curules par les comices tributes (Th. Mommsen, *Droit public*, IV, p. 175 ; Cl. Nicolet, *Citoyen*, p. 304). Les édiles de la plèbe étaient élus par le *concilium plebis*. À la fin de la République, on ne trouve pas plus de distinction entre édiles curules et plébéiens qu'entre le *concilium plebis* et les comices tributes (Cl. Nicolet, *Citoyen*, p. 304-307), la seule différence entre ces deux assemblées étant, évidemment, le magistrat qui les convoque et les préside.

résolu une fois l'interrègne achevé et les magistrats supérieurs élus puisque ces derniers présidaient à leur tour de nouvelles élections de magistrats curules[670].

L'absence de magistrats supérieurs et la vacance du pouvoir exécutif avaient pour conséquence de rompre la continuité des auspices[671]. Il en résultait une paralysie des institutions – entrant parfois dans les jeux politiques – jusqu'au rétablissement effectif de l'appareil institutionnel.

La suspension des institutions provoquait également une interruption du calendrier religieux. Les consuls n'étant pas en charge en début d'année, le calendrier des fêtes mobiles n'était pas établi. Nous pouvons le constater par exemple au sujet de l'année 55, dans cet extrait de Dion Cassius autour de l'interrègne de 55 av. J.-C. :

> *μὴ συλλογομένου δὲ τοῦ καθήκοντος ἐκ τῶν νομίμων ἀριθμοῦ πρὸς τὸ ψηφισθῆναί τι περὶ τῶν ἀρχαιρεσιῶν, οὐδὲ χρηματισθῆναί τι ἀρχὴν περὶ αὐτῶν ἠδυνήθη, ἀλλὰ ὁ ἐνιαυτὸς οὕτω διέβη. οὐ μέντοι οὔτε τὴν ἐσθῆτα μετημπίσχοντο οὔτε ἐς τας πανηγύρεις ἐφοίτων, οὐκ ἐν τῷ Καπιτωλίῳ τῇ τοῦ Διὸς ἑορτῇ εἱστιάθησαν, οὐκ ἐπὶ τὰς ἀνοχὰς τὰς Λατίνας, δεύτερον τότε ὑπό τινος οὐκ ὀρθῶς πραχέντος ποιουμένας, ἐς τὸ Ἀλβανὸν ἀφίκοντο, ἀλλ' ὥσπερ δεδουλωμένοι, καὶ μήτ' ἀρχὰς ἑλέσαι μήτ' ἄλλο τι πολιτικὸν πρᾶξαι ἐξουσίαν ἔχοντες, τὸ λοιπὸν τοῦ ἔτους διήγαγον.*[672]

La date des féries latines était fixée en début d'année par les consuls en charge[673] et, à ce titre, pouvait varier[674]. Seuls les consuls, ou le cas échéant le dictateur, étaient en droit d'en présider la célébration[675]. Par ailleurs, Tite-Live évoque à plusieurs reprises l'importance de ces fêtes en l'honneur de Jupiter Latial[676], dont une irrégularité dans la célébration pouvait

---

670 Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 84 et suivantes.

671 A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 428.

672 Dio., XXXIX, 30, 3-4 : « Et comme le nombre de sénateurs légalement requis pour procéder au vote ne fut pas réuni, il était dès lors impossible de traiter la moindre affaire concernant l'élection des magistrats ; aucun décret ne fut pris et c'est ainsi que se termina l'année. Pour autant, les sénateurs ne quittèrent point les habits de deuil, n'assistèrent pas plus aux jeux publics qu'au banquet du Capitole en l'honneur de Jupiter, ne se rendirent pas au Mont Albain pour les Féries Latines qui se tenaient alors une seconde fois en raison de quelque irrégularité. Au lieu de cela, ils passèrent le reste de l'année comme s'ils avaient été réduits en esclavage sans avoir le droit de désigner des magistrats ou de traiter une affaire publique » [Trad. pers.].

673 Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 155-156 ; p. 290-291.

674 M. Rambaud, « Une prétendue erreur de Lucain », p. 107-110. Voir aussi l'étude plus récente : M. Malavolta, *I ludi delle* feriae latinae *a Roma*, in *Alba Longa. Mito, storia, archeologia*, éd. A. Pasqualini, Rome,1996, p. 255-273.

675 Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 154-156.

676 Liv., VIII, 11, 15 ; XVI, 20 ; (au sujet du début de 217) XXI, 63, 5 et 8 ; XXII, 1, 6 ; XXV, 12, 1. Cette fête en l'honneur du dieu *antiquissimus* consistait en un sacrifice par les consuls sur les monts albains et marquait symboliquement le rattachement originel de Rome avec les cités latines (G. Dumézil, *Religion*, p. 214).

assurément entraîner la démission des magistrats sous les auspices desquels elle était faite[677]. Dion Cassius, dans ce passage, précise également que les jeux publics ne furent pas célébrés. Il s'agissait, là encore, d'un effet d'une vacance du pouvoir ; bien que la charge d'organiser les jeux revînt aux édiles, il revenait aux consuls de présider les jeux publics[678]. Dion Cassius décrit dans ce passage tous les aspects liés aux vacances des magistratures ; pourtant il fait référence aux derniers événements de 56 et non aux premiers de l'année 55[679]. Une explication peut se trouver dans le fait que les magistrats de 56 commencèrent l'année sans *lex curiata*[680] et ne disposaient donc pas des auspices ni de *l'imperium*.

Un autre effet de l'interrègne était la suspension de l'activité judiciaire ou du moins une modification notable de la procédure. Dans une lettre adressée à C. Trebatius Testa, Cicéron[681] évoquait une particularité concernant l'interrègne :

> *… Quis enim tot interregnis iureconsultum desiderat ? Ego omnibus unde petitur hoc consili dederim, ut a singulis interregibus binas* ***aduocationes*** *postulent. Satisne tibi uideor abs te ius ciuile didicisse ?*[682]

Le terme *aduocatio* peut certes prendre un sens non technique pour désigner un appel en consultation ou en justice[683] ou même signifier, de manière plus générale, un simple délai pour un conseil[684]. Cependant, l'*aduocatio* semble bien correspondre ici à la procédure légale. La

---

[677] Ce fut le cas en 396 sans que l'on ne trouve plus de détails à ce sujet dans d'autres sources que le récit qu'en fait Tite-Live (Liv. V, 7, 4).
[678] Th. Mommsen, *Droit public*, II, note 2, p. 156.
[679] Cet interrègne semble avoir duré jusqu'à février 55 (Cic., *Q.Fr.*, II, 7, 2 ; *Att.*, IV, 15), alors que la célébration des féries latines avait généralement lieu aux alentours du mois d'avril ou mai (Liv., XVI, 20, 1 ; XXV, 12, 1).
[680] Dio., XXXIX, 19, 3. Cf. A. Magdelain, *L'*Imperium, *la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 18-19.
[681] Sur recommandation de Cicéron, ce jeune jurisconsulte rejoignit l'état major de César à partir de l'été 54 (Cic., *Fam.*, VII, 6, 2 ; 7, 1 et 8, 2). Il put servir de conseiller juridique au proconsul des Gaules à l'occasion de plusieurs affaires litigieuses comme la restitution aux Italiens établis en Gaule des terres reprises par les Eburons lors de la révolte de la fin de l'année 54 menée par Ambiorix (Caes., *B.G.*, V, 27. Cf. C. Goudineau, *César et la Gaule*, p. 203-205). Cicéron lui prodigua ses conseils (Cic., *Fam.*, VII, 13) pour cette affaire ainsi que pour celle des dettes contractées par les Trévires envers les hommes d'affaires italiens.
[682] Cic., *Fam.*, VII, 11: « Qui, en effet, avec tous ces interrègnes, a besoin d'un jurisconsulte ? Pour moi, voici le conseil que je donnerais à tous ceux qui sont cités en justice : solliciter de chaque interroi deux remises. Que t'en semble ? Ai-je assez bien profité de tes leçons de droit civil ? » [Trad. L.-A. Constans].
[683] Cic., *Fam.*, VII, 10, 2 ; *Verr.*, I, 129 ; *Sull.*, LXXXI.
[684] Sen., *Ir.*, I, 18, 1 ; *Contr.*, III, 17.

traduction donnée par D. R. Shackleton Bailey[685] rejoint celle de L.-A. Constans qui laisse entendre, nous semble-t-il, que le recours à l'*aduocatio* était sollicité par le requérant devant l'*interrex* au lieu du magistrat régulier[686]. A. D. E. Lewis[687] interprète également l'usage d'*aduocatio* dans l'extrait de la lettre à Trebatius Testa comme l'indication d'une clause technique propre à la procédure judiciaire. Le délai devait être de trois ou quatre jours, soit une durée inférieure à celle des cinq jours du mandat de l'*interrex*. Ce recours était également valable pour les procès pour *repetundis* ou pour *maiestas* qui sollicitaient le délai pour l'*inquisitio* devant le préteur, comme le rappelle A. Lintott[688]. En cas de vacance des magistratures, l'*aduocatio* était donc sollicitée devant l'*interrex* en lieu et place du préteur. Dans les colonies, ce pouvoir de l'*interrex* est également attesté puisque la *Lex Coloniae Iuliae Genetiuae* stipule au chapitre CXXX que l'*interrex* peut être sollicité lors d'une procédure de *recuperatio*[689] au même titre que les *duumuiri* ou les *praefecti* :

> *Si quis aduersus ea ad decuriones rettulerit decurionumue decretum fecerit faciendumue curauerit inue tabulas publicas rettulerit referriue iusserit siue quis in decurionibus sententiam dixerit decurionumue decretum scripserit inue tabulas publicas rettulerit referendumue curauerit, in res singulas, quotienscumque quit aduersus* ea fecerit, is HS CCICC colonis coloniae Genetiuae Iuliae dare damnas esto, eiusque pecuniae cui eorum uolet reciperatorio iudicio aput* ***IIuirum interregem praefectum*** *actio petitio persecutioque ex hac lege ius potestasque esto.*

Ces éléments conduisent à penser que les interrois disposaient vraisemblablement de la *iuris dictio*. Le fait ne serait guère surprenant puisque les augures eux-mêmes, investis sacralement, disposaient d'un tel pouvoir, comme l'indique la *Lex Coloniae Iuliae Genetiuae* au chapitre LXVI :

> *de auspiciis quaque ad eas res pertinebunt augurum iuris dictio iudicatio esto.*

Ce pouvoir, écrit J. Linderski[690], est relativement certain pour les augures attendu que les sources autres que la *Lex Vrsonensis* attestent d'un tel pouvoir. Cicéron[691] fournit sur ce point un témoignage de choix. La *iudicatio* des augures était évidemment limitée, à l'époque

---

[685] D. R. E. Shackleton Bailey, *Cicero. Letters to Friends*, I, p. 206-207
[686] D. R. E. Shackleton Bailey, *Cicero. Letters to Friends*, I, note 2, p. 206.
[687] A. D. E. Lewis, « *Advocatio* : A Postponement *in iure* », p. 215-217.
[688] A. Lintott, « Cicero and Milo », p. 62-78.
[689] A. Berger, *Dictionary of Roman Law*, p. 669.
[690] J. Linderski, « The Agural Law », p. 2160.
[691] Cic., *Leg.*, II, 31 ; *Diu.*, II, 72.

tardive, au droit augural[692] mais la forme de la *iuris dictio* archaïque révélait l'héritage des temps anciens durant lesquels magistrature et prêtrise n'étaient pas choses distinctes. Il faut assurément privilégier une lecture moins juridique que pragmatique pour saisir l'étendue du pouvoir sacral régalien dont fut tirée la *iuris dictio* des magistrats d'exception qui conserva durablement sa place dans l'archaïsme de procédures fort anciennes telles que l'*augurium* et, il va sans dire, l'*interregnum*. Nous ne voyons donc pas de raisons d'ôter à l'*interrex* sa compétence judiciaire héritée de la Royauté archaïque.

Ainsi, en cas de procès, après la *legis actio per condictionem*[693], un accusé était en droit de réclamer à l'*interrex* un délai pour son *aduocatio*, comme le montre A. D. E. Lewis[694]. En effet, Ulpien[695] précise qu'il s'agit du report légal permettant l'*usucapio* qui privait ainsi provisoirement le demandeur de recours. Au-delà de la tournure satirique, l'astuce juridique donnée par Cicéron indique que le report ne pouvait excéder cinq jours. La remarque de Cicéron peut témoigner de l'archaïsme de la *iuris dictio* de l'*interrex* qui mettait en conflit la procédure de recours juridique de l'*aduocatio* survenant avant la *litis contestatio* et la présidence du tribunal en cas d'*interregnum*. La mise en place de l'*aduocatio* était manifestement plus tardive que l'*interregnum* politique qui renvoyait à la compétence judiciaire du roi.

La compétence du roi, ainsi que l'écrit Th. Mommsen[696], ne peut être connue que par la représentation que l'on s'en faisait à l'époque républicaine. La chose est valable autant dans le domaine de l'organisation judiciaire que pour toute autre compétence faisant intervenir le corps souverain de la cité tel le *ius publicum*[697]. Cependant, J. Gaudemet[698] estime que le *ius actionum* en tant que procédure judiciaire dut connaître deux phases d'élaboration. Tout d'abord, la vengeance privée précédait « l'apparition des pouvoirs supérieurs des groupes familiaux, roi ou cité », comme l'écrit le juriste. Puis apparut, selon toute vraisemblance,

---

[692] J. Linderski, « The Agural Law », p. 2162.
[693] Gai., *Inst.*, II, 79.
[694] A. D. E. Lewis, « *Advocatio* : A Postponement *in iure* », p. 215-228.
[695] *Dig*., IV.6.23,4.
[696] Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 9.
[697] Ulp., *Dig.*, I, 1, 1, 2 : *Huius studii sunt duae positiones, publicum et priuatum. Publicum ius est quod ad statum rei romanae spectat, priuatum quod ad singulorum utilitatem : sunt enim quaedam publice utilia, quaedam priuatium.*
[698] J. Gaudemet, *Institutions*, p. 236-237.

l'intervention de l'autorité publique, élément régulateur, qui soumettait la cité à un contrôle de la vengeance privée de manière à tendre vers des règlements pacifiques. Le roi intervenait donc fort probablement autant en matière civile que pénale[699] : il avait alors pour tâche double – ambivalente, dirions-nous, d'une part, de protéger celui qui est exposé à une vengeance privée abusive et, d'autre part, d'autoriser (*fas*) la vengeance là où elle serait justifiée. On peut ainsi supposer que les interventions royales dans les litiges privés furent primordiales à l'époque archaïque avant que ne se formât une distinction entre le procès pénal et le procès civil. Comme l'a naguère montré H. Lévy-Bruhl[700], le procès romain archaïque assurait une large part aux ordalies et à l'intervention religieuse ; l'*interrex* dut conserver cet héritage qui l'habilitait à détenir une *iuris dictio* par le biais même de la sacralité de sa fonction.

Avec l'extension de la population de l'*Vrbs* et, par conséquent, l'accroissement des litiges, la procédure d'*ordo iudiciorum priuatorum*[701] fut divisée en deux phases. La première phase *in iure* se déroulait devant le magistrat supérieur investi du même pouvoir que le *rex* archaïque. La seconde phase *in iudicio* était confiée à un *iudex*, ce qui répondait à une nécessité pratique de déléguer l'arbitrage des procédures judiciaires à des magistrats nommés par le *rex* puis par le magistrat. Ainsi, avant la création de la préture au sens tardif[702], la compétence judiciaire et la présidence des *quaestiones* dépendaient en principe des magistrats supérieurs – consuls, préteurs ou tribuns consulaires[703] – en tant qu'héritage du pouvoir régalien. Par la suite, la charge échut au préteur[704]. Le jugement des *quaestiones* était confié par les magistrats à des sénateurs puis selon les périodes à des chevaliers également[705]. Selon

---

[699] Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 11 ; A. Magdelain, « Aspects arbitraux de la justice civile », p. 205-281 ; A. Magdelain, « Esquisse de la justice civile », p. 197-246 ; M. Humbert « Le procès romain : approche sociologique », p. 73-86.
[700] H. Lévy-Bruhl, « Le très ancien procès romain », p. 1-20.
[701] M. Horvat, « Les deux phases du procès romain », p. 163-170 ; D.-A. Mignot, « Cadre de la procédure formulaire », p. 81-84.
[702] Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 224.
[703] J. Gaudemet, *Institutions*, p. 238.
[704] Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 256.
[705] Plusieurs législations intervinrent. À l'origine seuls les sénateurs pouvaient être juges, ils faisaient partie d'une liste de *iudices selecti* jusqu'à la *Lex Sempronia* de 122 qui permit aux chevaliers de siéger dans les tribunaux. La *Lex Cornelia* de 81 av. J.-C. supprima la participation des chevaliers jusqu'à la *Lex Aurelia* de 70 av. J.-C. qui répartit également trois ordres de participants : des sénateurs, des chevaliers et des *tribuni aerarii*. Ces derniers constituaient la classe censitaire inférieure à celle des chevaliers.

Th. Mommsen[706], le terme *quaesitor* s'appliquait à tout magistrat chargé de présider un procès, qu'il s'agisse d'un préteur ou d'un chef de jurés dont l'autorité résultait d'une délégation par un préteur. L'historien estime que le magistrat présidant le procès était obligatoirement pourvu des compétences consulaires et prétoriennes en matière de *iuris dictio*. En cas de vacance des magistratures, la charge de juger les procès revenait – nous le supposons d'après l'extrait de la correspondance de Cicéron – à l'interroi, en fonction pendant cinq jours. Si l'accusé lui demandait deux délais de trois jours le procès était évidemment reporté à une date postérieure à la déposition de sa charge.

Le droit romain distinguait deux sortes de procès : les procès privés et les procès publics[707]. En cas d'interrègne et si nous suivons Cicéron, l'autorité judiciaire revenait à l'interroi qui disposait ainsi probablement d'une *iuris dictio*. Ce pouvoir était, en principe, l'attribut de tout magistrat *cum imperio*[708]. Cependant, Th. Mommsen[709] mentionne plusieurs cas dans lesquels le Sénat intervenait dans l'administration de la justice notamment concernant les procès criminels. La *iuris dictio* et l'*imperium* détenus par le consul étaient subordonnés à la direction du Sénat et légitimés par l'*auctoritas patrum*. Ainsi, en cas d'interrègne, l'interroi était investi par le Sénat d'une compétence provisoire comparable à la collation régalienne de la *iuris dictio* pour le temps de sa charge qui lui permettait de rendre la justice aussi bien que de prendre les auspices, de convoquer les comices et de procéder à la *creatio* des magistrats supérieurs réguliers.

Nous disposons d'une indication claire à ce sujet ; il s'agit d'une référence à la *Lex Claudia* évoquée par Tite-Live[710] limitant les affranchissements et la *manumissio*. Dans ce passage, il est précisé que pouvaient présider à ces procédures *dictator, consul, interrex, censor, praetor*[711]. Nous rejoignons ici J. Jahn[712] qui se fonde sur cette source pour démontrer le statut de magistrat de l'interroi. Il est clair en effet qu'il est possible d'attribuer à l'*interrex* une *iuris dictio* comparable à celle des magistrats cités par Tite-Live. En cas de vacance des

[706] Th. Mommsen, *Droit public*, IV, p. 382.
[707] Cl. Nicolet, *Citoyen*, p. 446-455.
[708] A. Berger, *Dictionary of Roman Law*, p. 523.
[709] Th. Mommsen, *Droit public*, VII, p. 269-274.
[710] Liv., XLI, 9, 9-12.
[711] Liv., XLI, 9, 11.
[712] J. Jahn, *Interregnum*, note 83, p. 27.

institutions régulières, le Sénat, soulignons-le, dispose d'une autorité suffisante pour déléguer les pouvoirs nécessaires à l'interroi, y compris la *iuris dictio*, qu'on aurait tendance, *a priori* et en situation régulière, à attribuer uniquement à un mandat émanant de l'ensemble du *populus*.

Concernant les attributions de l'*interrex*, on peut donc être certain qu'il détenait les *auspicia*, l'*auctoritas* conférée par le Sénat et la *iuris dictio*, qui caractérisent la magistrature supérieure régulière. Seul le mode de désignation de l'*interrex* semble étranger aux règles habituelles de la magistrature.

B. *Auspicia ad patres redeunt.*

Cicéron dans son traité philosophico-juridique, *De Legibus*, nous fournit le seul indice concernant le déroulement précis de l'*interregnum* qu'il met en relation avec le rite comitial qui permettait l'élection des magistrats :

> *Ast quando consules magisterue populi nec erunt, auspicia patrum sunto, ollique ec se produnto qui comitiatu creare consules* ***rite*** *possit.*[713]

La *creatio* des consuls par les comices relève du rite et de l'*auspicatio* dont il est question dans ce passage. Cicéron fait également mention des *auspicia patrum* qui semblent relever essentiellement de l'*auctoritas senatus* dont émane l'*auctoritas* des magistrats créés en comices.

Pour initier l'interrègne, tous les magistrats curules, des consuls aux questeurs devaient déposer leur charge sans délai et sans aucun recours possible. La République ne pouvait en aucun cas demeurer sans la protection des dieux. Les *auspicia* revenaient alors aux *patres* qui, en vertu d'une croyance archaïque, avaient le pouvoir religieux de les restaurer dans leur plus faste puissance. Ils investissaient un interroi de ces auspices qui les transmettait à son tour à un magistrat supérieur dès lors que les élections pouvaient être tenues. *Renouatio auspiciorum* en était l'expression technique attitrée.

Que savons-nous des modalités précises de cette procédure ? S'agit-il d'une procédure juridique au sens propre ou d'un rituel religieux comme Cicéron le laisse entendre ? La première observation que l'on peut souligner est la suivante : de nombreux cas d'interrègne marquèrent les tournants de la progressive construction institutionnelle. La *renouatio auspiciorum* était plus qu'une procédure, un instrument. Instrument aucunement négligeable que celui qui permettait aux *patres* de suspendre la représentativité du peuple déléguée aux *magistratus.* Les *auspicia* étaient assurément au centre même du dispositif ; ce qui en fait,

[713] Cic., *Leg.*, III, 3, 9.

Cicéron le souligne, un rite religieux. Le terme *rite* appartient indéniablement au champ lexical des *res sacrae*. Cicéron, dans le même *Traité des Lois* et dans le passage relatif aux cérémonies religieuses emploie à nouveau le terme *rite* à propos de sacrifices nocturnes :

> *Nocturna mulierum sacrificia ne sunto praeter olla quae pro populo* ***rite*** *fient.*[714]

Dans un passage hélas lacunaire, Festus indique, par ailleurs, un autre élément sur la nature proto-juridique du rite procédurier :

> *Ritus,* ***mos*** *uel consuetudo. Rite autem significat bene ac recte…*[715]

L'expression revient encore associée au sacré :

> *Ritus est mos comprobatus in administrandis sacrificiis.*[716]

Le rite relève de la coutume (*mos*) qui assure une transmission des détails techniques non écrite ou du moins non publique des pratiques relevant du *mos maiorum* dont étaient dépositaires les pontifes[717].

À notre connaissance, les Anciens ne nous fournissent guère d'autre indice, à part le passage de Cicéron, quant à la nature technique de l'interrègne. C'est donc par ce seul élément rituel que nous entamerons l'investigation sur l'interrègne. La question de la *renouatio auspiciorum* fournit sans peine le second.

De prime abord, le rite de *creatio* faisait intervenir des notions particulièrement archaïques dont autant la connaissance que la légitimité semblaient s'estomper à la fin de la République. En effet, l'*interregnum* reposait sur la croyance en ces *auspicia patrum* dont l'origine remonterait aux *Primordia Romae*. Les sources attestent bien de ces recours sans les décrire précisément. Ils se situent chronologiquement, pour l'essentiel, durant une première période allant de la Royauté mythique jusqu'à la fin du IIIe siècle et, fort curieusement, durant la seconde période des ultimes décennies de la République. Entre ces deux ères charnières, la tradition historique situe l'apogée de la République marquée par l'ascension socio-politique d'une aristocratie plébéienne partageant les charges avec le vieux patriciat. C'est de la sorte que se constitua la *nobilitas* patricio-plébéienne qui perdura jusqu'à l'ère des Dynastes. Ces

---

[714] Cic., *Leg.*, II, 9, 21.
[715] Fest., p. 337 L.
[716] Fest., p. 346 L.
[717] A. Schiavone, *IVS*, p. 85.

dernières années de la *Libera Res Publica* connurent justement trois interrègnes – en 55[718], 53[719] et 52[720] av. J.-C. – presque successifs avant que la procédure ne fût définitivement abandonnée. Pour les périodes anciennes, Tite-Live, reprenant les annalistes, évoque à plusieurs reprises le retour des auspices aux patriciens entraînant l'instauration d'un interrègne. La formulation se retrouve fréquemment dans son récit comme, par exemple, après l'abdication des tribuns consulaires de 396 :

> *unam expiationem eorum esse ut tribuni militum abdicarent se magistratu, auspicia de integro repeterentur et interregnum iniretur.*[721]

Nous retrouvons la même formule – *renouatio auspiciorum* – à la suite de l'épidémie de 391 qui provoqua la mort des deux consuls :

> *consulibusque morbo implicitis, placuit per interregnum renouari auspicia.*[722]

Plus loin dans le récit, au sujet de l'année suivant la défaite romaine de l'Allia, Tite-Live rapporte encore :

> *In ciuitate plena religionum, tunc etiam ab recenti clade superstitiosis principibus, ut renouarentur auspicia res ad interregnum rediit.*[723]

La nécessité de restaurer des auspices favorables demeurait, nous le constatons dans ces passages, nettement associée à la vacance des magistratures supérieures, la première impliquant, juridiquement et religieusement, la seconde. L'annalistique rejoint donc bien l'indice technique du *ritus* fourni par Cicéron. La *renouatio* était d'ailleurs présentée comme une expiation religieuse associée étroitement aux *auspicia* des magistrats et impliquant ainsi une part de leur responsabilité à l'échelle collective. L'*auctoritas* du magistrat, hormis la *potestas*, était principalement constituée de ces deux notions indissociables : l'*imperium*, validant l'autorité et, par conséquent, le pouvoir de contraindre comme le commandement militaire, et les *auspicia*, à caractère religieux, liant le roi et à sa suite le magistrat à Jupiter. Outre une raison publique évidemment pratique, le fondement même de l'interrègne était

---

[718] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 217.
[719] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 229.
[720] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 236-237.
[721] Liv., V, 17, 3.
[722] Liv., V, 31, 7.
[723] Liv., VI, 5, 6 : « La Ville, toute pleine de scrupules religieux et où, sous le coup aussi de la récente catastrophe, l'élite était alors superstitieuse, voulut renouveler les auspices : de là interrègne » [Trad. J. Baillet].

d'assurer une survivance continue des auspices en l'absence d'un magistrat supérieur à même de les recevoir afin de maintenir symboliquement le contrat passé entre Rome et Jupiter[724]. Le pacte sacré ne pouvait se rompre. En principe, il demeurait ainsi une continuité, d'année en année, des *auspicia maxima*[725], parce que le fonctionnement institutionnel impliquait que la Ville fût en permanence gouvernée par des magistrats *cum imperio*. Ceux-ci, à ce titre, étaient à même de consulter les dieux avant toute décision engageant la collectivité. E. Friezer[726] envisage toutefois l'idée que le principe de la continuité des auspices eût été une invention tardive des annalistes pour justifier l'ultime recours institutionnel revenant aux *patres*. Les auspices paraissent évidemment liés à la légitimité des magistratures dans les récits en manifestant l'approbation ou la désapprobation des dieux. Les annalistes repris par Tite-Live accordent effectivement une forte importance à ces questions, ce qui, selon E. Friezer, conduisit l'historiographie du XIXe siècle à considérer que dans l'esprit juridique romain les auspices avaient eu une importance fondamentale mais, selon lui, surestimée[727]. Il demeure que, suivant les textes, l'*auspicium* – désignant à la fois le droit de prendre les auspices et le rite lui-même – était complètement lié à l'*imperium*[728] des consuls, comme l'indique la mention courante dans les textes officiels : *auspicium imperiumque*[729], et son ignorance pouvait entraîner une invalidation de la légitimité juridique du magistrat. Th. Mommsen[730] les définit comme les signes envoyés, selon les Romains, par Jupiter pour manifester son approbation[731]. Le magistrat supérieur investi de l'*imperium* majeur disposait également des

---

[724] P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 12.
[725] A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 430.
[726] E. Friezer, « *Interregnum* », p. 310-312.
[727] E. Friezer, « *Interregnum* », p. 311.
[728] A. Magdelain, « *Vrbs* », p. 17.
[729] A. Magdelain, « *Vrbs* », p. 19-28. Les prérogatives à la fois sacrales et juridiques du magistrat supérieur sont contenues dans la formule. Cf. *infra*, p. 120-121.
[730] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 84-133.
[731] La question est bien connue concernant ces auspices (Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 103-104). Le lien des *auspicia* avec la volonté de Jupiter est justifié par la tradition, laquelle voyait au moment même de la fondation légendaire de Rome la première prise d'auspices par Romulus. Nous renverrons sur ce point à l'article de D. Briquel (« Triple fondation de Rome », p. 145-176.) dans lequel il est fait référence au choix de Jupiter en faveur de Romulus – privilégié par rapport à son jumeau – révélé par les auspices (p. 158-159) et confirmant ainsi son élection divine (p. 169). En comparant ce rite que Plutarque considère d'origine étrusque et les événements autour de la naissance de Rome à ceux relatifs à la fondation de Thèbes, l'auteur montre les similitudes des rites de fondation (p. 174-176). D. Briquel rejoint ainsi l'idée de G. Dumézil qui souligne, pour sa part, cette origine indo-européenne commune des rites religieux divinatoires (*Religion*, p. 94-97 et concernant les auspices p. 131-134).

auspicia maxima[732], appelés aussi *auspicia populi romani*. Il acquérait ces deux attributs de la magistrature, hérités de ceux du roi, par le vote de la *lex curiata*[733]. Celle-ci était soumise aux comices curiates par le magistrat sortant juste après l'élection des magistrats supérieurs entrants par les comices centuriates[734]. Il existerait ainsi deux sortes d'auspices[735] : les *auspicia maxima* et les *auspicia patrum*. La nature des auspices habilitant l'interroi, en cas de vacance, à tenir les comices est sujette à discussion depuis l'article d'A. Magdelain. Avant lui, E. Friezer met en lumière la condition d'ancien consulaire commune à une grande majorité des interrois[736]. En reprenant, de manière plus ferme cette hypothèse[737], A. Magdelain suggère que les *auspicia* les habilitant à tenir les comices, en cas d'interrègne, étaient une résurgence de leurs anciens attributs. Il s'agirait donc là, selon lui, non pas des *auspicia patrum*, mais des *auspicia populi romani* ou *auspicia maxima*, qui revenaient aux *patres*, lesquels les confiaient à leur tour au premier interroi. Notons toutefois qu'un tel schéma s'écarte de la vision

---

Ce pouvoir d'observer les cieux afin de connaître la volonté des dieux dans le cadre politique était, selon lui, exclusivement réservé aux magistrats curules.

[732] A. Magdelain, *L'*Imperium*, la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 14-15.

[733] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 278-285 ; U. Coli, *Regnum*, p. 34-35 ; A. Magdelain, *L'*Imperium*, la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 18-19 et 36-37. Notons toutefois que B. Stasse (« La loi curiate », p. 375-400) conteste les théories de ses prédécesseurs et estime que la loi curiate n'impliquait nullement la collation des auspices aux magistrats. Il cite notamment l'exemple de la situation des consuls C. Claudius Marcellus et L. Cornelius Lentulus lorsqu'ils quittèrent Rome peu après leur entrée en fonction en 49 av. J.-C. Opposés à César, ils durent suivre Pompée, transférant ainsi les institutions à Thessalonique. Ils furent toutefois dans l'incapacité de tenir les comices, selon Dion Cassius (XLI, 43, 4), puisqu'ils n'avaient pas été investis eux-mêmes de la *lex curiata*. L'explication donnée par B. Stasse est que le contexte de la guerre civile poussait alors les consuls à éviter de multiplier les autorités légales dans le camp pompéien déjà divisé par les querelles des *nobiles*.

[734] Cette étape du vote de la *lex curiata* juste après l'élection par les comices centuriates demeure fondamentale pour permettre aux consulaires de tenir à leur tour les élections pour l'année suivante. A. Magdelain (*L'*Imperium*, la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 21-24) se fonde sur les discussions qui eurent lieu en 54 av. J.-C. concernant les compétences des consuls pour commander et faire tenir les élections pour 53 sans loi curiate (Cic., *Att.*, IV, 18, 4 ; *Fam.*, I, 9, 25 ; *Q.Fr.*, III, 2, 3). Il montre ainsi que l'obtention de cette loi par les magistrats supérieurs demeurait fondamentale pour éviter une contestation juridique de l'investiture malgré son aspect purement formel à la fin de la République (U. Lütbow, « *Lex curiata* », p. 154-171 ; J. J. Nicholls, « *Lex Curiata* », p. 257-278 ; A. Magdelain, « Loi curiate », p. 198-203 ; A. Magdelain, *L'Imperium, la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 1-3 ; J. Heurgon, *Rome*, p. 218 ; Cl. Nicolet, *Citoyen*, p. 296-297).

[735] Les *auspicia minora* n'interviennent évidemment en aucun cas pour la problématique qui nous intéresse. Nous renverrons ici à un passage d'Aulu Gelle (*N. A.*, XIII, 15) cité d'ailleurs par Th. Mommsen (*Droit public*, I, note 2, p. 102) dans lequel il distingue nettement les *auspicia maxima*, liés aux magistrats supérieurs, des *auspicia minora*, propres aux magistrats inférieurs. Cf. Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 104-105.

[736] E. Friezer, « *Interregnum* », p. 306.

[737] A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 429.

cicéronienne des *auspicia patrum* qui semblaient bien être un attribut propre à la seule condition de patricien. Pourtant A. Magdelain[738] envisage les *auspicia* des consulaires comme étant les plus élevés ainsi, suivant ce schéma, un sénateur patricien n'ayant jamais détenu un *imperium* consulaire ou équivalent ne pouvait nullement être nommé interroi. Or la prosopographie révèle qu'il y eut plus d'un cas où un interroi n'était pas de rang consulaire[739], ce qui conforte bien sûr la définition cicéronienne. Pour la fin de la République, l'exemple le plus évident est celui de M. Aemilius Lepidus **(36)**, le futur *triumvir*, qui fut interroi en 52 : d'après T. R. S. Broughton[740], il fut tout au plus édile curule en 53[741]. Avant cela Q. Caecilius Metellus Pius Scipio Nasica **(35)**, interroi en 53, n'exerça le consulat que pour la fin de l'année suivante avec son gendre Pompée. Il nous semble encore plus douteux que Ser. Sulpicius Rufus **(37)** éminent juriste réputé pour son intégrité ait méprisé le *mos maiorum* en étant *interrex* sans avoir, si l'on suit A. Magdelain, exercé le consulat. Ce dernier objecte d'emblée et sans plus en approfondir l'argumentaire, pour ces cas précis, que l'on viole la règle du consulariat au même titre que la règle du patriciat[742]. Le juriste se fonde sans doute sur les désordres et les multiples infractions légales qui marquèrent effectivement ces années. Toutefois le cas de Q. Caecilius Metellus **(35)** est fort problématique puisque l'on sait qu'il était patricien de naissance et plébéien uniquement par adoption[743]. Si l'on considère que les *auspicia patrum* étaient inhérents à la seule condition de patricien comme le laisse entendre Cicéron, la donne semble nettement changer : sur quelle notion repose donc le rétablissement des magistratures républicaines ? Il semble, nous l'avons vu, que pour des raisons propres à la représentation même des *auspicia* sur le plan des mentalités, la naissance impliquait une « élection » particulière. Il s'agit de la nature même de l'appartenance à la caste patricienne

---

[738] L'hypothèse d'E. Friezer et d'A. Magdelain se distingue de la plupart des travaux sur la question. P. Willems (*Le Sénat*, II, p. 10-14) considère que seul l'exercice d'une magistrature curule permettant de siéger au Sénat et l'appartenance au patriciat étaient les conditions nécessaires pour être désigné interroi. Nous suivrons ici la majorité des savants *contra* E. Friezer et A. Magdelain.

[739] Cf. P. Willems (*Le Sénat*, II, p. 13-14). Th. Mommsen estime également que les seules conditions requises pour être désigné interroi étaient l'appartenance au patriciat ainsi que le droit de siéger au Sénat après l'exercice d'une magistrature curule (Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 330.)

[740] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 228.

[741] Ascon., *In Mil.*, P. 38.

[742] Au sujet de Q. Caecilius Metellus **(35)** : A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 428.

[743] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, 229.

qui permettait, d'ailleurs, d'exercer certains sacerdoces spécifiques comme celui du *rex sacrorum* ou encore des trois flamines majeurs (*flamines Dialis, Martialis et Quirinalis*).

Le problème fondamental se pose, nous semble-t-il, de telle sorte qu'il faille choisir entre une lecture purement juridique, ce que firent naguère Th. Mommsen et A. Magdelain, et une lecture accordant une plus large part à la dimension religieuse d'une procédure aussi éminemment archaïque. Les cas examinés par A. Magdelain sont interprétés différemment par E. Friezer[744]. Ce dernier suppose que la règle du consulariat avait probablement changé avant la fin de la République[745]. Cette théorie essentiellement représentée par A. Magdelain est contestée par J. Jahn[746] qui, objectant le cas de l'un des interrois de 352, L. Cornelius Scipio **(21)**, considère également l'exercice passé du consulat comme une qualification superflue pour être désigné interroi[747]. Il est certes aisé pour les cas des années 50 de se fonder sur les désordres politiques pour justifier le recours irrégulier à des interrois non consulaires[748]. Nous serions tenté d'ajouter dans le même sens que les noms qui furent retenus par l'annalistique sur la période des Ve - IIIe siècles étaient principalement ceux des consulaires. Un individu n'ayant alors pas fait une carrière notable et non consulaire n'aurait pas marqué autant l'attention des auteurs dont se sert Tite-Live[749] lorsqu'il cite de manière très formulaire les

---

[744] E. Friezer, *Interregnum*, p. 306-307. L'auteur souligne mais n'explique pas le fait que L. Cornelius Scipio n'ait pas exercé le consulat avant l'interrègne de 352 durant lequel il intervient.

[745] E. Friezer, *Interregnum*, p. 308. Il présume que la règle avait changé à partir du début du IIIe siècle en même temps que la procédure sans que l'on ait plus détails à ce sujet. Ce changement aurait coïncidé avec les modifications progressives de l'*auctoritas patrum* que relève l'auteur dans ce même article (p. 325-329). Cependant il ne les lie aucunement. Par ailleurs, E. Friezer conclut que la tradition concernant l'institution aurait été créée de toutes pièces par Sylla, soucieux de justifier son pouvoir (p. 320) ; ce qui expliquerait selon lui, d'après l'annalistique, qu'il n'y ait pas eu d'interrègne pendant près de cent trente ans avant 82 av. J.-C. Notons que l'auteur omet, dans son estimation contestable, l'interrègne fort probable de 162 av. J.-C. rappelé à maintes reprises par Cicéron et Tite-Live (Cf. *infra*) et signalé d'ailleurs par T.R.S. Broughton (*Magistrates*, I), de même que ceux de 152 et 106 av. J.-C. que suggère J. Jahn (*Interregnum*, p. 155-159).

[746] J. Jahn, *Interregnum*, p. 34-36.

[747] J. Jahn, *Interregnum*, p. 19-22.

[748] Ces désordres sont à relativiser puisque l'affaire de la loi curiate des consuls de 54 (A. Magdelain, *L'*Imperium, *la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 22-23) montre qu'il demeurait un fort souci de légalité, du moins que les actes illégaux étaient poursuivis. On peut également citer l'exemple de 49, auquel nous faisons référence un peu plus loin, César préféra se faire octroyer la dictature plutôt que d'instituer un interrègne, ce qui paraissait sans doute moins choquant du point de vue de la légalité, alors qu'il aurait fort bien pu se passer des formes légales étant donné la situation de guerre civile, si l'on suit ce raisonnement discutable.

[749] Tite-Live mentionne souvent uniquement les interrois qui ont créé des consuls et fort rarement les autres. On peut, qui plus est, s'interroger sur la présence même des noms de tous les magistrats curules sur les *tabulae dealbatae* des pontifes évoqués par Tite-Live (Liv., IV, 7, 12).

noms d'interrois. Suivant ce raisonnement, puisque nous sommes un peu mieux renseignés sur la période tardo-républicaine, nous pourrions penser que les noms d'interrois non consulaires nous auront moins facilement échappé. Plus encore, il suffit de faire référence à la lettre de Cicéron concernant le trouble juridique de l'année 49 av. J.-C. Il y est nettement explicite :

> *Nam permagni eius interest rem ad interregnum non uenire. Id adsequitur, si per praetorem consules creantur*[750].

La qualité de consulaire ne nous semble donc aucunement indispensable pour être désigné interroi ; du moins ce point est-il discutable et contesté. Nous rejoignons donc l'exposé ancien de P. Willems[751] tout comme celui, plus récent, de J. Jahn[752] fondé sur la théorie communément admise : le *mos maiorum* n'impliquait pas que l'interroi fût nécessairement recruté parmi les anciens consulaires. En ce cas, ce n'était point les *auspicia maxima* qui habilitaient l'interroi mais bien cette autre forme d'auspices qu'étaient les *auspicia patrum*. Nous pourrions déjà suggérer que l'indice déterminant en faveur de cette thèse nous paraît relever de la représentation même de la nature du patriciat. En cas de vacance du consulat ou d'une autre magistrature supérieure – préture archaïque ou tribunat consulaire – c'était par ces auspices, propres aux patriciens qu'était investi l'interroi[753] pour tenir les comices centuriates, c'était à ce titre qu'il était compétent juridiquement et, surtout, religieusement. Cette catégorie, si nous l'admettons, était plus ancienne que les *auspicia maxima*, dont tout consulaire à partir des lois liciniennes-sextiennes, patricien ou plébéien, était investi après le vote de la *Lex curiata de imperio*[754]. Du moins, il semble qu'il y eut une première période durant laquelle il n'y avait qu'une forme d'auspices majeurs puisque, évidemment, avant 366 av. J.-C., seul un patricien était éligible au consulat[755] sans distinction entre les différentes natures d'auspices puisqu'il n'y en avait qu'une seule et unique : les *auspicia patrum*. Ceux-ci ne nécessitaient dès lors aucune épithète en précisant la nature. Nous ignorons toutefois si les tribuns militaires à pouvoir consulaire détenaient déjà les *auspicia*

---

[750] Cic., *Att.*, IX, 9, 3.
[751] P. Willems, *Le Sénat*, II, p. 10-15.
[752] J. Jahn, *Interregnum*, p. 19-22.
[753] Selon Th. Mommsen (*Droit public*, I, p. 103-104) qui, notons-le, ne donne pas d'autres exemples d'intervention des *auspicia patrum* et développe peu ce point.
[754] Th. Mommsen, *Droit public Romain*, III, p. 88-89.

maxima sous la forme connue à la fin de la République[756]. L'accès des plébéiens à ces auspices liés à la magistrature suprême magistrature suprême ne se fit pas sans heurts. Les débats ne semblent avoir atteint leur paroxysme que bien après la création du tribunat consulaire, lors de la promulgation des *leges Liciniae-Sextiae*. Le discours d'Appius Claudius Caecus au Sénat, reconstitué par Tite-Live[757] témoigne bien de l'âpreté de la polémique à ce sujet. Les patriciens protégeaient leur privilège juridique de détenir la magistrature suprême en usant d'un ultime recours : l'argument religieux des auspices. Peu après, en 362, le premier consul plébéien L. Genucius fut nommé et la guerre contre les Herniques lui échut. Il tomba, nous dit-on, dans une embuscade et fut honteusement défait. La réaction à Rome ne se fit pas attendre :

> *Quod ubi est Romam nuntiatum, nequaquam tantum publica calamitate maesti patres, quantum feroces infelici consulis plebeii ductu, fremunt omnibus locis : irent crearent consules ex plebe, transferrent auspicia quo nefas esset.*[758]

Quelle meilleure démonstration, par l'annalistique, que les dieux ne pouvaient accorder leur bénédiction à des individus de si basse extraction ?

Nous ne saurions, toutefois, sous-estimer l'importance de la question des auspices dans l'esprit politique, juridique et religieux romain[759], particulièrement lors de la tenue des comices consulaires. Les prises d'auspices ponctuaient, on le sait, tous les actes politiques dans les limites du calendrier politico-religieux, depuis l'entrée en charge du magistrat jusqu'au terme de sa charge[760]. Pour mesurer l'importance de cette question, il nous suffirait de considérer les causes de l'interrègne qui eut fort probablement lieu en 162 av. J.-C. Il faisait suite à l'élection présidée par T. Sempronius Gracchus, le père des Gracques[761]. Cicéron

---

[755] Th. Mommsen, *Droit public*, III, 89-91 ; P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 16-20. Le cas des tribuns militaires à pouvoir consulaire semble à part et l'accès aux plébéiens peut paraître bien douteux (P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 28-33).

[756] P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 28-34.

[757] Liv., VI, 41, 6.

[758] Liv., VII, 6, 10 : « Quand la nouvelle en vint à Rome, les patriciens tirèrent moins de chagrin de la calamité publique que d'arrogante fierté de l'infortune survenue au commandement du consul plébéien ; ils grondent partout : "Allons, qu'on nomme des consuls dans la plèbe, qu'on transfère les auspices à qui il est impie de le faire !" » [Trad. R. Bloch].

[759] J. Linderski, « Roman Divination », p. 12-38 ; J. Linderski, « Watching the Birds », p. 330-340.

[760] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 278-279 ; A. Magdelain, « *Vrbs* et *Imperium* », p. 17-20.

[761] A. Magdelain (*L'*Imperium*, la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 46-48) évoque cet exemple au sujet des auspices que prenait le magistrat supérieur lors de la tenue des comices consulaires. C'est au titre de son *imperium* militaire, lié aux auspices « reçus de Jupiter » qu'il peut

rapporte l'incident de manière fort détaillée dans son traité *De Natura deorum* et mérite que nous le citions entièrement :

> *Atqui et nostrorum augurum et Etruscorum haruspicum disciplinam P. Scipione C. Figulos consulibus res ipsa probauit ; quos cum Ti. Gracchus consul iterum crearet, primus rogator ut eos rettulit ibidem est repente mortuus. Gracchus cum comitia nihilo minus peregisset remque illam in religionem populo uenisse sentiret, ad senatu rettulit. Senatus « quos ad soleret » referendum censuit. Haruspices introducti responderunt non fuisse iustum comitiorum rogatorem. Tum Gracchus, ut e patre audiebam, incensus ira : « itane uero ? Ego non iustus, qui et consul rogaui et augur et auspicato ? An uos Tusci ac barbari auspiciorum populi romani ius tenetis et interpretes esse comitiorum potestis ? » Itaque tum illos exire iussit ; post autem e prouincia litteras ad collegium misit se cum legeret libros recordatum esse uitio sibi tabernaculum captum fuisse hortos Scipionis, quod cum pomerium postea intrasset habendi senatus causa in redeundo cum idem pomerium transiret auspicari esset oblitus ; itaque uitio creatos consules esse. Augures rem ad senatum ; senatus ut abdicarent consules ; abdicaruerunt.*[762]

L'épisode a été diversement interprété[763]. Malgré le caractère d'*exemplum* trouvant sa place dans le traité philosophique, le cas illustre l'importance de la question des auspices

---

convoquer le peuple en comices centuriates. Cet exemple de 163-162, fréquemment cité, illustre tout-à-fait l'importance de la question des auspices dans toute action politique.

[762] Cic., *Nat. Deo.*, II, 10-11 : « Eh bien, la science de nos augures et celle des haruspices étrusques ont été prouvées, sous le consulat de Publius Scipion et de Caius Figulus, par les faits eux-mêmes. Tibérius Gracchus, consul pour la deuxième fois, procédait à leur élection quand le scrutateur de la première centurie mourut subitement, sur place, en les proclamant élus. Gracchus continua néanmoins à tenir les comices jusqu'au bout, mais s'aperçevant que cet incident avait fait naître dans le peuple un scrupule religieux, il fit un rapport au Sénat. Le Sénat décida d'en référer à ceux qu'il consultait d'ordinaire. Les haruspices étrusques, introduits au Sénat, répondirent que le président des comices avait commis une irrégularité. Alors Gracchus, comme je l'ai appris de mon père, bouillant de colère : "Ainsi donc c'est moi qui n'ai pas suivi les règles, moi qui ai présidé les comices en tant que consul, moi qui suis augure et qui ai pris les auspices ! Et c'est vous, des Étrusques, des Barbares, qui détenez le droit du peuple romain en matière d'auspices et avez le pouvoir d'interpréter le vote des comices !" En conséquence, il fit sortir les haruspices. Mais plus tard, de sa province, il écrivit au collège des augures une lettre disant que, à la lecture des livres auguraux, il s'était rappelé qu'il avait fait une faute en choisissant les jardins de Scipion pour y dresser la tente augurale, car, après avoir ensuite franchi le pomerium pour tenir une réunion du Sénat, il avait oublié au retour de prendre les auspices, en franchissant à nouveau le pomerium : ainsi donc, l'élection des consuls avait été irrégulière. Les augures renvoyèrent l'affaire au Sénat ; le Sénat décida que les consuls se démettraient ; ils se démirent » [Trad. C. Auvray-Assayas].

[763] Selon Th. Mommsen (*Droit public*, I, note 5 p. 110 et note 3, p. 118.), l'erreur que commit Gracchus fut d'omettre la prise des *auspicia peremnia* lesquels doivent être pris avant de franchir tout cours d'eau. Pour V. Basanoff (« *Pomerium*», p. 19), les auspices pris par le consul furent interrompus lorsqu'il franchit le *pomerium* pour aller consulter le Sénat. Il aurait dû les reprendre en revenant. A. Magdelain (*L'*Imperium, *la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 48), en revanche, considère que Gracchus aurait dû reprendre les auspices avant de quitter l'enceinte sacrée en revenant du Sénat vers le champ de Mars. Il précise que c'est la continuité de ses propres auspices qui fut interrompue lorsqu'il retourna à l'intérieur de l'enceinte. Il aurait fallu que le magistrat reprenne alors des auspices valables lui permettant de convoquer l'assemblée centuriate en revenant du Sénat. D'autre part, nous pouvons ajouter que le problème qui semblait se poser était l'aspect néfaste des premiers auspices pris par Gracchus qui éveilla un « scrupule religieux chez le peuple » (… *in religionem populo…*) ; en reprenant de nouveaux auspices, il aurait annulé l'effet néfaste des premiers et, de la sorte calmé, les

habilitant le magistrat à tenir les comices et à valider les élections. Le moindre signe néfaste pouvait paraître dangereux et provoquer une forte angoisse collective sans doute plus particulièrement auprès de la plèbe, si l'on en croit Cicéron. Il demeure difficile dans certains cas de distinguer les véritables scrupules religieux des manipulations de la religion à des fins purement politiques[764]. Nous trouvons, à ce sujet, plusieurs cas d'utilisations manifestes de l'art augural[765].

La détention des auspices était indispensable pour diriger les élections consulaires[766], tant pour un magistrat supérieur régulier, consul ou tribun consulaire, que pour l'*interrex* ou le dictateur *comitiorum habendorum causa*. Au regard des Romains, ce pouvoir de consulter la volonté des dieux permettait de légitimer une élection. La nature des auspices qui habilitaient l'interroi est certes discutée, comme nous l'avons vu, et cette question est liée à celle de la

---

craintes du peuple. Le manque d'expérience de l'augure semble manifeste, à moins qu'il ne s'agisse d'un stratagème politique permettant d'évincer des successeurs proches de la *nobilitas*. Cependant une telle thèse ne tient pas puisque l'interrègne, nous le pensons, permettait à la caste patricienne d'imposer souvent son choix, qu'il fût tempéré ou radical. Nous pouvons donc déduire que la détention de la fonction d'augure, attestée par sa possession des livres auguraux, lui échut peu de temps avant cette élection.

[764] Nous ne pouvons manquer de nous interroger sur l'importance du scrupule religieux dans la mentalité collective romaine. J. Linderski (« Divination », p. 36) observe que César dans ses commentaires sur la guerre des Gaules et sur les guerres civiles ne faisait aucune allusion aux auspices sans doute parce qu'il s'adressait, selon lui, aux « upper classes ». G. Dumézil, quant à lui, pose le problème de délimiter le degré de croyance aux signes révélés par les prises d'auspices (*Religion*, p. 134-136). Il optait pour une juste mesure, concluant qu'il ne s'agissait pas toujours de mises en scène politiques et qu'une croyance demeurait profondément ancrée dans l'esprit collectif des Romains. L. Ross Taylor (*Politique et partis*, p. 157-186) expose plusieurs exemples de manipulation de la religion à des fins politiques à la fin de la République auxquels le *Pontifex Maximus* peu scrupuleux qu'était César était le plus souvent mêlé, du moins si l'on en croit ses détracteurs. En ce qui concerne T. Sempronius Gracchus, nous n'aurions aucune raison de douter de son observation ni, non plus, de la limiter à sa seule conception. Pourrions-nous penser que les motivations de T. Sempronius étaient autres que purement religieuses ?

[765] Ce fut par exemple le cas en 327 av. J.-C. Les augures firent alors savoir qu'il y avait eu un vice de forme dans la nomination du dictateur M. Claudius Marcellus (Liv., VIII, 23, 13-17), lequel dut abdiquer. Là encore les tribuns de la plèbe considérèrent qu'il s'agissait d'une manipulation puisque les augures ne pouvaient être présents pendant la nomination du dictateur, qui avait lieu, suivant la règle, en pleine nuit. Le seul vice était vraisemblablement de nature politique : *quod plebeius dictator sit, id uitium auguribus uisum ?* (Liv., VIII, 23, 16). Les augures intervinrent également en 91 concernant les lois de Livius Drusus, déclarées nulles par le Sénat qui avait manifestement utilisé l'intervention des augures (Cic., *Leg.*, II, 6, 14 et 12, 31). Ce passage est cité par A. Giovannini (« *Auctoritas patrum* », p. 31) qui souligne l'importance de ce pouvoir lié à l'*auctoritas patrum* (p. 35) dont disposaient les augures pour empêcher ou annuler une décision populaire.

[766] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 111-113. Les auspices étaient pris au début de la tenue des comices centuriates dans le cas qui nous intéresse au même titre que pour toute action impliquant l'*imperium*. La procédure consistant à interroger la volonté de Jupiter pour choisir les magistrats supérieurs était une reproduction de l'*auspicatio* du roi (U. Coli, *Regnum*, p. 77-99).

condition des interrois relevée par E. Friezer et A. Magdelain. Toutefois, au-delà de cette conception propre à la procédure de l'interrègne sur laquelle les sources ne nous donnent aucune indication, nous pourrions examiner plus attentivement l'origine et la nature de ces auspices et la représentation que s'en faisaient les Romains sur le plan des mentalités.

C. *Auspicia* et *augurium.*

L'*auctoritas* à Rome reposait donc sur une base éminemment sacralisée[767] que l'on retrouve dans la notion de l'*auspicium*, sans doute antérieure même à celle de l'*imperium* puisqu'il nous semble concevable que, structurellement, le sacré précéda le juridique. *Auspicia* et *imperium* étaient les éléments constitutifs de la *potestas* des magistrats de la République comme l'illustre la formule consacrée : *auspicium imperiumque*[768]. Th. Mommsen est parmi les premiers à souligner cette dualité définissant la magistrature républicaine[769]. Cette formule se prêtait principalement aux magistrats supérieurs *cum imperio*[770]. Dans le cours régulier des institutions, le magistrat recevait son investiture auspiciale lors de son élection[771]. Ainsi durant la période républicaine, les consuls étant élus annuellement, la continuité des *auspicia* ne pouvaient être, théoriquement, en aucun cas rompue[772]. Une fois investi de l'*auspicatio*, le magistrat était à même de consulter la volonté de Jupiter, le *Pater Iouis*, avant toute entreprise engageant sa fonction[773], comme le précise Cicéron dans son traité sur la divination :

> *nihil publice sine auspiciis gerebatur*[774].

Incontestables gardiens du *ritus*, les augures étaient, quant à eux, les *interpretes Iouis optimi maximi*[775]. Ils étaient à même, ainsi que le rappelle avec force Cicéron, membre de leur collège à partir de 53 ou 52 av. J.-C.[776], d'entraver autant le vote d'une loi que l'élection d'un magistrat. En voici d'ailleurs l'exposé détaillé dressé par l'*homo nouus* dans son traité, *De Legibus* :

---

767 A. Magdelain, « *Ius* archaïque », p. 268.
768 *C.I.L.*, I, 541.
769 Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 76-77.
770 Th. Mommsen, *Droit public*, I, note 1, p. 86.
771 A. Magdelain, *L'*Imperium*, la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 37.
772 A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 430.
773 Serv., *Ad Aen.*, III, 374.
774 Cic., *Diu.*, I, 3.
775 Cic., *De Leg.*, II, 8, 20.

Maximum autem et praestantissimum in re publica ius est augurum cum auctoritate coniunctum neque uero hoc quia sum ipse augur ita sentio, sed quia sic existimari nos est necesse. Quid enim maius est, si de iure quaerimus, quam posse a summis imperiis et summis potestatibus comitiatus et concilia uel instituta dimittere, uel habita rescindere ? Quid grauius quam rem susceptam dirimi, si unus augur « alio die » dixerit ? Quid magnificentius quam posse decernere, ut magistraru se abdicent consules ? Quid religiosus quam cum populo, cum plebe agendi ius aut dare aut non dare ? Quid, legem si non iure rogata est tollere, ut Titiam decreto collefii, ut Liuias consilio Philippi consulis et auguris ? Nihil domi, nihil militiae, per magistratus gestum, sine eorum auctoritate posse cuiquam probari ?[777]

Cicéron insiste : l'acte indissociable de la fonction augurale dans le cadre des procédures de droit public est celui de l'*auspicium* désignant autant le rituel que le pouvoir d'y recourir par le magistrat.

L'étymologie même du terme *auspicium* évoque clairement le rituel associant magie et magistrature[778]. Il est composé de *auis* – signifiant « oiseau » – et de *specere* – signifiant « observer – regarder »[779]. Du point de vue morphosémantique, on peut retrouver également cette racine en ombrien sous la forme *avie-s* signifiant justement l'*augurium* ou la discipline augurale telle que mentionnée dans les Tables d'Iguvium[780]. Parmi les dérivés du même morphème figure l'*avieklo*, équivalent ombrien pour désigner la pierre augurale sur laquelle le roi ou le magistrat sollicitant Jupiter devait s'asseoir tandis que l'augure procédait au rituel[781]. D'après A. Ernout et A. Meillet[782], en dépit de l'identité phonétique de la première syllabe des

---

[776] Cic., *Fam.*, XV, 4, 13 ; VI, 6, 7. Il fut nommé par Pompée et Hortensius pour prendre la place de P. Licinius Crassus tué à la bataille de Carrhae. Cf. T.R.S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 233 ; L. Ross-Taylor, *Politique et partis*, p. 168.

[777] Cic., *Leg.*, II, 12, 31 : « Mais le droit le plus grand et le plus élevé qu'il y ait dans l'État, étroitement joint à la notion même d'autorité, c'est celui des augures. Et je professe ce sentiment, non pas parce que je suis moi-même augure, mais parce qu'il est nécessaire que nous l'admettions ainsi. Y a-t-il en effet plus grande prérogative, si nous nous plaçons au point de vue du droit, que de pouvoir congédier, lorsqu'elles se forment, ou annuler, lorsqu'elles ont lieu, des assemblées ou des réunions convoquées par les plus hauts magistrats ou les plus hautes puissances politiques ? Quoi de plus frappant que de voir une délibération commencée suspendue aussitôt si un seul augure prononce "À une autre fois". Quoi de plus délicat et grave que de donner ou de refuser la permission de s'adresser au peuple ou à la plèbe ? Plus encore, abolir des lois illégalement votées, comme le furent la loi *Titia*, en vertu d'un décret du collège des augures, ou des lois *Liuiae*, sur l'avis de Philippe, à la fois consul et augure ? Et ainsi, tant à l'intérieur qu'aux armées, rien de ce qu'a exécuté un magistrat ne pourra être ratifié par quiconque sans être couvert par l'autorité des augures » [Trad. G. de Plinval].

[778] J. Scheid, « Prêtre et magistrat », p. 245-280.

[779] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, p. 58.

[780] G. Dumézil, « Dieux d'Iguvium », p. 225-234 ; A. Prosdocimi, « Redazione e struttura », p. 593-699 ; A. Prosdocimi, *Tavole iguvine* ; W. A. Borgeaud, *Tables eugubines*, p. 78-85 ; Ch. Guittard, « Notion d'archaïsme », p. 155-167.

[781] D. Porte, *Donneurs de sacré*, p. 155-160.

[782] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, p. 57.

termes *augurium*[783] et *auspicium*[784], il n'existe pas de lien étymologique entre ces deux termes. Le premier terme est relatif à la fonction du prêtre chargé de l'observance du vol des oiseaux et des présages qui en résultaient tandis que le second désigne le fait de prendre les auspices. A. Ernout et A. Meillet estiment que cette proximité fonctionnelle, qu'il est difficile de nier, conduisait à une confusion de sens entre *augur*, *augurium* et *auspex*, *auspicium*. Cette distinction était confortée, selon ces auteurs, par le fait que « jamais *auspex* n'a été employé pour désigner la qualité d'*augur* »[785]. Or, il se trouve tout de même une mention d'*auspex*[786] dans une lettre de Cicéron à Atticus[787] au sujet du rôle joué par les augures aux côtés des magistrats lors du vote de la *lex curiata* permettant à P. Clodius Pulcher, le trublion de César, d'être adopté par le plébéien Fonteius. On peut noter d'ailleurs le rôle joué alors par Pompée, qui, en sa qualité d'augure[788], participa au rituel dirigé par César lors de son consulat de 59 av. J.-C. Le terme d'*auspex* semble renvoyer au rôle d'augure privé[789] : ce prêtre observait le vol des oiseaux et officiait à titre privé lors des mariages[790]; on le désignait d'ailleurs par la titulature d'*auspex nuptiarum*. Ainsi l'emploi par Cicéron de ce terme serait sans doute un procédé pour souligner l'accointance prononcée entre les augures et les magistrats – il s'agissait ici de César consul – qui manipulaient de manière scandaleuse, aux dires de Cicéron, la décision de Jupiter. L'*auspex* serait ainsi une forme privée de l'augure indispensable à tout acte public d'un magistrat investi du droit d'auspice.

En dépit de ces malversations religieuses éhontées de la fin de la République, l'observation des signes provenant de l'inaccessible était considérée, en principe, comme l'expression de la volonté divine à caractère public[791]. Celle-ci se manifestait, soit par l'approbation, soit par la désapprobation que le magistrat invoquant devait interpréter avant tout acte public. Il semblerait que dans les premiers temps de l'*Vrbs*, l'usage d'*auspicia priuata* ait été attesté. Cicéron en fait d'ailleurs état en mentionnant les traces que l'on en

---

783 R. Maltby, *Lexicon*, p. 65-66.
784 R. Maltby, *Lexicon*, p. 69.
785 A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, p. 56-57.
786 R. Maltby, *Lexicon*, p. 69.
787 Cic., *Att.*, II, 7, 2.
788 Cic., *Att.*, VIII, 3, 3 ; Dio., XXXVIII, 12.
789 J. Clay, « *Prouidus auspex* », p. 167-177.
790 Tac., *Ann.*, XI, 27.
791 J. Bayet, *Religion*, p. 51.

trouvait en son temps dans les *nuptiarum auspices*[792]. Cette pratique rituelle par les *priuati* entreprise avant toute action d'importance tomba sans doute progressivement en désuétude, du moins peut-on affirmer plus sûrement que les *auspicia publica* conservaient seuls une légitimité reconnue par les augures et les pontifes à l'instar de tout acte relevant du *sacer* au sens large. Une telle tendance du public à contrôler les rituels particuliers se fit jour sans doute assez tôt dans l'histoire de la Cité. Sextus Pompeius Festus, dans la définition qu'il donne de l'expression *Sacer mons*, cite ainsi le juriste Aelius Gallus :

> *Gallus Aelius ait sacrum esse, quodcumque more atque instituto ciuitatis consecratum sit, siue aedes siue ara siue signum siue locus siue pecunia siue quid aliud, quod dis dedicatum atque consecratum sit : quod autem priuati suae religionis causa aliquid earum rerum deo dedicent, id pontifices Romanos non existimare sacrum. At si qua sacra priuata succepta sunt, quae ex instituto pontificum stato die aut certo loco facienda sint, ea sacra appellari tamquam sacrificium. Ille locus, ubi ea sacra priuata facienda sunt, uix uidetur sacer esse.*[793]

La précision juridique laisserait entendre qu'il existait un conflit naturel et implicite entre le rituel privé et le rituel public. Le public avait ainsi une primauté affirmée par la loi et tendait à canaliser les rituels individuels que constituaient les *auspicia priuata* de la même façon que l'augure prévalait sur l'*auspex*. Toutefois *auspicia publica* et *auspicia priuata* n'étaient aucunement différents de nature. Ainsi, il est fort probable que primitivement les chefs de *familiae*, les *patres* tenant de l'*auctoritas*, constituaient les intermédiaires entre Jupiter, s'il était bien interrogé dans les premiers temps, et les autres membres de la *gens*. À ce titre, ceux qui constituèrent, selon la tradition, le premier Sénat étaient seuls à même de solliciter l'assentiment divin avant tout acte public ou privé puisqu'ils étaient également les seuls à détenir les premières magistratures et charges religieuses. Tite-Live en atteste bien lorsqu'il prête à Appius Claudius, avant les *leges* licinio-sextiennes, cette définition qui mérite peut-être que l'on s'y attarde :

> *Auspiciis hanc urbem conditam esse, auspiciis bello ac pace domi militiaeque omnia geri, quis est qui ignoret ? penes quos igitur sunt auspicia more maiorum ? nempe penes patres ; nam plebeius quidem magistratus nullus auspicato creatur ; nobis adeo propria sunt auspicia, ut non solum quos populus creat patricios magistratus non aliter quam auspicato creet sed nos quoque ipsi sine suffragio populi auspicato interregem prodamus et priuatim auspicia habeamus, quae isti ne in magistratibus quidem habent. Quid igitur aliud quam tollit ex ciuitate auspicia qui plebeios consules creando a patribus, qui soli ea habere possunt, aufert ?*[794]

---

[792] Cic., *Diu*., I, 16.
[793] Fest., p. 424 L.
[794] Liv., VI, 41.

Il est bien évidemment difficile de juger de l'historicité de ce discours reconstitué par Tite-Live. Néanmoins nous noterons l'argument avancé par Appius Claudius : il n'était d'ordre ni institutionnel ni politique, mais bien religieux. Plus encore, il renvoyait au mythe même de la fondation par Romulus. On ne saurait mésestimer le poids d'une telle défense contre une réforme juridique qui remettait en cause l'ensemble de la justification religieuse et politique sur laquelle s'appuyait le patriciat depuis la Royauté. Si l'historicité de la plaidoirie d'Appius Claudius peut être douteuse, la conception des auspices nous semble bien refléter fidèlement la représentation collective du système juridico-religieux du point de vue des patriciens. Il demeure bien notable que le propos n'est nullement en désaccord avec le schéma connu de constitution du *sacer* et du *ius* à Rome dès les premiers siècles de l'histoire royale et républicaine. La mainmise du patriciat sur les auspices correspond tout-à-fait à l'égal contrôle qui se fit sur les premières charges et magistratures[795], qu'il se fût agi de l'interrègne, de la dictature, ou encore du consulat jusqu'aux conflits de 367 av. J.-C. Le processus d'accaparement politique se retrouvait d'ailleurs dans la mainmise opérée par le patriciat sur les structures socio-économiques[796]. Dès lors, on peut penser que les auspices publics étaient désignés par *auspicia publica populi romani* et trouvaient sans doute leur origine dans les *auspicia patrum*[797]. Les épithètes distinctives n'apparurent fort probablement qu'à partir de l'instant où cela s'avérait nécessaire : l'ouverture du consulat aux plébéiens. Auparavant, il n'existait vraisemblablement qu'une seule nature d'*auspicia*.

Dans la lecture même des auspices, nous retrouvons une notion religieuse et juridique présente dans l'ambivalence du terme *sacer* puisque le fondement même du droit[798] consiste à définir ce qui est autorisé (*fas*) ou interdit (*nefas*). Les auspices étaient donc la source même du pouvoir public des magistrats[799] contrôlés sur le plan rituel par les augures qui, durant les premiers siècles de Rome, ne disposaient pas que d'un simple rôle de caution religieuse. L'étymologie et la linguistique permettent ici d'appuyer l'argument historique.

---

[795] P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 12-20.
[796] M. L. R. Ménager, « Plèbe et patriciat », p. 367-397.
[797] Cic., *Leg*., III, 4.
[798] A. Schiavone, *IVS*, p. 71-73.
[799] A. Magdelain, *Royauté et droit*, p. 67.

E. Benveniste[800] admet, en effet, que le terme neutre masculinisé *augur* serait relativement ancien. Il serait à rapprocher du terme *auctor*[801] que nous retrouvions d'ailleurs dans l'ombrien *uhtur*[802]. G. Devoto[803] rejoint E. Benveniste concernant ce rapprochement. Cependant, si l'*auctor* romain ne correspond pas en tant que tel à une fonction institutionnalisée à l'époque historique, il n'en est pas de même pour la charge d'*uhtur* à Iguvium. L'*uthur* serait toutefois différent de l'augure romain bien que des similitudes entre les organisations politico-religieuses soient notables entre Iguvium et Rome. Le collège des douze Atiedii, sur le plan organisationnel, se retrouve d'ailleurs dans la confrérie romaine des Arvales à Rome[804], ou encore, dans celle des Saliens. L'*uhtur* / *auctor* de la cité ombrienne aurait été, selon W. A. Borgeaud[805], l'équivalent du *rex* ou du magistrat supérieur disposant de fonctions non seulement religieuses, mais également exécutives. Si l'*uhtur* n'est pas, à proprement parler, un augure, la fonction politico-religieuse, que G. Devoto rapproche du *rex sacrorum* romain, impliquait la notion de création de l'autorité validée par l'assentiment des dieux. On retrouve un schéma correspondant au sujet de la prérogative du Sénat connue sous le nom d'*auctoritas patrum.* Le développement d'E. Benveniste[806] conduit à rappeler l'origine bien connue du nom *augur* dérivé du verbe *augere*[807] propre au vocabulaire religieux[808]. A. Ernout et A. Meillet[809] concluent qu'*augur* désignait « celui qui donne les présages assurant l'accroissement d'une entreprise ». Toutefois E. Benveniste approfondit l'explication en confrontant le verbe *augere* à la racine indo-iranienne *aug-* désignant la force créatrice. Il note que le verbe et ses dérivés comme *auctor* pouvaient souligner l'idée d'un acte créateur / générateur plutôt que seulement la notion d'accroissement. Dans son poème *De La Nature*, au sujet de la genèse des êtres[810], l'épicurien Lucrèce emploie effectivement ce verbe

---

[800] E. Benveniste, *Vocabulaire*, II, p. 148-149.
[801] R. Maltby, *Lexicon*, p. 64 ; G. Dumézil, « *Augur, augustus* », p. 126-151.
[802] C'est le rapprochement que propose G. Giacomelli pour l'inscription du couvercle du sarcophage retrouvé à Bevagna qui représente la mention d'un *uhtur* évoquant sans doute, selon l'auteur, un haut dignitaire ombrien (G. Giacomelli, « L'iscrizione di Ofedio », p. 379-386).
[803] G. Devoto, *Tavole di Gubbio*, p. 12.
[804] Ch. Guittard, « Notion d'archaïsme », p. 157.
[805] W. A. Borgeaud, *Tables eugubines*, p. 43.
[806] E. Benveniste, *Vocabulaire*, II, p. 148.
[807] R. Maltby, *Lexicon*, p. 65. Cf. *Supra*, p. 38.
[808] Liv., XXIX, 27.
[809] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, p. 56-57.
[810] Lucr., V, 80 et 322.

dans le sens de produire, donner naissance et faire grandir. E. Benveniste conclut donc qu' « augmenter » n'était qu'un sens secondaire et nettement amoindri du verbe *augere* en ce sens que l'on accroît ce que l'on a auparavant créé / généré. On peut voir, dans ce terme, la notion d'un acte générateur d'autorité cautionné par le divin qui pourrait se retrouver dans la nature même des *auspicia patrum*. Durant les premiers siècles, les patriciens exerçant des charges augmentaient un pouvoir qu'ils détenaient par leur naissance en consultant le *Pater Iouis*. Cette *auctoritas* génitrice serait donc l'apanage des premières familles aristocratiques, dont les *patres* étaient les gardiens de pères en fils. Nous retrouvons là une caution de plus à la théorie selon laquelle les patriciens disposaient d'auspices de par leur naissance. L'idée de « génération » se retrouve bien là, à plus forte raison dans une société aussi éminemment patriarcale que juridique. D'un autre point de vue, le verbe *augere* pourrait peut-être se rapprocher sur le plan morphosémantique du verbe *agere*[811]. Ce dernier désignait une action menée dans le langage religieux comme juridique[812]. Sur le plan religieux, il signifie explicitement l'accomplissement des rites du sacrifice[813]. A. Ruelle[814] estime qu'*agere* pouvait prendre trois acceptions dans le latin archaïque ; le premier sème, propre au langage courant, pourrait se traduire par « agir, se diriger » ; le second, appartenant à la langue religieuse, signifierait l'action implicite de frapper, d'opérer et donc de procéder au sacrifice ; le troisième sème appartiendrait au langage juridique et impliquerait une notion d'oralité, d'énonciation engageant ainsi une procédure juridique. L'oralité[815] était bien assurément une caractéristique élémentaire de la société romaine archaïque[816]. Ainsi *agere* signifierait textuellement, selon A. Ruelle[817], « Je dis que » ou encore « dire / avec autorité / dans des conditions déterminées/un énoncé se prenant lui-même pour référence ». Varron expose d'ailleurs le processus logique qui conduit l'acteur de la réflexion sur l'action à engager

---

[811] R. Maltby, *Lexicon*, p. 19.
[812] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, p. 17.
[813] Ovid., *F.*, I, 317-318. Il est employé, par exemple, par Varron (*L.L.*, VI, 12) pour désigner le sacrifice du bélier. Cf. A. Magdelain, *Royauté et Droit*, p. 31-34 ; A. Albanese, « *Pater patratus* », p. 3.
[814] A. Ruelle, « Actes de langage », p. 203-239.
[815] E. Benveniste, *Vocabulaire*, II, p. 148-149.
[816] Cl. Moatti (« Tradition et raison », p. 421-423) de même qu'A. Magdelain (*Royauté et droit*, p. 149-177) rappellent d'ailleurs, à juste titre, cette caractéristique essentielle de l'oralité dans la société romaine qui perdura jusqu'à une époque tardive.
[817] A. Ruelle, « Actes de langage », p. 237-239.

l'action en elle-même. Le passage suivant, cité par A. Ruelle[818], sert de fondement à sa démonstration et paraît effectivement des plus explicites :

> *Sed et cum cogitamus quid et eam rem agitamus in mente agimus et cum pronuntiamus agimus. Itaque ab eo orator agere dicitur causam, et augures agere augurium dicuntur, cum in eo plura dicant quam faciant.*[819]

La linguiste relève plusieurs occurrences marquant l'apposition d'un objet inanimé au verbe impliquant l'acte (*fabulam agere*, *causam agere*, *augurium agere*) : l'épithète sert toujours de précision à l'action. Suivant cette démonstration, le verbe *agere* aurait subi une altération sémantique et un glissement du signifié traduisant, nous semble-t-il, le passage chronologique de l'*auctoritas*, des fonctions religieuses primitives aux fonctions « laïcisées » au cours des siècles de l'histoire républicaine. L'emploi du verbe *agere*, quant à lui, nous intéresse ici à plus d'un titre. En premier lieu, nous pouvons noter la démarche d'énonciation en langage juridique de l'*actio*. On emploie alors l'expression consacrée de *legis actio*[820] signifiant la lecture, ou *dictio*, de l'ensemble d'une procédure juridique par un magistrat. En second lieu, l'exemple de l'augure choisi par Varron pour illustrer l'explication sémantique du syntagme *agere* pourrait suggérer l'appartenance du terme *augurium* au champ lexical d'*agere* puisque l'augure énonce par une formule religieuse – *legum dictio* – les conditions de la *spectio* et conclut l'*auspicatio* initiée par le magistrat : la procédure se nomme la *nuntiatio*. Nous pouvons noter, là encore, la place de l'oralité dans les procédures juridiques publiques et privées[821]. Le terme *nuntiatio* appartenait en premier lieu à la langue augurale[822]. La prise de parole de l'augure consistait ainsi en une injonction formelle ritualisée invitant le magistrat à procéder à son *actio* avec l'assentiment divin, ou bien, à remettre son *actio* à un autre jour suivant l'expression consacrée et injonctive : *alio die*. Le poids religieux et juridique des augures était donc, à juste titre, tenu par Cicéron pour des plus élevés. Bien qu'il ne faille

---

[818] A. Ruelle, « Actes de langage », p. 204-205.

[819] Varr., *L.L.*, VI, 42 : « Mais quand nous réfléchissons à quelque chose et que nous agitons cette pensée dans notre esprit, nous agissons, et quand nous prononçons, nous agissons. C'est pourquoi, à partir de là, on dit que l'orateur plaide (*agere*) une cause et que les augures annoncent (*agere*) un présage, puisque, dans ces opérations, ils parlent davantage qu'ils ne font » [Nous reprenons ici la traduction donnée par A. Ruelle dans son étude].

[820] Gai., *Inst.*, IV, 11.

[821] On en trouve encore des traces dans la culture juridique romaine contemporaine du *Digesta Iustiniani* au sujet, par exemple, du *priore nuntiatore* (*Dig*., XLIX, 14, 1).

[822] A. Bouché-Leclercq, *Divination*, IV, p. 252 et 269 ; P. Catalano, *Diritto augurale*, I, note 86, p. 60.

nullement écarter l'autoglorification de notre augure arpinate, art auquel il excellait comme nous le savons, il est certain que la fonction religieuse constituait un rouage essentiel de l'appareil institutionnel[823]. Nous avons pu mesurer, précédemment, le rôle joué par le collège des augures lors de l'interrègne de 162 av. J.-C. provoqué par le scrupule religieux de T. Sempronius Gracchus[824]. L'ordre procédurier auquel il eut recours est révélateur de la primauté juridique des *patres*, tributaires du pouvoir juridique républicain primitif, et des augures. L'ancien consul et augure fit part, en premier lieu, à ses confrères du collège de ce vice de procédure. On peut songer à l'inquiétude du novice qui en réfère à ceux qui l'ont formé en cet art. En second lieu, les augures intervinrent auprès du Sénat qui décréta l'*abdicatio*[825] des consuls et l'instauration d'un interrègne ; a*uspicia ad patres redeunt*, dirait-on pour reprendre l'expression d'A. Magdelain, mais, avec l'éminent arbitrage des augures qui annonçaient (*nuntiatio*) les règles, autant lors du rituel d'*auspicatio*, que lors du recours juridique de 162 av. J.-C.[826]. L'oralité dans l'*actio*, caractéristique essentielle du pouvoir, était donc un acte performatif majeur dans le système juridico-religieux. Si l'on reconstitue sommairement le rituel religieux lors d'une procédure d'élection, l'*auspicatio* est publique puisqu'il faut nécessairement des témoins (*superstes*) de l'acte, un public dirions-nous. L'autorité implique un processus associatif oral entre la parole de l'officiant, magistrat ou augure, et celle du témoin assistant au rituel mis en scène. Dans une formule juridique ou religieuse, la répétition prend ainsi part à l'intégration d'un groupe dans une institution sur le plan mental. A. Ruelle[827] souligne d'ailleurs avec force ce processus associatif entre la perception et l'énonciation[828], qui lie l'*actio* du magistrat assisté de l'augure à la collectivité – le *populus* – engagée ainsi en tant que témoin de la procédure légale, mais aussi en tant qu'actrice par procuration suivant la conception de la *Res Publica*. Ce schéma demeure, bien sûr, purement théorique et nous ne manquerons pas de constater que les véritables détenteurs de l'*auctoritas* originelle demeuraient les *patres*, à qui revenait la tutelle de l'ensemble du *populus*. Nous pourrions trouver une seconde raison historique à la primordialité du verbe,

[823] Cic., *Leg.*, II, 12, 31.
[824] Cic., *Nat. Deo*., II, 10-11.
[825] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 298.
[826] A. Magdelain, *L'*Imperium, *la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 47-48.
[827] A. Ruelle, « Actes de langage », p. 206-207.
[828] H. Hörmann, *Psycholinguistique*, p. 133-134.

dans son acception première, durant le déroulement rituel. Il s'agit de raisons évidemment pratiques en ce que les règles de l'*augurium* étaient contenues dans les précieux *libri augurales* qui constituaient une source essentielle du droit. Les augures les conservaient et les étudiaient à la manière de tout jurisconsulte. Nous le voyons bien dans le scrupule nocturne de T. Sempronius Gracchus. Cicéron les évoque d'ailleurs, dans la lettre de 49 av. J.-C., lors d'un problème juridique qui se produisit au début de la guerre civile. César, à la poursuite des Pompéiens mais sans investiture légale, examinait alors les moyens de se faire conférer une charge d'une manière relativement légitime. Les consuls en charge, L. Cornelius Lentulus Crus et C. Claudius Marcellus[829], constituaient le camp pompéien et, à l'arrivée de César en Italie, quittèrent Rome sans avoir été investis, à en croire César[830], par une *lex curiata de imperio* et sans avoir pris les auspices de départ[831]. Il était alors question, pour l'audacieux ex-proconsul des Gaules, de trouver un semblant de légitimité, sachant qu'elle n'était pas de son parti mais se trouvait en route pour Pharsale. Cicéron, alors à Formies, adressa à Atticus la réflexion juridique suivante au sujet des possibilités qui s'offraient au futur dictateur :

> *Nam permagni eius interest* (au sujet de César) *rem ad interregnum non uenire. Id adsequitur, si per praetorem consules creantur. Nos autem in libris habemus non modo consules a praetore sed ne praetores quidem creari ius esse, idque factum esse nusquam : consules eo non esse ius quod maius imperium a minore rogari non sit ius, praetores autem cum ita rogentur ut collegae consulibus sint, quorum est maius imperium.*[832]

S'il y eut bien une source qui renseignait en détail les recours en cas de vacance des magistratures, il s'agit vraisemblablement, à en croire l'augure et juriste qu'était Cicéron, des livres auguraux. Il les mentionne, dans ce passage, de façon explicite et emploie la première personne du pluriel impliquant ainsi la collégialité à laquelle lui, l'*homo nouus*,

---

[829] Dio., XLI, 1-2.
[830] Caes., *B.C.*, I, 6.
[831] A. Magdelain, *L'Imperium, la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 57. Nous ne rejoignons pas ici la lecture d'A. Magdelain lorsqu'il considère que César ne contestait pas la légalité de leur pouvoir du point de vue auspicial. La formulation de César, au contraire, souligne formellement le départ des consuls en simples *priuati*. L'auteur du *Bellum Ciuile* nous semble explicite lorsqu'il écrit : *Consules, quod ante id tempus accidit nunquam, ex urbe proficiscuntur, lictoresque habent in urbe et Capitolio privati contra omnia vetustatis exempla* (« Les consuls, ce qui ne s'était jamais produit jusque là, quittent la ville et, en simples particuliers (*priuati*), se font précéder de licteurs dans la ville et au Capitole, contre tous les exemples du passé »). Il nous paraît logique dans la perspective qui était la sienne que César soulignât, avec indignation, l'irrégularité du pouvoir de ses opposants, laquelle, il faut en convenir, était fort motivée par l'urgence de la situation. En effet, César franchit le Rubicon le 12 janvier 49 et occupa dès l'aube Ariminum. En apprenant la nouvelle, Pompée décida avec les consuls le départ de l'*Vrbs* le 17 janvier suivant.

s'enorgueillissait d'appartenir. Nous déduisons bien ici que les *libri augurales* contenaient, non seulement les minutieuses règles rituelles, mais aussi la hiérarchie précisément codifiée des auspices inhérents à toute magistrature de l'État romain.

Il reste que la *lectio* – ce qui est lu[833] – témoigne d'une oralité nécessaire dans le rituel auquel l'augure participait en tant qu'*interpretes Iouis optumi maximi*. La *lectio* comme la *dictio* , prenait donc sa place dans toute *actio* engagée publiquement. En outre, si nous suivons le schéma selon lequel la réglementation des rituels sacrés précéda la codification de l'organisation civile, il est fort à parier que les augures, de même que les pontifes, détenaient les sources du droit. Par ailleurs, Cicéron laisse bien entendre à Atticus que César, *pontifex maximus*, n'ignorait pas que le recours à l'interrègne était difficilement évitable. Nous ne manquerons pas d'examiner plus en détails cette « affaire » concernant les cumuls de pouvoirs de César durant l'année 49. Pour l'instant, nous disposons bien d'un élément déterminant, à savoir que les augures constituait le recours décisif en matière de droit et, lorsque les circonstances s'y prêtaient, transmettaient aux *patres* l'« esprit des lois », lequel, nous le constatons, témoigne d'une forte implication religieuse.

Cette définition, nous l'avons vu, est fondamentale du point de vue du *mos maiorum*, vénération des ancêtres et *pietas* ayant quasi force de loi, et même du *ius* puisque, comme l'a montré A. Giovannini, l'*auctoritas patrum* correspondait effectivement à un pouvoir confié par les *patres* au *rex* ou, sous la République, aux magistrats assistés de ces mêmes augures[834]. Les *patres* demeuraient les initiateurs et les *auctores* de l'*auctoritas* des magistrats supérieurs qui n'auraient disposé des auspicia *populi romani* que durant leur charge. Ainsi, en cas de vacance des magistratures régulières au début de l'année légale, les *auspicia* revenaient aux *patres* patriciens lesquels, de par la tradition, disposaient des *auspicia patrum* pour en investir le premier interroi selon un mode qui nous reste à déterminer.

Revenons à présent à la prise d'auspices. Le rite en lui-même se rapprocherait, dans une certaine mesure, de ce que nous rapporte Tite-Live au sujet de l'*inauguratio* du roi Numa Pompilius :

---

[832] Cic., *Att.*, IX, 9, 3. Cf. *supra*, p. 38
[833] *Dig.*, VI, 61, 5.
[834] A. Giovannini, « *Auctoritas patrum* », p. 35-36.

Accitus, sicut Romulus augurato urbe condenda regnum adeptus est, de se quoque deos consuli iussit. Inde ab augure, cui deinde honoris ergo publicum id perpetuumque sacerdotium fuit, deductus in arcem, in lapide ad meridiem uersus consedit. Augur ad laeuam eius capite uelato sedem cepit, dextra manu baculum sine nodo aduncum tenens quem lituum appellarunt. Inde ubi prospectu in urbem agrumque capto deos precatus regiones ab oriente ad occasum determinauit, dextras ad meridiem partes, laevas ad septentrionem esse dixit ; signum contra quo longissime conspectum oculi ferebant animo finiuit ; tum lituo in laeuam manum translato, dextra in caput Numae imposita, ita precatus est : « Iuppiter pater, si est fas hunc Numam Pompilium cuius ego caput teneo regem Romae esse, uti tu signa nobis certa adclarassis inter eos fines quod feci. » Tum peregit uerbis auspicia quae mitti uellet. Quibus missis, declaratus rex Numa de templo descendit.[835]

Précisons toutefois que, selon Th. Mommsen, cette *inauguratio* n'était nullement celle du magistrat mais celle du *rex sacrorum*[836] puisque la fonction de l'augure se limitait à celle de conseiller[837]. En principe, seul un magistrat supérieur ou un interroi pouvait procéder, en tant qu'initiateur, à la *spectio*, assisté en cela d'un augure exécutant en bon connaisseur des *res diuini iuris*. La question qui pourrait se poser est liée à l'historicité éminemment douteuse du règne de Numa Pompilius. Ainsi, puisque la tradition annalistique, de manière unanime[838], place l'origine de l'interrègne entre le règne de Romulus et celui de Numa, il est effectivement fort curieux que Tite-Live n'ait pas placé l'interroi comme initiateur de l'*inauguratio.* Le fait est effectivement bien surprenant puisque la mystérieuse disparition de Romulus fut suivie du premier interrègne rapporté par la tradition.

Deux explications sont, pour l'instant, envisageables. Soit l'historicité même du premier interrègne est complètement douteuse en dépit des sources qu'il nous faut donc ignorer

---

[835] Liv., I, 18 : « On le fit venir, et, à l'exemple de Romulus, qui avait pris les augures pour fonder Rome et y régner, il voulut que pour lui aussi on consultât les dieux. Alors, sous la conduite de l'augure (et depuis cette fonction honorifique est constamment restée une de ses attributions officielles), Numa se rendit à la citadelle et s'assit sur une pierre face au midi. L'augure prit place à sa gauche, la tête voilée et tenant de la main droite un bâton recourbé et sans nœud appelé « *lituus* ». De là, embrassant du regard la ville et la campagne, il invoqua les dieux, marqua dans le ciel les régions par une ligne tracée de l'est à l'ouest et spécifia que les régions de droite étaient celles du midi, les régions de gauche celles du nord ; en face, aussi loin que ses yeux portaient leurs regards, il se fixa mentalement un point de repère. Puis faisant passer le *lituus* dans sa main gauche, et plaçant la droite sur la tête de Numa, il fit cette prière : « Grand Jupiter, si la religion permet que Numa Pompilius, ici présent et dont je touche la tête, soit roi de Rome, donne-nous-en des signes manifestes dans les limites que j'ai tracées. » Puis il énonça les auspices qu'il voulait obtenir. Dès qu'ils furent obtenus, Numa fut déclaré roi et descendit de la colline augurale » [Trad. G. Baillet].

[836] Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 8. Sur cette question nous renverrons à l'article de F. Blaive (« *Designatio* », p. 63-87) qui abonde dans le sens de Th. Mommsen et d'A. Magdelain (« *Ius archaïque* », p. 269).

[837] U., Coli, *Regnum*, p. 86.

[838] Cic., *Rep.*, II, 12 ; Liv., I, 17 ; Dio. Hal., II, 57 ; Plut., *Num.*, II (repris par Zonaras, VII, 5) ; S.H.A., *Vit. Tac.*, I, 1 ; Eutr., I, 1 ; Serv., *Ad Aen.* VI, 809.

formellement, soit Th. Mommsen, suivi par A. Magdelain, envisage de manière trop rigoureuse l'*inauguratio*, sans concevoir que la forme rituelle ait pu différer entre la période royale et la période républicaine. Cette seconde hypothèse, que nous laisserons délibérément de côté pour l'instant, permettrait peut-être de suggérer une piste pour saisir l'origine même de ce recours proto-juridique aux vacances des magistratures supérieures.

Il demeure toutefois que, dans ce passage du récit livien, le *ritus* pratiqué par l'augure renvoie au mythe légendaire et bien connu de la fondation et, par ce procédé, légitime et sacralise tout acte public[839] du magistrat. Le récit est amplement rapporté par la tradition annalistique : alors que Romulus[840], roi et augure, guettait un signe de Jupiter, il vit précisément douze vautours marquant ainsi l'approbation du dieu[841]. L'observation du ciel ne devait pas nécessairement s'effectuer sur un sol romain puisque l'*auspicatio* précédait d'autres procédures légales engageant des magistrats. Tel était le cas, par exemple, lors des fondations coloniales[842] sur lesquelles la *Lex Coloniae Genetiuae Iuliae*[843] nous offre quelques précieuses indications relatives aux rôles des augures et des pontifes. L'*auspicatio* est, quant à elle, également décrite dans les Tables Eugubines[844], dont la minutie des détails rituels est

---

[839] Cic., *Diu.*, I, 2, 3 ; I, 16, 28 ; Liv., VI, 41, 4 ; Serv., *Ad Aen.*, I, 346 ; 4, 45.
[840] D. Briquel, « Triple fondation », p. 145-176.
[841] Liv. I, 7.
[842] K. Latte, « *Augur* und *Templum* », p. 143-159. Les références concernant l'origine religieuse du tracé des limites déterminant le territoire de la future colonie ne manquent guère. On trouvera des éléments notamment dans les descriptions qu'en donnent Vitruve (IV, 5, 1) et Frontin (X, 20-11, 14 Th = 27, XIII-28, 10 La). Dans le *De limitibus*, Frontin, citant Varron, rappelle l'origine étrusque de ce tracé du *decumanus* et du *kardo* selon cette procédure technique appelée *limitatio* (G. Chouquer et Fr. Favory, *Arpentage romain*, p. 165-169). La sacralité de la procédure consacrant l'espace de la colonie était représentative de ce lien entre ciel et terre dans la mentalité collective romaine. (Hyg. Grom., *De lim.*, CXXXI, 3-132, 5 Th = 166, 3-167, 2 La. Cf. *infra*, p. 239-240).
[843] M. H. Crawford, *Roman Statutes*, II, p. 398-440. Nous noterons par ailleurs la compétence égale, lors de la fondation de la colonie d'Urso entre 49 et 43 avant notre ère, des trois autorités juridico-religieuses qu'étaient les magistrats supérieurs (*decuriones*), les pontifes et les augures. Nous pouvons le constater, par exemple, au chapitre XCI de la *lex* césarienne. De plus, *pontifices* et *augures* faisaient partie des premiers représentants de l'autorité sacrale et juridique lors de l'établissement de la colonie comme l'indique le chapitre LXVI. Ils étaient nommés directement par Jules César, ordonnateur de la fondation et *auctor* de la *lex*.
[844] D. Briquel, « Faits d'écritures en Sabine », p. 798-801 ; A. Magdelain, « *Ius archaïque* », p. 297-298. Nous renverrons surtout à l'étude de G. Devoto (*Tavole di Gubbio*) et à celle de W. A. Borgeaud sur les Tables d'Iguvium (*Tables eugubines*). Les inscriptions décrivent les rituels ombriens de prises d'auspices qui demeurent relativement proches des pratiques augurales des Romains. Les proximités linguistiques, d'après les éléments connus de l'indo-européen, permettent de comparer les fonctions sacerdotales et de compléter notre connaissance de l'*augurium* romain.

particulièrement remarquable[845]. L'observation la plus scrupuleuse de la prise d'auspices conservait des traces dans ces inscriptions datables, selon A. Bouché-Leclercq[846], du IVe siècle avant notre ère. Il est, par ailleurs, fort envisageable que, dans les deux cités, l'organisation de la cérémonie ait été nettement comparable[847], voire similaire, étant donné un héritage indo-européen commun. L'*arsfertur* d'Iguvium[848], à l'instar du *rex* et du haut-magistrat romain, avait pour fonction de procéder, à la fois à la *lustratio arcis*, à la *lustratio populi* et, à l'organisation des sacrifices[849]. Il était assisté en cela d'un augure chargé de l'impétration auspiciale. La première étape romaine de l'*auspicatio*, à l'instigation d'un magistrat supérieur, était la prise d'auspices *in arce* à partir de l'*auguraculum*[850]. Les augures partaient de l'*arx*[851] pour inaugurer le *templum*[852] : un espace, écrit Servius, délimité à la main dans le ciel où l'on observait l'*augurium*[853]. Le magistrat annonçait à l'augure le début du rituel[854] et celui-ci, de la même façon que lors de l'*inauguratio* de Numa, laissait son siège augural à l'auspiciant, haut dignitaire investi d'un pouvoir civil. Le prêtre stipulait à haute voix, et de manière scrupuleusement formulaire[855] – nous noterons encore ici la place de l'oralité dans le rituel –, les signes attendus pour témoigner publiquement de l'approbation de Jupiter. Il énumérait ensuite les oiseaux censés apparaître dans l'espace qu'il avait délimité à l'avance. Puis il désignait à l'aide de son *lituus*, en les nommant à haute voix, quatre points dans les cieux, traçant ainsi un carré sacré (*templum*) dans lequel étaient observés les mouvements des *aues*[856]. Suivant les Tables Eugubines, les oiseaux favorables, le pic et la pie, devaient apparaître à gauche, et les oiseaux défavorables, l'épervier et la corneille, à droite. Durant l'*auspicatio*, un silence devait être observé le plus rigoureusement possible, faute de quoi,

---

[845] J. Bayet, *Religion*, p. 51-53 ; G. Dumézil, *Religion*, p. 132-133.
[846] A. Bouché-Leclercq, *Divination*, IV, p. 169.
[847] A. Magdelain, « *Auguraculum* de l'*Arx* », p. 254.
[848] A. Bouché-Leclercq, *Divination*, IV, p. 169-170.
[849] Ch. Guittard, « Notion d'archaïsme », p. 157.
[850] A. Magdelain, « *Auguraculum* de l'*Arx* », p. 253-269.
[851] J. Linderski, « Watching the Birds », p. 338-340.
[852] Varr., *L.L.*, VII, 8 ; Gell., *N.A.*, XIV, 7, 7. Cf. A. Magdelain, « *Auguraculum* de l'*Arx* », p. 258-259.
[853] Serv., *Ad Aen.*, I, 92.
[854] Le rituel est décrit précisément dans la sixième table. Nous renverrons à cet extrait cité par A. Bouché-Leclercq (*Divination*, IV, p. 170-173).
[855] A. Magdelain, « *Auguraculum* de l'*Arx* », p. 261-263.
[856] J. Bayet, *Religion*, p. 51-56.

l'entière cérémonie était placée sous un signe défavorable et donc, absolument invalidée. La fonction du silence dans le rituel plaçait ainsi l'officiant dans une situation dominante sur le plan de la représentation mentale puisqu'il était le seul apte à le rompre par la *nuntiatio*. L'observation des *aues* relevait de la catégorie des *auspicia impetratiua*, requis, par opposition aux *auspicia oblatiua*, fortuits. On attribuait à Numa Pompilius cette rigoureuse ritualisation, dont la forme était plus adaptée à une systématisation à des fins juridiques et, cela se conçoit bien, éminemment pratiques. Le successeur de Romulus, suivant le récit livien, inaugurait, si l'on peut dire, l'exemple même de l'*auspicatio* théorique[857]. L'observation du vol et du cri des *aues* constituait la première et la mieux privilégiée des trois méthodes augurales[858] avec les *pullaria*, fort répandues, et l'art d'interpréter les éclairs et les foudres[859].

En principe, à Iguvium comme à Rome le moindre manquement aux règles de l'*auspicatio*[860] entraînait irrémédiablement l'invalidation de l'acte public dont augures et haruspices étrusques demeuraient les ultimes garants. L'épisode qui conduisit le consul et augure, T. Sempronius Gracchus, à prévenir le Sénat, plusieurs mois après l'élection consulaire[861], témoigne suffisamment, nous l'avons constaté, de l'importance des scrupules religieux et de leur incidence sur le déroulement de la vie politique. Les exemples, en ce sens, ne manquent point et il suffit de songer aux fâcheuses conséquences de la bataille navale de *Drepanum* en 249 avant notre ère. Les consuls P. Claudius Plucher, ancêtre de l'empereur

---

[857] J. Bayet, *Religion*, p. 54.

[858] A. Bouché-Leclercq, *Divination*, IV, p. 186-187. L'auteur ne retient que trois des cinq formes d'auspices relevées par Festus (p. 260-261) qu'il considère comme réguliers tandis que les deux derniers (ex *quadripedibus* et *dirae*) faisaient partie, non pas d'une observation voulue mais fortuite (*oblatiua*). En revanche, Th. Mommsen (*Droit public*, I, p. 86) retient, pour sa part, un ordre différent. Les quatre premiers relevaient des auspices impératifs : le vol des oiseaux, les autres animaux (*ex quadripedibus*), l'art fulgural (*ex caelo*) et les *pullaria* associées au domaine militaire. Le cinquième, selon le classement de Th. Mommsen, correspondrait aux *auguria oblatiua* ou *dirae*.

[859] Cicéron (*Diu*., II, 71) nous dit d'ailleurs, au sujet de ces deux formes d'observations, qu'il s'agit de simulacres d'auspices : *Etenim, ut sint auspicia, quae nulla sunt, haec certe, quibus utimur, siue tripudio siue de caelo simulacra sunt auspiciorum, auspicia non modo.* « En tout cas, à supposer que les auspices existent – ce qui n'est absolument pas le cas –, ceux que nous prenons, soit par le *tripudium*, soit par les signes du ciel, ne sont nullement des auspices » [Trad. J. Kany-Turpin]

[860] La chute d'un objet durant l'observation entraînait la déclaration d'*auspicia caduca* par l'augure ; ou encore les bruits rompant le silence prescrit dans le rituel (*dirae obstrepentes*) pouvaient entraîner la suspension de la cérémonie pour la journée (A. Bouché-Leclercq, *Divination*, IV, p. 171-172).

[861] Cic., *Q.Fr*., II, 2, 1 ; *Nat. Deor*., II, 11 ; *Diu*., I, 33 et 36 ; II, 74 ; Val. Max., I, 1, 3 ; IX, 3, 2 ; Plut., *Marc.*, V, 1-3 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XLIV, 2. Cf. J. Linderski, « The Agural Law », p. 2160-2164.

Tibère[862], et L. Junius[863] prirent la mer en dépit de la défaveur des *auspicia pullaria*[864]; l'aveugle intrépidité de P. Claudius Pulcher, soucieux d'en découdre avec les Carthaginois, le conduisit à mépriser ces auspices et il en fut châtié non seulement par la fortune mais également par la loi. Avant toute bataille ou tout acte engageant collectivement le *populus*, les consuls se devaient de consulter la volonté des dieux en observant si les poulets consacrés mangeaient les grains d'une façon convenue. Si tel n'était pas le cas, le consul devait éviter d'engager le combat. Mais P. Claudius, décidé à livrer bataille *contra auspicia* et voyant avec colère que les poulets refusaient de manger – *nuntiatio* de l'augure – jeta, d'un coup de pied, les infortunés gallinacés dans la mer en déclarant : « Qu'ils boivent donc, puisqu'ils ne veulent pas manger »[865]. Les conséquences, pour le consul et sa famille, ne se firent pas attendre. P. Claudius Pulcher fut condamné pour sacrilège et contraint à l'exil[866]. Suétone, toujours attentif aux épopées familiales, rapportait d'ailleurs que sa sœur Claudia, fut assaillie par la foule et condamnée à une amende[867], pour avoir souhaité la réhabilitation de Claudius, ce qui souligne l'ampleur de la sanction étendue à la *familia*. En principe, la prise d'auspices, décrite et critiquée par Cicéron, dans son traité *De la Divination*, consistait à faire ingurgiter aux *aues*, domestiqués et affamés[868], des gâteaux de farine ; la validité de cette *auspicatio* équivalait théoriquement à celle du *conditor*, du moins pour des raisons de commodité politique. À la fin de la République, c'était de la sorte que le magistrat investi du pouvoir d'*auspicatio* consultait les dieux, assisté par l'augure, conseiller de Jupiter et garant de la régularité du rite[869]. Cicéron considère toutefois, sans la moindre indulgence, cette consultation comme un simulacre de rituel[870]. En dépit de sa fonction d'augure[871], il ne manquait pas d'ailleurs d'ironiser à ce sujet,

---

[862] Suet., *Tib.*, II.
[863] Cic., *Diu.*, I, 29.
[864] Cic., *Diu.*, II, 20 ; Oros., *Hist.*, IV, 10, 3.
[865] Liv., *Per.*, XIX.
[866] J. Linderski, « The Augural Law », p. 2176-2177.
[867] Suet., *Tib.*, II.
[868] Les poulets étaient transportés dans des cages et affamés par les *pullarii* à cet effet selon Cicéron (*Diu.*, II, 73).
[869] Le rituel est précisément décrit par Cicéron dans son traité (II, 34, 72-II, 35, 73).
[870] Cic., *Nat. Deo.*, II, 3.
[871] La date traditionnellement admise est celle de 53 av. J.-C. qui suivait de près la mort de P. Licinius Crassus à la bataille de Carrhae le 9 juin de la même année. Toutefois, J. Lindeski estime que la date de 52 av. J.-C. n'est pas exclue. Il se fonde sur la période légale durant laquelle les désignations pour le collège augural pouvaient avoir lieu. Il ne s'agissait nullement d'une élection par l'ensemble du peuple mais, suivant la loi augurale, d'une cooptation par les membres du collège. La nomination du

dans son traité consacré à la divination, d'une façon qui contraste avec la sobre présentation qu'il en fit près d'une décennie plus tôt dans le *De Legibus*[872], où l'augure était qualifié des pompeuses épithètes d'« interprète et d'auxiliaire » de Jupiter *optimus maximus*. Le prêtre, en bon technicien, comme nous l'avons vu, était chargé d'instruire ceux auxquels il faisait prendre les auspices. Ils devaient ainsi, non seulement assister les magistrats réguliers, mais aussi, nous le supposons, les *interreges*, investis des *auspicia patrum* et chargés de tenir les comices puis d'investir les magistrats réguliers élus. La pratique du *tripudium* est donc critiquée par Cicéron qui voit dans ce rite généralisé à la fin de la République une divination artificielle dont la décision laissait moins de place à une intervention divine qu'à une éventuelle manipulation de l'*augurium*. On distinguait, d'ailleurs, le *tripudium* du rite ancien reposant sur l'observation du vol des oiseaux tel que décrit par Tite-Live au sujet de l'*inauguratio* de Numa. Cette pratique, à l'instar des *nuptiarum auspices*, tendait néanmoins à tomber fortement en désuétude à la fin de la République, voire, à disparaître[873]. Toutefois, il s'agit, de la part de Cicéron, plus d'une nuance rituelle que d'une contradiction véritable[874]. Son scepticisme railleur est sans doute fortement initié par la pensée grecque qui lui était, on le sait, bien familière[875].

Pontifex Maximus fut soumise à une élection par les comices tributes à partir de la *Lex Domitia* de 104 av. J.-C. (J. Linderski, « Cicero's Election to the Augurate », p. 191-192), puis la cooptation fut rétablie par Sylla pour être ensuite à nouveau remplacée par l'élection en vertu d'une *lex* proposée par T. Labienus en 63 av. J.-C., date de l'élection de J. César au grand pontificat (L. Ross-Taylor, *Politique et partis*, p. 180). Le principe de la cooptation était donc vraisemblablement particulièrement archaïque et l'on peut supposer que ce mode collégial était contemporain de la procédure de l'*interregnum*. Nous aurions ainsi une attestation de la haute antiquité de notre procédure.

[872] Cic., *Leg*., III, 43.

[873] Cic., *Diu*., II, 36, 76.

[874] Selon J. Linderski (« Roman Divination », p. 12-38), Cicéron déplore essentiellement la manipulation des auspices par les adversaires des *Optimates* en stigmatisant ainsi la superstition qu'il dénonce avec virulence dans ce traité.

[875] L'influence platonicienne était particulièrement marquée chez notre orateur (Cic., *Leg.* I, V-15). Nous renverrons sur ce point à l'article de S. Bernadete (« *De Legibus*, Plan and Intentions », p. 295-309) ainsi qu'à la thèse de C. Levy (*Cicero Academicus*) consacrée à la philosophie cicéronienne et à ses inspirations grecques qu'il adapte à la cuisine juridique romaine.

D. *Religio* et *superstitio.*

Cicéron est bien loin d'être le premier à remettre en cause la *superstitio* et nous pourrions peut-être voir en Polybe de Mégalopolis un estimable inspirateur de ce scepticisme vis-à-vis des mises en scène religieuses. Dans le sixième livre de ses *Histoires*, l'historien grec se penche, avec le regard de la philosophie politique platonicienne, sur la constitution « mixte » de Rome. On sait combien la théorie est chère à Cicéron qui en assure la fameuse postérité[876]. Polybe, lui, consacre un éclairant développement à la place des *res religiosae* dans la vie publique de l'*Vrbs*. L'historien mésestime toutefois, écrit P. Catalano[877], l'intrication fondamentale entre les fonctions religieuses et les magistratures. Dans cette présentation des institutions de Rome, la place des prêtres au sein des instances gouvernantes était quelque peu écartée. En effet, dans la lecture polybienne, les entités juridiques étaient constituées seulement du Sénat, des magistrats et de la multitude[878]. Plus encore, P. Catalano considère que l'importance fondamentale du sacré à Rome constituait une caractéristique si spécifiquement romaine que son ampleur ne pouvait qu'échapper à la pensée grecque. J. Scheid abonde dans cette lecture mais en la relativisant et en proposant d'autres lectures possibles[879]. En dépit de cette observation, il demeure que Polybe souligne avec insistance le rôle fondamental et presque fondateur de la religion romaine comme élément de cohésion de la multitude :

> *Μεγίστην δέ μοι δοκεῖ διαφορὰν ἔχειν τὸ Ῥωμαίων πολίτευμα πρὸς βέλτιον ἐν τῇ περὶ θεῶν διαλήψει. Καί μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὀνειδιζόμενον, τοῦτο συνέχειν τὰ Ῥωμαίων πράγματα, λέγω δὲ τὴν δεισιδαιμονίαν· ἐπὶ τοσοῦτον γὰρ ἐκτετραγῴδηται καὶ παρεισῆκται τοῦτο τὸ μέρος παρ᾽ αὐτοῖς εἴς τε τοὺς κατ᾽ ἰδίαν βίους καὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως ὥστε μὴ καταλιπεῖν ὑπερβολήν. Ὅ καὶ δόξειεν ἂν πολλοῖς εἶναι θαυμάσιον. Ἐμοί γε μὴν δοκοῦσι τοῦ πλήθους χάριν τοῦτο πεποιηκέναι. Εἰ μὲν γὰρ ἦν σοφῶν ἀνδρῶν πολίτευμα συναγαγεῖν, ἴσως οὐδὲν ἦν ἀναγκαῖος ὁ τοιοῦτος*

[876] Cic., *Rep.*, I, 46, 70 ; II, 1, 2-3 ; 16, 21 ; *Att.*, XII, 32. Cf. F. W. Walbank, « Polybius on the Roman constitution », note 5, p. 76 ; note 1, p. 85 ; P. Catalano, « Divisione del potere », p. 670 ; E. Asmis, « Cicero's Roman Constitution », p. 377-416.
[877] P. Catalano, « Divisione del potere », p. 667-677.
[878] Polyb., *Hist.*, III, 5 ; VI, 11-14.
[879] J. Scheid, « Prêtres et magistrats », p. 243-245.

τρόπος· ἐπεὶ δὲ πᾶν πλῆθός ἐστιν ἐλαφρὸν καὶ πλῆρες ἐπιθυμιῶν παρανόμων, ὀργῆς ἀλόγου, θυμοῦ βιαίου, λείπεται τοῖς ἀδήλοις φόβοις καὶ τῇ τοιαύτη τραγῳδίᾳ τὰ πλήθη συνέξειν.[880]

Ce passage constitue un parfait témoignage des convictions de Polybe en matière de religion où l'on devine aisément l'influence platonicienne[881]. La réflexion de l'historien, témoin éclairé de l'apogée de la République, se porte sur l'ensemble des *πολιτείαι* dans son sixième livre des *Histoires*. Pourtant, il semble saisir la place de la religion dans la collectivité sans la définir précisément par rapport à l'ensemble des institutions. Comme le souligne P. Catalano[882], Polybe expose d'ailleurs à plusieurs reprises ces schémas grecs[883], dans ce livre sur la « constitution mixte », à des fins démonstratives tout en procédant par comparaisons sous forme digressive. P. Catalano avance, de plus, l'effacement progressif des sacerdoces qui perdaient de leur autonomie par rapport à l'ensemble des institutions. Toutefois, l'époque à laquelle écrit Polybe était caractérisée par un recul du pouvoir religieux dans l'*Vrbs*. Il est notable, en outre, que ce tournant du IIe siècle connut un moindre recours à l'interrègne et à la dictature. Cette si nette tendance, contrairement à la première moitié du IVe siècle, est probablement liée au déclin de la *religio* archaïque face à la philosophie grecque[884], doublée d'une remise en cause de la légitimité symbolique de l'*auctoritas* des *patres* et des patriciens. Le jugement de Polybe et la faible place qu'il accorde à la prêtrise[885] semblent révéler cet amoindrissement bien conséquent sur le terrain institutionnel et social. Cependant, le passage cité précédemment témoigne, d'une part, de la place théorique de la *religio* dans les domaines privés et publics et, d'autre part, de l'importance de la crainte superstitieuse populaire dont se

---

[880] Polyb., *Hist.*, VI, 56, 6-11 : « Mais il me semble que la particularité la plus importante où se marque la supériorité de l'État romain réside dans les idées religieuses. Et je pense que Rome doit sa cohésion à cela même que l'on blâme chez les autres peuples, je veux dire la superstition ; cet ordre de questions est si dramatisé chez elle et y joue un rôle, dans la vie privée comme dans les affaires publiques, que rien ne saurait être plus fort. Beaucoup s'étonneront sans doute de cette constatation. Mais à mon avis, les Romains ont pensé à la masse du peuple en faisant cela. Il est vrai que, si l'on pouvait former une cité de sages, une telle solution ne s'imposerait sans doute en rien ; mais puisque la masse est toujours instable, pleine de désirs coupables, d'impulsions irrationnelles, de passions violentes, le seul moyen de contenir les masses réside dans la peur du mystère et dans cette sorte de recours au drame » [Trad. R. Weil].
[881] Polyb., *Hist.*, VI, 3 et VI, 6.
[882] P. Catalano, « Divisione del potere », p. 669-670.
[883] Polyb., *Hist.*, VI, 43-51.
[884] J. Bayet, *Religion*, p. 144-167.
[885] J. Scheid, « Prêtre et magistrat », p. 244-245.

détachait la *nobilitas*, du moins en posture. Il n'est guère difficile de concevoir, en effet, que le scepticisme de Polybe n'était nullement malvenu dans le très aristocratique « Cercle de Scipion ». L'emploi de *δεισιδαιμονία* laisse bien entendre le mépris de l'aristocrate envers la superstition populaire jugée comme un moyen de contrôle de la multitude par les *ἄριστοι*. Le qualificatif grec employé par Polybe pour désigner la *religio* signifie étymologiquement « crainte des démons »[886], mais il pourrait se traduire, dans le langage romain, par « crainte excessive des dieux » ou, encore, par ce qui correspondrait au terme latin *superstitio*. L'historien grec soulignerait, ainsi, l'extrême sacralité qui prend, non pas le sens de *religio*, mais celui de *superstitio*, crainte dénoncée à sa suite par Cicéron dans le traité *Sur la Divination*. Il demeure toutefois une distinction, délicate et d'importance, à définir entre la théorisation de Polybe et celle de Cicéron au sujet de la *superstitio*. Dans son traité consacré à l'art augural, notre orateur emploie le terme de la façon suivante :

> *Nam cum omnibus in rebus temeritas in adsentiendo errorque turpis est, tum in eo loco maxime, in quo iudicandum est, quantum auspiciis rebusque diuinis* ***religioni****que tribuamus ; est enim periculum ne aut neglectis iis inpia fraude aut susceptis anili* ***superstitione*** *obligemur.*[887]

La *superstitio* a ici un sens explicitement négatif et distinct de la *religio*. Le terme évoque, bien sûr, la superstition selon une acception proche de l'angoisse excessive[888] rejoignant le vocabulaire employé par Polybe dont les expressions caractérisant la superstition paraissent fort révélatrices de ce point de vue et ne manquent pas de faire songer au langage psychanalytique : il est question d'*ἐπιθυμία παρανόμα* – passions déréglées – d' *ὀργὴ ἀλόγος* – impulsions irraisonnées et de *θυμὸς βιαίος* – emportements violents. Les disciples de la pensée platonicienne et stoïcienne jugeaient sans indulgence ces expressions pulsionnelles de l'esprit humain. Ainsi, les passions estimées destructrices et relevant de l'inconscient collectif exprimaient les égarements de la raison. Dans les questions religieuses, qualifiées de *superstitiones*, les passions déréglées pouvaient trouver leur expression mais elles étaient nécessairement canalisées, selon Polybe, par les rites et les mises en scène religieuses. La forte

---

[886] J. Linderski accorde à cette notion grecque une signification connotée positivement (« Roman Divination », p. 18). Toutefois, il nous semble que dans le contexte de la description de Polybe la valeur de *δεισιδαιμονία* est à rapprocher nettement de celle de *superstitio*.

[887] Cic., *Diu.*, I, 7 : « En effet, la témérité dans l'assentiment ainsi que l'erreur sont toujours déshonorantes, mais elles le sont surtout quand il s'agit de juger la valeur à attribuer aux auspices, aux rites et à la religion. Et voici bien le danger : en les négligeant, nous encourons la responsabilité d'une forfaiture impie ; en les acceptant, celle d'une superstition de femme » [Trad. J. Kany-Turpin].

cohésion de la multitude à Rome tiendrait même par la force de cette superstitieuse croyance. La *superstitio* relèverait ainsi d'importantes angoisses inconscientes qui resteraient susceptibles de submerger la raison et plus encore la conscience. Il convient de préciser cette nuance élémentaire entre *religio* et *superstitio*.

La question de la réflexion métaphysique commune à Platon et aux Stoïciens[889] est, assurément, le fondement de cet apparent paradoxe dans les écrits de Polybe et de Cicéron. Nous pourrions retrouver une posture tout-à-fait analogue dans ce que l'on sait, par exemple, de la pensée de Xénophane de Colophon transmise par Clément d'Alexandrie[890]. Le fondateur de l'école d'Élée témoigne, à cet égard, d'un égal scepticisme serti d'une mordante ironie à l'encontre de la *δεισιδαιμονία*. Xénophane, suivi par Parménide, ne manque pas pour autant d'élaborer un principe théiste unique fondé sur la raison et sur la construction consciente du religieux. Il est aisé de relever dans la philosophie grecque cette *συνείδησις* propre autant à la pensée de Xénophon[891] qu'à celle de Platon[892]et opposée aux aveuglements suscités par les pulsions inconscientes : la critique est intemporelle. Nous ne manquons pas d'ailleurs de la retrouver dans la philosophie stoïcienne[893], qui ne fut pas, comme on le sait, sans exercer une forte prégnance chez les auteurs dont nous sommes tributaires pour connaître l'histoire de Rome[894]. Cicéron était de loin l'exemple le plus éloquent de ce lien[895]. Il suffit de citer,

---

[888] Cic., *Mur*., XII et XXVI.

[889] Il existe un lien entre les pensées des disciples de Zénon de Citium et de Platon. A. Jagu (*Relation du stoïcisme et du platonisme*) montre d'ailleurs la proximité des écrits de Platon et d'Épictète, mettant ainsi en lumière l'héritage platonicien dans la pensée du Portique. Précisons cependant que la logique métaphysique n'est pas l'apanage spécifique de cette tradition philosophique à laquelle appartenaient indéniablement Polybe et Cicéron qui nous sont plus proches. Les critiques de ces dérangeants adversaires de Platon qu'étaient les Cyniques, par exemple, ne manquent guère de lyrisme à cet égard. Songeons à ce titre aux railleries d'Antisthène, disciple de Socrate, lors de son initiation aux mystères orphiques : alors que le prêtre lui promettait une foule de bienfaits dans l'Hadès, le philosophe lui demanda ce qui le retenait donc en ce monde (Diog. Laërc., VI, 4).

[890] Xénophane de Colophon ironise ainsi, dans un fameux passage cité par Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VI, 109) : « Cependant, si les bœufs, les chevaux et les lions avaient aussi des mains, et si, avec ces mains ils pouvaient dessiner, et accomplir les œuvres propres aux hommes, les chevaux dessineraient des dieux chevalins, et les bœufs donneraient aux dieux des formes bovines : chacun dessinerait pour son dieu l'apparence imitant la démarche et le corps de chacun » [Trad. J.-P. Dumont].

[891] Xenoph., *Mem.*, I, 4.

[892] Plat., *Tim.*, 29b-30b ; *Rep*. 331a.

[893] D. Sedley, « Origines stoïciennes », p. 461-487.

[894] Denys d'Halicarnasse (*Thuc.*, VIII, 3) emploie justement le verbe *σύνοιδα* dont dérive le nom de *συνείδησις* pour qualifier la faculté de conscience propre à l'homme. Nous renverrons sur cette notion à l'étude d'E. Marietta (« Conscience in Greek Stoicism », p. 176-187) consacrée à la réflexion des

justement, le *De diuinatione* dans lequel il suit le stoïcisme de Chrysippe, auteur d'un traité consacré au même sujet[896]. Il en va de même pour Posidonius d'Apamée dont Cicéron fut le fidèle disciple. Ces philosophes n'étaient pas moins différents, à en croire Aristote[897], des Pythagoriciens, qui développèrent une bien fameuse symbolique des nombres et, différence notable avec les Cyniques, une mystique sectaire relativement proche du rapport au sacré qu'entretenaient les Romains en leurs institutions. Une telle métaphysique ne pouvait qu'aisément s'accorder avec une tradition archaïque propre à Rome. En revanche, celle-ci dut inévitablement souffrir d'une vive contestation dès l'entrée dans les cercles aristocratiques romains des philosophies grecques, principalement à partir du IIe siècle avant notre ère. En somme, comme l'écrit P. Veyne[898], pour Platon comme pour ses héritiers, le gouvernement idéal devait s'assurer d'un « contrôle des consciences » tout en établissant comme valeur essentielle « la moralité personnelle non moins que sur le zèle civique, car tout citoyen est un homme public ». Il n'est guère difficile de concevoir l'instrument politique aux mains de l'aristocratie patricienne constitué par la *religio* et plus encore par la *δεισιδαιμονία* associée par Polybe à l'« inconscience » collective.

Le mot *superstitio*, en lui-même, n'est pas sans équivoque puisqu'il est employé, en langage juridique romain, dans le sens de « témoin », de « présent » impliquant ainsi une réalité dont il est possible de témoigner comme le rapporte Festus[899]. La définition de *superstitio*, de même que son étymologie, a suscité une importante littérature[900]. E. Benveniste conclut, pour sa part, que le *superstitiosus* était celui qui témoignait plus que ce qui était visible rationnellement au même titre que le « voyant », disait le linguiste, « voit au-delà de la

---

Stoïciens sur la conscience nécessaire à l'homme pour être loyal à la Divinité. On la retrouve plus précisément dans les écrits de Philon d'Alexandrie (*Quis Serem Diuinarum Heres*, VII). Cf. E. Marietta, « Conscience in Greek Stoicism », p. 180-181.

[895] Cl. Moatti, « Tradition et raison », p. 385-430.

[896] Cic., *Diu.*, I, 6.

[897] Arist., *Metaph.*, I, 5.

[898] P. Veyne, « Critique d'une systématisation », p. 23.

[899] Festus (p. 394 L), à propos de l'adjectif *superstes*, nous dit qu'il s'agit d'une façon de désigner des « témoins présents » (*testes praesentes*). Dans le même sens, A. Ernout et A. Meillet rappellent ce signifiant de *superstes* (*Dictionnaire étymologique*, p. 653-654) dont semble pourtant, paradoxalement, dériver le mot *superstitio* opposé à la notion de *religio*.

[900] E. Benveniste en dresse un état de la question (*Vocabulaire*, II, p. 271-275). Cf. également : B. Bakhouche, « Réflexions sur le *De diuinatione* », note 48, p. 8.

vue ordinaire » puisqu'il est « doué de la seconde vue »[901]. Il s'agit ainsi, lorsqu'on évoque la *superstitio*, d'un usage manifeste de pratiques divinatoires privées et non publiques puisque contraires aux règles de l'*augurium* officiel. Cette notion proche de la magie est jugée infantile par Cicéron ; il la condamne moralement et la considère en définitive comme un ensemble de « croyances religieuses méprisables », sorte de perversion de la *religio*. Le schéma étymologique proposé par E. Benveniste est toutefois contesté par B. Bakhouche[902] qui part d'une proposition étymologique donnée par Cicéron :

> *Nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati, quod nomen patuit postea latius.*[903]

L'étymologie de *superstitio*[904] proviendrait donc du verbe *stare* comme en témoigne le sens employé par Lucrèce dans un passage cité par Servius[905]. Il n'est pas lieu pour nous de nous aventurer sur cette intéressante interrogation étymologique ; l'élément fondamental est la distinction essentielle sur laquelle s'accordent les auteurs anciens et modernes entre la *superstitio* et la *religio* dans l'esprit romain. Cicéron tente d'ailleurs de précisément la définir dans son traité métaphysique, *Sur la Nature des dieux*, ainsi que dans son traité, *De la Divination.* C'est dans ce dernier ouvrage qu'il rappelle de façon explicite la distinction fondamentale en concluant ainsi :

> *Nec uero (id enim diligenter intelligi uolo) superstitione tollenda religio tollitur.*[906]

Autant la *religio* s'apparentait à une réflexion métaphysique rationnalisée portant sur une *cognitio naturae* d'inspiration stoïcienne, autant la *superstitio* était un ensemble de pratiques méprisables de devins orientaux et autres Chaldéens à bannir formellement pour un esprit rationnel[907].

---

[901] E. Benveniste, *Vocabulaire*, II, p. 278-279.
[902] B. Bakhouche, « Réflexions sur le *De diuinatione* », p. 7-8.
[903] Cic., *Nat. Deo.*, II, 28, 72 : « En effet, ceux qui, pendant des journées entières, faisaient des prières et des sacrifices pour que leurs enfants leur survivent (*superstites*), ont été appelés superstitieux (*superstitiosi*) et le mot a pris ensuite une signification plus large » [Trad. C. Auvray-Assayas].
[904] R. Maltby, *Lexicon*, p. 594.
[905] Serv., *Ad Aen.*, VIII, 187.
[906] Cic., *Diu.*, II, 148.
[907] Cic., *Diu.*, II, 149.

La *religio* présente, en revanche, un sens et une étymologie plus complexes que la *superstitio* [908] et il convient, nous semble-t-il, d'y consacrer ici un court exposé.

En premier lieu, l'étymologie de *religio*[909] était fort discutée au moins depuis l'époque de Varron[910]. J. Bayet se range à la définition suivant laquelle *religio* signifierait le lien mutuel entre l'activité humaine et les dieux[911]. Les obligations juridiques réciproques, désignées par la notion de serment[912] (*fides*) fondateur du *ius*[913], dériveraient de ce concept relevant de la « foi religieuse »[914]. Nous retrouvons bien là cette fonction rituelle auspiciale inaugurant l'action du *rex* ou du magistrat sous l'arbitrage de l'augure et prenant les dieux à témoin. Le terme *religio*, à l'instar de *sacer*, est connoté d'une nette ambiguïté[915], voire d'une ambivalence qui est sans doute la raison de cette difficulté à en saisir le sens. E. Benveniste[916] consacre un important développement à cette question. Le terme *religio* appartenait évidemment à la langue augurale et on le retrouve employé dans un vers de L. Accius, extrait de sa tragédie *Astyanax*, cité par le grammairien tardif, Nonius Marcellus[917]. Il désignerait, selon E. Benveniste, un « scrupule religieux relatif aux *omina* ». La question est d'importance concernant l'interrègne puisque l'on retrouve, à maintes reprises, l'invocation de scrupules religieux comme motif de retour

---

[908] Aulu-Gelle (*N.A.*, IV, 9, 11) reprenant les définitions données par Cicéron et partant d'un vers cité par Nigidius Figulus, auteur de *Commentarii grammatici* perdus, nuance cette définition en soulignant une différence fondamentale entre les adjectifs *religens* et *religiosus*. Le premier terme possède une connotation positive et le second, connoté négativement, se rapprocherait ainsi de la notion de *superstitio*. La question demeure complexe et la bibliographie particulièrement abondante. Nous renverrons pour l'essentiel sur cette question à l'exposé d'I. Ronca (« *Religio* and *superstitio* », p. 43-60).

[909] R. Maltby, *Lexicon*, p. 522-523.

[910] Cicéron (*Nat. Deo*., II, 28) défend l'idée que *religio* trouvait son origine dans le verbe *relegere* (*Cf. infra*). La définition et l'origine de *religio* était déjà sujette à discussion chez les Anciens puisque d'autres auteurs comme Lactance (*Inst*., IV, 28, 2) et Servius (*Aen.*, VIII, 349) le font dériver du verbe *religare*.

[911] J. Bayet, *Religion*, p. 58-59.

[912] J. Hellegouarc'h, *Vocabulaire*, p. 24-28.

[913] A. Ernout et A. Meillet (*Dictionnaire étymologique*, p. 329-330) notent que le terme *ius* devait signifier primitivement une « formule religieuse ayant force de loi » et était associé à la notion de serment. Dans le même sens, E. Benveniste (*Vocabulaire*, II, p. 111-122) souligne le rôle dans la pratique juridictionnelle du serment qu'engageait une *fides* employée initialement dans le langage interpersonnel (*Vocabulaire*, I, p. 115-121).

[914] J. Bayet, *Religion*, p. 141-142.

[915] J. Bayet, *Religion*, p. 128.

[916] E. Benveniste, *Vocabulaire*, II, p. 267-272.

[917] Non., CCCLVII, 6.

des auspices aux *patres*[918]. En outre, E. Benveniste admet, sans considérer une quelconque ambiguïté, que l'usage de *religio* était à accorder avec la définition donnée par Cicéron[919] ; il faudrait donc rattacher le terme à *legere* et nullement à *ligare*[920]. Le linguiste se fonde sur un passage relativement précis et éclairant du traité cicéronien :

> *Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo ut elegantes ex eligendo, ex diligendo diligentes. His enim in uerbis omnibus inest uis legendi eadem quae in religioso.*[921]

L'adverbe *diligenter* peut prendre ici le sens de « scrupuleusement / consciencieusement » et renvoie à la minutieuse exactitude, presque compulsive, des rituels religieux dont la prise d'auspices est un exemple des plus éloquents. La moindre négligence aurait fait naître le sentiment d'angoisse. Fort curieusement, nous ne sommes pas loin du sens de *superstitio* que nous avons vu précédemment. L'emploi du verbe *relegere*, quant à lui, est, nous semble-t-il, à rapprocher de la notion du rituel qui rappelle de façon régulière et systématique l'intervention divine à l'échelle collective : à chaque rituel, on rassemble la multitude autour du divin. En outre, on retrouve également le verbe *legere* employé pour désigner la *lectio* en tant qu'élection. Le lien entre le droit et la religion est ainsi nettement apparent. Th. Mommsen explique d'ailleurs la signification de la *legum dictio*[922] du rituel de l'*auspicatio*[923], qui consistait, pour l'augure, à annoncer de manière formulaire les *auguria* attendus : *auspicia impetratiua* ou *oblatiua*. La formule *legum dictio*, avant d'être juridique, présente une connotation religieuse manifeste puisqu'elle se présentait comme un pacte[924] entre l'humain et le divin comme le rappelait Servius dans ce passage du commentaire de l'*Énéide* de Virgile :

---

[918] Ce fut le cas, par exemple, lors de l'interrègne de 389 av. J.-C. (Liv., VI, 1, 8) ou encore lors de l'interrègne provoqué par le vice de procédure invoqué par T. Sempronius Gracchus cité précédemment.
[919] Cic., *Nat. Deo.*, II, 4, 10.
[920] E. Benveniste, *Vocabulaire*, II, p. 270-271.
[921] Cic., *Nat. Deo.*, II, 28 : « Mais ceux qui examinaient avec soin tout ce qui se rapport au culte des dieux et, pour ainsi dire, le passaient en revue (*relegere*) ont été appelés religieux (*religiosi*), du verbe *relegere*, tout comme élégants vient du verbe choisir (*eligere*), diligents du verbe *diligere* (prendre soin), intelligent de *intellegere* (comprendre). On retrouve dans tous ces mots le même sens de *legere* (choisir) que dans religieux » [Trad. C. Auvray-Assayas].
[922] Th. Mommsen, *Droit public*, I, note 1, p. 88 ; J. Linderski, « Watching the Birds », p. 334.
[923] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 88-91.
[924] A. Bouché-Leclercq, *Divination*, IV, p. 184.

Legum dictio est cum certa nuncupatione uerborum dicitur quali condicione augurium peracturus sit.[925]

Le verbe *legere* appartient également, comme on le sait, au vocabulaire juridique puisque Cicéron l'emploie, par exemple, dans les *Philippiques* au sujet des *iudices*[926]. De plus, les dérivés du verbe *legere* tels que *lectio*, signifiant « lecture d'une liste », soulignent la fonction juridique et honorifique. Tite-Live évoque d'ailleurs la *lectio senatus* à propos de l'établissement de la liste des sénateurs[927] ou encore la *lectio* du *princeps senatus*[928]. Le rapprochement n'est évidemment pas fortuit. En effet, A. Ernout et A. Meillet[929] voient, dans le mot *lex*, la notion de contrat, de pacte, rassemblant un collectif dérivant du verbe *legere* puisque ce contrat, comme toute loi votée sous proposition d'un consul, était lu devant une *contio* convoquée à cet effet. Notons cependant que pour Th. Mommsen[930], mû par une lecture purement juridique, il ne fait nul doute, que le mot *lex* est à rapprocher du verbe *legare* signifiant « donner mandat ». Cette étymologie, comme nous pouvons le constater, est clairement discutable si l'on tient compte de l'origine religieuse de la formule juridique. L'exemple des *carmina* archaïques, dans lesquels chaque terme a sa place scrupuleusement consacrée, nous paraît appuyer l'étymologie liant *religio* à *lex / lectio*. Ch. Guittard, dans un article consacré aux formules de prières latines archaïques, souligne d'ailleurs la fonction de ces « formules dont on ne peut modifier aucun terme sans en dénaturer le sens ; toute modification constituant une faute qui entraîne la nullité de l'acte ; en même temps, l'orant, dans son dialogue avec les dieux, est soumis à des exigences de clarté et de parfaite compréhension »[931]. En outre, Ch. Guittard[932] rappelle ces deux caractères propres tant à la langue religieuse qu'à la langue juridique : l'archaïsme et le conservatisme. Chaque terme est fondamental pour la parole initiant l'acte juridique et religieux. Plusieurs aspects en sont d'ailleurs notables comme la répétition de l'antécédent dans la proposition relative

[925] Serv., *Ad Aen*., III, 89. Cf. J. Linderski, « Watching the Birds », p. 330-340.
[926] Cic., *Phil*., V, 5-6.
[927] Liv., XXVII, 11, 9.
[928] Liv., XXVII, 11, 9.
[929] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, p. 350.
[930] Th. Mommsen, *Droit public*, VI, note 2, p. 351.
[931] Ch. Guittard, « Notion d'archaïsme », p. 155.
[932] Ch., Guittard, *Carmen*, p. 54.

caractéristique des formules religieuses présentes dans les *carmina*[933]. On trouve plusieurs exemples dans la grande prière catonnienne à Mars[934] ou dans les Actes des frères Arvales[935] étudiés sur le plan linguistique par Ch. Guittard. À ce titre, la *lectio* de l'augure semble correspondre à cette construction formulaire caractéristique du langage religieux et juridique que l'on retrouve d'ailleurs dans les formules de la Loi des XII Tables[936]. Si le lien entre la pratique de l'*augurium* et l'augurant paraît bien clairement établi, ne serait-ce que par la forme rituelle de l'acte juridique, il nous semble que l'expression même de la *lectio* de la prière joue un rôle dans la structuration formulaire du droit. Dans le *ritus*, l'étroite relation entre religion et droit archaïque témoigne également de cette fonction de rassemblement du collectif autour de la *religio* d'abord puis du *ius* qui en dérive. De la même façon, les charges archaïques étaient plus marquées par la sacralité qu'à l'époque tardive dont Cicéron témoigne des usages. On peut songer sans peine au *rex*, titulaire des fonctions sacerdotales, dont les charges furent séparées entre différentes hautes prêtrises dès la chute des Tarquins. Concernant l'oralité et la technicité formulaire de la *legum dictio*, il serait concevable que la loi de l'époque archaïque ait été lue à haute voix par le *rex*, par l'entremise éventuellement d'un *praeco*. L'association se fait bien aisément : l'oralité de la loi s'explique par la lecture nécessaire par celui qui en est l'auteur (*auctor*) à destination de ceux qui en sont l'objet et les témoins (*superstes*) de la même façon que l'officiant récitant une prière s'en approprie le bénéfice pour le transmettre au groupe. La sacralité archaïque du droit se retrouve bien dans les attributs du *rex* indo-européen[937] : on peut sans peine songer à la fonction du *rex nemorensis*[938] ou encore du *rex*

---

[933] Ch. Guittard, *Carmen*, p. 54-59.
[934] Cat., *Agr.*, CXLI, 4.
[935] *C.I.L.*, VI, 2064.
[936] Ch. Guittard, *Carmen*, p. 55.
[937] E. Benveniste, *Vocabulaire*, II, p. 15.
[938] La fonction de ce prêtre-roi passionne depuis plus d'un siècle l'anthropologie et l'histoire des religions. Le roi du bois de Némi, où se trouvait le sanctuaire d'Aricie, était associé au culte fort ancien de Diane et soumis à un rituel particulièrement mystérieux et violent sur lequel Ovide (*Fast.*, III, 267-272) et Suétone (*Calig.*, XXXV, 3) nous renseignent. Le titulaire de cette prêtrise acquise par la violence se voyait condamné à vivre sous la constante menace d'être défié en combat par un prétendant quelconque. Celui-ci, après avoir brisé un rameau sur un arbre du bois sacré de Némi, était élevé à la condition de prêtre-roi à son tour (J. Bayet, *Religion*, p. 98-99). La signification, sur le plan des représentations collectives, de ce rite d'intronisation archaïque semble difficile à cerner si l'on n'accorde pas sa part à l'analyse de la symbolique du pouvoir. Il semblerait que l'élévation à la Royauté par la vigueur physique prouvée par le combat victorieux ait été associée, dans les mentalités romaines, à la capacité à procréer. Le culte de Diane d'Aricie était entretenu par les femmes romaines

sacrorum[939], autant de fonctions archaïques qui intéressèrent les anthropologues depuis le siècle dernier[940]. Nous pourrions suggérer ce parallèle des signifiants puisque, comme nous

---

soucieuses d'enfanter. G. Dumézil évoque les ex-voto représentant des organes masculins et féminins ne laissant guère de doutes au sujet de la fonction de ce culte primitif (*Religion*, p. 409-411). Les anthropologues accordent aux symboles présentés dans l'ensemble des rituels une signification relativement claire : l'arbre et la Royauté sacrée (C. Russel, « Kingship Symbol ») auraient une signification phallique associée à la capacité procréatrice et donc au pouvoir. La lecture qu'offrent les psychanalystes abonde en ce sens et les mythes archaïques ne sont pas, nous semble-t-il, sans suggérer une telle lecture. C. G. Jung (*Symboles*, p. 366-375) a recensé et analysé plusieurs mythes gréco-latins qui accordaient ce même signifiant à l'arbre renvoyant au phallus. Le psychanalyste considère qu'il s'agissait d'un symbole de pouvoir et de libido associé à la procréation. La théorie sur la lecture symbolique que nous suivons est celle initialement établie par S. Freud et reprise par J. Lacan. Nous renverrons pour résumer cette démonstration à l'article de J. Laplanche et de J.-B. Pontalis (*Psychanalyse*, p. 311-312). Concernant les thèses psychanalytiques de cette lecture symbolique du signifiant phallique comme représentation inconsciente du pouvoir, on peut consulter l'ouvrage récent d'E. Godart et J.-P. Bénard (*Aggiornamento*, p. 235-244) et plus spécifiquement concernant les thèses lacaniennes à l'article de J.-F. Sauverzac (« Origines anthropologiques », p. 223-237).

[939] Sur cette question nous renverrons à l'article de F. Blaive (« *Rex sacrorum* », p. 125-154) dans lequel est dressé un état des connaissances concernant la fonction religieuse du *rex* pour la période républicaine.

[940] En premier lieu, l'anthropologue et classiciste, traducteur d'Ovide, Sir J. G. Frazer, assisté de l'historien des religions sémitiques W. Robertson Smith, publie à la fin du XIXe siècle un ouvrage fondateur en anthropologie dans lequel il recense l'ensemble des mythes universels en douze volumes (*The Golden Bough – Le Rameau d'or*), qui sert de fondement essentiel à S. Freud lorsqu'il écrit *Totem et Tabou*. Le spécialiste de la religion romaine W. Warde Fowler (« Frazer's Golden Bough », p. 48-52) considère rapidement comme recevables certaines hypothèses émises par l'anthropologue comme celles examinant la fonction du *rex sacrorum*. J. G. Frazer émet l'hypothèse que le *rex sacrorum* en sacrifiant sur le *comitium*, déclenchant ainsi le *regifugium*, commémorait plus que la fuite de Tarquin *ex urbis*. J. G. Frazer voit dans ce rituel archaïque la commémoration du meurtre d'un roi-prêtre déclenchant un interrègne sacral de cinq jours. Le *regifugium* serait ainsi une célébration annuelle de cette mise à mort, suivie immédiatement de cette suspension du temps de cinq jours avant la mise en place de sa succession. Sir J. G. Frazer fait l'objet de nombreuses critiques dès les premières publications de ses travaux. L'une des premières réfutations est établie dès 1906 par J. E. Harrison (« Frazer's Early History of the Kingship »). L'anthropologue et classiciste a également une influence sur G. Dumézil, qui le cite (*Religion*, p. 410) au sujet du *rex nemorensis*. Le spécialiste des mythes indo-européens publie d'ailleurs deux ouvrages – *Ouranos-Varuna*, en 1934, et *Flamen-Brahman*, en 1935 – reprenant la grille de lecture comparatiste (D. Dubuisson, *Mythologies*, p. 38-46). G. Dumézil rend même un vibrant hommage au fort contesté père de l'anthropologie dans un article consacré à la parution des deux derniers volumes du *Rameau d'Or* (*Revue d'Histoire des Religions*, n°CXIX, 1939, p. 248). Du côté des juristes, A. Magdelain dans son article consacré au *regifugium* (« Cinq jours épagomènes », note 1, p. 221) retient l'association faite par J. G. Frazer dont E. T. Merril s'inspira concernant les théories sur la Royauté archaïque et le *regifugium* (« *regifugium* », p. 20-39). Nous retiendrons pour notre part également cette lecture autour de la symbolique du pouvoir religieux qui pourrait, peut-être, mieux éclairer la signification des cinq jours et leur association à l'interrègne et à la Royauté archaïque. J. G. Frazer voit de son vivant nombre de ses thèses contestées – « facile butin » écrit à ce sujet G. Dumézil – de même que les théories évolutionnistes propres à la culture victorienne de son temps. Il nous semble ainsi utile de replacer les critiques scientifiques dans le cadre historiographique qui est le leur, de la même façon que l'on peut utiliser les travaux de Th. Mommsen sans être pour autant gagné par le nationalisme allemand de la fin du XIXe siècle. Nous retrouverons un résumé des vues qui étaient toutefois reprochées à J. G. Frazer dans les notes critiques posthumes de L. Wittgenstein (« Remarques sur le "Le Rameau

l'avons vu, la *lex* possède effectivement cette connotation religieuse archaïque. Ce qui ne demeure qu'une hypothèse pourrait peut-être se voir conforter par l'étymologie et ce que l'on sait de l'historicité des institutions archaïques. D'une part, l'étymologie dressée par A. Ernout et A. Meillet[941] indique bien que, primitivement, le terme *lex* signifiait la loi religieuse dont on trouve des traces chez Tite-Live[942]. D'autre part, nous pourrions en retrouver des réminiscences dans la sacralité des *leges regiae*[943] qui souligne bien le schéma fondamental, nous semble-t-il, de construction du droit romain, à savoir que le sacré précède le juridique autour du fondement de la *religio*. La définition bien fameuse qu'en donne Festus est la suivante :

> *Religiosus est non modo deorum sanctitatem magni aestimans sed etiam officiosus aduersus homines ; dies autem religiosi, quibus nisi quod necesse est, nefas habetur facere, quales sunt sex et triginta atri qui appellantur, et alliensis, atque ii, quibus mundus patet. Esse Gallus Aelius, quod homini ita facere non liceat, ut, si id faciat, contra deorum uoluntatem uideantur facere. Quo in genere sunt haec : in aedem Bonae deae uirum introire ; aduersus auspicia legem ad populum ferre, die nefasto apud praetorem legem agere.*[944]

Le terme *religiosus* est ici clairement utilisé dans un sens relatif à la fois aux dieux et aux hommes (*officiosus aduersus homines*). Le terme *officiosus* est employé par Cicéron dans le sens de « conforme au devoir »[945]. L'adjectif possédant une connotation morale particulièrement marquée dérive, selon A. Ernout et A. Meillet, du terme juridique initial *officium* signifiant « travail, exécution d'une tâche, ou tâche à exécuter ». Le mot est donc rattaché autant à un sens fonctionnel associé à la prêtrise ou à la magistrature[946] qu'au sens

---

d'or" de Frazer », p. 35-42). Le philosophe rejette fermement l'interprétation psychologique en sciences humaines et sociales à laquelle invite l'anthropologue. Retenons toutefois que certains historiens qui lui sont contemporains lui accordent un certain crédit. Citons entre autres l'historien des religions Fr. Cumont avec lequel l'anthropologue britannique entretient une correspondance scientifique soutenue (C. Bonnet, « Histoire des religions », p. 553-575). En outre, l'anthropologie récente (L. de Heusch, « Sacred Kingship », p. 213-232) semble reconsidérer les observations du Britannique, notamment au sujet de ce régicide ritualisé dans différentes sociétés, donnant ainsi raison aux hypothèses de ce « père fondateur » de l'anthropologie qui tend depuis les dernières années à être relativement réhabilité après un « assez long purgatoire », selon l'expression de L. Scubla (« Roi sacré, victime sacrificielle », p. 197-221). Partant de ces schémas de construction socio-religieuse des Royautés et de certaines « intuitions » de J. G. Frazer, il nous semble que l'outil offert par l'anthropologie religieuse pourrait être utile pour la perspective qui est la nôtre.

[941] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, p. 353.

[942] Liv., XXII, 10, 4.

[943] Z. Bujuklic, « *Leges regiae* », p. 89-142.

[944] Fest., p. 278 L.

[945] Cic., *Off.*, I, 3, 8 ; *Tusc.*, III, 70.

[946] Cic., *Att.*, XVI, 14, 3.

moral ou éthique. On peut s'interroger sur le rapport construit sur le plan des mentalités entre ces trois sens du devoir dans un système institutionnel liant si étroitement la religion, la magistrature et la morale. D'autre part, le terme *sacer* – on le sait – est une notion plus délicate encore à définir. Cet examen pourrait toutefois nous conduire à mieux saisir le lien entre religieux et juridique du point de vue des représentations collectives.

Les deux conceptions anciennes de *religio* et de *sacer* appartenaient, avec celle de *sanctus*, aux *res diuini iuris*, fondement du droit romain dont les pontifes étaient les gardiens depuis, sans doute, les premiers temps de la Cité. La tripartition entre les *res sacrae*, les *res sanctae* et les *res religiosae* fut systématisée par G. Dumézil[947], qui y voyait une manifestation institutionnalisée de l'idéologie indo-européenne trifonctionnelle[948]. G. Dumézil prend pour fondement théorique le passage du juriste C. Aelius Gallus cité par Festus à propos du terme *Religiosus*. Celui-ci rappelait cette distinction entre les trois notions :

> *Inter sacrum autem et sanctum et religiosum differentias bellissime refert : sacrum aedificium, consecratum deo ; sanctum murum, qui sit circa oppidum ; religiosum sepulcrum, ubi mortuus sepultus aut humatus sit, satis constare ait.*[949]

La lecture de G. Dumézil, bien que retenue par la plupart des historiens[950], est contestée par M. de Souza. Celui-ci reprend, dans un travail récent[951], les sources, de manière systématique[952]. Il émet l'hypothèse que le binôme prééminent *sacer-religiosus* était la conception initiale des *res diuini iuris* à laquelle s'adjoignit plus tardivement la notion de *sanctus*. Cette dernière définition proposée par Gaius[953] relevait, selon le juriste, du domaine profane par opposition au domaine des dieux. Il appartenait aux pontifes et aux augures de définir ce qui était religieux et conforme à la volonté divine, canalisant ainsi la collectivité par des rites qui reproduisaient fidèlement une représentation d'un acte fondateur et mythique. Ils étaient également les gardiens de l'écriture dans une société considérablement marquée par l'oralité. Il existait ainsi, du point de vue des mentalités, un signifiant et un signifié à travers l'acte religieux et juridique dont la clef de voûte étaient les collèges religieux. Ces vieilles

---

[947] G. Dumézil, *Religion*, p. 143-144.
[948] G. Dumézil, *Jupiter Mars Quirinus IV*, p. 170-176.
[949] Fest., p. 348-350 L.
[950] M. de Souza, *Tripartition*, p.74.
[951] M. de Souza, *Tripartition*, p. 13-35. L'auteur dresse un état de la question exhaustif autour de la théorie d'une tripartition des catégories de droit divin.
[952] M. de Souza, *Tripartition*, p. 39-77.

institutions, sans doute même antérieures à la « période historique » de Th. Mommsen, étaient l'instrument par excellence des patriciens. Ces derniers, comme le rappelle E. Cizek[954], imposèrent leur propre mentalité à l'ensemble du *populus* jusqu'à ce que leur place sociale dominante se désagrégeât à la fin de la République. L'interrègne, nous semble-t-il, fut un témoin procédurier. Ces descendants des mythiques premiers *patres* conditionnèrent, au fil des siècles, la collectivité : l'exemple du rapport au sacré et de son utilisation politique est suffisamment éclairant. L'étude du phénomène religieux romain à travers ses rites archaïques présente une richesse symbolique qui invite à une analyse sur le plan de la psychologie sociale avec les outils propres à cette discipline, comme le rappellent J. Bayet[955] et, à sa suite, G. Dumézil[956]. L'historien, décrivant les pratiques romaines, s'interroge ainsi : « La vie religieuse des particuliers et de l'État relèvera-t-elle de la psychiatrie ? » ; l'historien des religions, bien qu'ironisant, n'infirme pas l'éventualité, bien au contraire, et c'est ce qui peut inspirer, nous semble-t-il, une voie pour examiner la question du rapport au sacré et aux *patres* par le biais de la psychologie des profondeurs.

Un tel regard porté sur le phénomène religieux sur le plan des représentations mentales pourrait peut-être éclairer quelque peu la question de l'origine du *ius* pour la période archaïque, d'autant que plusieurs éléments, que nous allons tâcher d'exposer, pourraient mieux représenter la société romaine archaïque dans son ensemble. Il paraîtrait ainsi concevable d'exposer ce que l'on sait des rites archaïques qui survécurent au passage de l'oralité à l'écriture. Nous songeons, par exemple, aux *Lupercalia* ou encore au culte de Diane d'Aricie, lié au *rex nemorensis*. De tels rituels archaïques, à travers les mythes signifiés et les symboles présents dans les cérémoniaux, conservent sans doute une infime part d'historicité sur laquelle il serait, nous semble-t-il, propice de nous pencher. Car c'est bien à cette époque archaïque et extrêmement distincte des siècles où écrivent Polybe ou Cicéron que les premières règles juridico-religieuses s'élaborèrent. On sait fort bien leur longévité. Nous tenterons donc, à présent, d'aborder ces questions sous la forme, nous insistons, d'une simple hypothèse de lecture éclairée par des instruments dont l'anthropologie et l'ethnologie, de même que

---

[953] Gai., *Inst.*, II, 3 et 8 ; *Dig.*, I, 8, 1.
[954] E. Cizek, *Mentalités et institutions*, p. 17-26.
[955] J. Bayet, *Religion*, p. 11.
[956] G. Dumézil, *Religion*, p. 132.

l'histoire anthropologique grecque, ne manquent pas de se servir, à savoir : l'interrogation de la psyché collective.

Au terme de cet examen, nous avons relevé que les *auspicia* relevaient du domaine de la religion romaine et que leur étroite association aux premières formes du pouvoir souverain. Les causes invoquées pour recourir à l'*interregnum* étaient du domaine du *ius auspiciorum* mais aussi des *sacra* dont les garants étaient les pontifes, premiers tenants du droit.

III. *SACER*

L'objectif de cette partie est d'examiner le concept de *sacer* en lien avec les *auspicia*. La prise d'auspices permettait de rendre une décision conforme ou non conforme avec la volonté des dieux. Les solutions de l'*auspicatio* – *fas* / *nefas* – correspondent à ce que l'on peut considérer comme l'ambivalence du concept romain de *sacer* comportant sur le plan sémantique et symbolique deux aspects opposés : négatif et positif. L'examen de ce concept nous paraît significatif pour comprendre, non seulement la représentation mentale du sacré à Rome, mais, également, la construction du pouvoir souverain sacré archaïque. À cette fin, nous aborderons la question en employant une approche socio-anthropologique et psychologique. L'usage de ce type d'approche étant l'objet de certaines critiques, il nous paraît nécessaire, dans cette partie, de justifier de manière approfondie l'usage de certaines disciplines des sciences humaines qui n'ont pas toujours la faveur des études relatives à l'histoire de Rome. Nous examinerons, enfin, le principe d'ambivalence du sacré à la lumière des représentations mythiques romaines archaïques et des structures de la royauté sacrée.

Lorsque Tite-Live fait le récit de l'interrègne de 216 av. J.-C.[957], il emploie l'expression *sacer*[958] pour qualifier les *auspicia* dont étaient investis les *patres*. L'inauguration des magistrats par les auspices pourrait ainsi être apparentée aux rites initiatiques et aux *Res sacrae*[959] comme le laissait entendre le discours attribué à Appius Claudius Caecus lors de l'accession des Plébéiens au consulat et aux auspices suprêmes. La notion même de *sacer*, jointe à son dérivé *sanctus*, n'est pas sans évoquer le rituel d'*inauguratio*. La sacralisation de l'espace et des murs était l'office des augures puisque le rite reposait sur les *auspicia*.

---

[957] J. Jahn, *Interregnum*, p. 119-124 ; M. Gusso, « Fabio Massimo », p. 306-309.

[958] Liv., XXII, 34, 9, 1 : *Id foedus inter omnes nobiles ictum nec finem ante belli habituros quam consulem uere plebeium, id est, hominem nouum fecissent ; nam plebeios nobiles iam eisdem* ***initiatos*** *esse* ***sacris*** *et contemnere plebem, ex quo contemni patribus desierint, coepisse.*

[959] Le terme *initium* renvoie aux cérémonies à Mystères mentionnés par Varron (*Rust*., III, 1, 5) et Cicéron (*Leg*, II, 36). On peut retrouver le même usage chez Quinte-Curce (V, 9, 4).

Le rituel d'*inauguratio* était attribué, on le sait, aux Étrusques[960]. On ne peut manquer de se demander si le terme *sacer* ne posséderait pas une origine étrusque puisqu'il ne semble pas avoir de racine indo-européenne[961]. On retrouve, en effet, une forme comparable en ombrien (*sakre*) et en étrusque comme le suggèrent les termes *sacni*[962], *sacniśa* ou *sacri*[963]. En outre, le terme latin apparaît sur l'inscription du *Lapis niger* datant justement de la monarchie étrusque. Le lien entre les *auspicia* et le *sacer* peut ainsi paraître naturel puisqu'ils mettent en relation l'humain et le divin.

Nous aurions donc affaire à un domaine éminemment plus religieux que juridique. L'intrication du *ius* et des *res sacrae* est, certes, une structure élémentaire du droit public romain, cependant la part essentielle du religieux dans cette procédure témoigne, nous semble-t-il, de son archaïsme. De même que le rite auspicatoire, il réfère au *sacer* puisqu'il appartient au domaine des dieux[964]. Il conviendrait ainsi d'interroger la formation même du droit à partir du sacré. Toutefois, la religion, abordée dans son acception la plus large n'est pas un objet historique aisé à interpréter. Il est à saisir, nous semble-t-il, en tenant compte, non seulement des données factuelles éclairant l'institution, mais aussi de la symbolique des rituels – tel que l'interrègne – de même que de la construction du mythe en tant que concept humain. Selon G. Dumézil d'ailleurs, « concepts, images et actions s'articulent et forment par leurs liaisons une sorte de filet dans lequel, en droit, toute la matière de l'expérience humaine doit se prendre et se distribuer »[965].

Nous avons constaté, d'une part, que la définition de *religio* et de *sacer* n'est guère univoque et semblait déconcerter déjà les juristes comme Gaius et les grammairiens tels qu'Aelius Gallus cité par Festus. L'ambiguïté des deux termes pouvait ainsi induire autant une notion que son contraire. Le *sacer* signifie aussi bien l'appartenance au domaine des dieux que l'absolue condamnation d'un individu ayant enfreint les lois. Il en va de même pour le terme

---

[960] A. Magdelain, « *Pomerium* », p. 160-161.
[961] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, p. 585-587 ; E. Benveniste, *Vocabulaire*, II, p. 187-192. Seul le terme hittite *šaklai*, signifiant coutume, rite pourrait y être apparenté (A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, p. 587).
[962] J.-R. Jannot, *Devins, dieux et démons*, p. 50-51. Le terme étrusque *sacni* signifiant sanctuaire a pour racine *sac*. Le mot et ses nombreuses désinences font référence au sacré et apparaissent à maintes reprises sur le *Liber Linteus*.
[963] M. Pallotino, *Langue étrusque*, p. 69.
[964] H. Fugier, *Expression du sacré*, p. 23 et p. 63-65.

religio dont le sens recouvre à la fois la vertueuse révérence due aux dieux et la superstition négativement connotée. D'autre part, nous avons également aperçu que les termes semblaient avoir des connotations antithétiques. En cela, l'analyse du vocabulaire et de la pensée mériterait d'être envisagée par une approche pluridisciplinaire[966].

A. Langage, mythe, symbole et psychisme.

La définition complexe du concept romain de *sacer* et la méthode d'investigation que nous envisageons nous conduisent à une interrogation d'ordre épistémologique qu'il conviendrait, de poser dès lors que l'on envisage une telle multidisciplinarité dans une étude historique. À ce titre, l'esquisse que nous amorçons sera également pour nous l'occasion d'interroger la discipline historique et ses sciences auxiliaires.

Tout d'abord, le vocabulaire religieux et juridique invite à une réflexion logique sur la conception du langage à l'époque archaïque. L'analyse se pose sur le plan linguistique mais également sur les plans religieux et psychologique puisqu'il s'agit, concernant le binôme *sacer-religio*, d'un champ chargé d'une riche symbolique dont la structure, en dépit des variants historiques, semble commune à toute religion. C'est dans cette perspective que nous nous interrogerons ici sur les sciences auxiliaires de l'Histoire.

La définition des signifiants pose problème. Le signifiant de *sacer*, au sens de F. de Saussure[967], révèle une ambiguïté plus notable que celle de *religio* et il nous paraît possible de l'éclairer en examinant le concept signifié dont il est originaire. Comme le rappelle celui qui

---

[965] G. Dumézil, *Héritage indo-européen*, p. 64.

[966] H. Fugier dans ses *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine* a élaboré un travail complet sur la question du *sacer* et de la conception romaine des choses religieuses. Il n'est pas question pour nous de reprendre dans la même perspective de sémantique historique ce travail crucial auquel nous n'aurions pas d'élément supplémentaire à apporter. Toutefois nous tenterons ici d'envisager le *sacer* en tant que concept psychologique ambivalent et de fournir une grille de lecture à l'aide des théories psychanalytiques. Notons toutefois que H. Fugier (*Expression du sacré*, note 12, p. 75) admet la réflexion psychologique portant sur les « sentiments élémentaires très vigoureux » que le sacré éveille chez l'homme, rejoignant ainsi les réflexions de G. Bachelard au sujet, par exemple, du symbolisme de la caverne. L'objectif se veut ici différent mais complémentaire. Nous nous efforcerons de mieux saisir en quoi il s'agit d'une structure constituante du rapport au religieux et au droit afin de mieux établir la nécessité pour les Romains de maintenir en permanence la possibilité de recourir au rite auspicial sacré par l'*interregnum*.

fut, rappelons-le, l'un des maîtres d'A. Meillet : « La langue est un système de signes exprimant des idées, et par là, comparable à l'écriture, à l'alphabet des sourds-muets, aux rites symboliques, aux formes de politesse, aux signaux militaires, etc., etc. Elle est seulement le plus important de ces systèmes »[968]. Le père du structuralisme souligne d'ailleurs l'interconnexion élémentaire entre psychisme et langage[969]. Au cours du siècle précédent, la question n'a pas manqué de susciter une féconde littérature dont il suffirait de citer *Les mots et les choses* de M. Foucault qui livre un talentueux résumé de sa substance[970]. Le philosophe ne manque pas d'insister sur les liens entre l'apport freudien dans le domaine de la psychanalyse, achevé dans *Totem et tabou*, et les sciences de l'Homme, telles que l'ethnologie ou l'anthropologie. La méthode psychanalytique ou métapsychologie[971], qui désigne l'ensemble des schèmes freudiens, est encore parfois contestée dans l'usage que nous proposons. Pourtant, la méthode, telle que S. Freud la caractérise, ne nous semble guère distincte, sur le plan épistémologique, de la discipline historique à l'instar des domaines constituant les sciences humaines et sociales. Le psychanalyste viennois la définit d'ailleurs d'une façon peu contestable pour un scientifique, quelle qu'en soit la discipline : « Nous avons souvent entendu formuler l'exigence suivante : une science doit être construite sur des concepts fondamentaux clairs et nettement définis. En réalité, aucune science, même la plus exacte, ne commence par de telles définitions. Le véritable commencement de l'activité scientifique consiste plutôt dans la description de phénomènes qui sont ensuite rassemblés, ordonnés et insérés dans des relations »[972]. Dans un sens comparable, P. Noailles[973], dans les préliminaires de son *Cours de doctorat*, expose remarquablement les principes et la méthode de la science historique. Il ne peut nullement, selon lui, s'envisager un rapport bien différent entre le fait certain et l'hypothèse dont le caractère conjectural – écrit le juriste – est commun à « toutes les branches de la connaissance, plus ou moins bien déguisé par la rigueur et la clarté apparente des principes généraux, qui ne sont au fond que des conjectures. Il en est de même ainsi dans

---

[967] F. de Saussure, *Linguistique*, p. 97-103.
[968] F. de Saussure, *Linguistique*, p. 33.
[969] S. Freud, *Moïse*, p. 194.
[970] M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 385-398.
[971] S. Freud, *Métapsychologie* ; J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Psychanalyse*, p. 238-239.
[972] S. Freud, *Métapsychologie*, p. 11.
[973] P. Noailles, *Du droit sacré au droit civil*, p. 7-9.

les sciences naturelles qui paraissent les plus certaines ». Saurions-nous dire, à plus forte raison concernant l'histoire des *Primordia Romae*, qu'il put en être autrement ?

Concernant le langage, E. Benveniste, héritier de l'analyse structurale de F. de Saussure, se penche sur la fonction du langage dans la théorie freudienne[974]. Le linguiste souligne fortement d'ailleurs l'apport de la discipline psychanalytique à la connaissance du fonctionnement du langage[975] : la compréhension de l'inconscient permet de mieux saisir la signification d'un concept, à plus forte raison s'il s'agit d'appréhender la symbolique en tant que système sémiologique[976]. E. Benveniste relève que l'usage même d'un terme, comme *sacer*, qu'il cite justement à titre d'exemple, peut conduire à signifier le contraire de ce qu'il annonce. E. Benveniste nuance cependant la théorie freudienne *Sur les sens opposés dans les mots primitifs*[977], dans lequel le psychanalyste viennois expose le principe de l'ambivalence conceptuelle présente dans les mots archaïques et témoignant des représentations antiques premières. En effet, E. Benveniste[978] conteste formellement, et à juste titre, l'approche anachronique initiée par K. Abel sur le plan méthodologique puisque celui-ci ignore l'évolution contextuelle du langage en tant qu'objet historique. Il précise d'ailleurs concernant le latin *sacer* que le terme n'est nullement porteur en soi d'un double sens contradictoire mais que ce sont bien plutôt « les conditions de la culture qui ont déterminé vis-à-vis de l'objet *sacré* deux attitudes opposées »[979]. Cette construction de la pensée, mise au jour par la psychanalyse et admise par E. Benveniste, relèverait donc non pas du terme en lui-même, mais plutôt du concept archaïque qu'il renferme et de ses variants culturels et historiques. Nous dirions ainsi, pour reprendre les notions saussuriennes, que c'est dans le signifié que se trouve l'ambivalence et non dans les doubles signifiants apparemment opposés. E. Benveniste, après

---

[974] E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I. Cf. « Remarques sur la fonction du langage dans la théorie freudienne », p. 75-87.
[975] E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, II, p. 36-37.
[976] Sur ce point, nous renverrons à l'étude de Cl. Lévi-Strauss, « L'efficacité symbolique », p. 5-27. Cet article peut paraître exemplaire, sur le plan méthodologique, de l'utilisation psychanalytique pour décrypter la structure symbolique du mythe. L'anthropologue et ethnologue examine ici un texte magico-religieux appartenant aux cultures indiennes sud-américaines et évoquant le récit de la naissance et la fonction du shaman par rapport à la figuration du mythe. Cl. Lévi-Strauss conclut à l'importance de la forme mythique et donc de sa prégnante symbolique, laquelle prime indéniablement sur le contenu même du récit.
[977] Édité dans *Essais*, p. 59-67.
[978] E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, p. 79-80.
[979] E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, p. 81.

avoir critiqué avec nuance le positionnement méthodologique de S. Freud sur l'analyse du langage, admet néanmoins la validité de ses schémas sur la théorie du symbole. Le symbolisme, selon le linguiste, constitue bien un langage né de l'inconscient[980] que l'on peut concevoir tel un invariant structurel commun à tout esprit humain. Plus précisément, la psychanalyse le définit comme un mode de représentation marqué par le rapport entre le symbole – *signe* – et le symbolisé inconscient – *signifié* – dont la définition constitue la base même de la métapsychologie. À ce titre, le symbolisme trouve naturellement sa place, à la fois dans les mythes, produit de l'imaginaire, dans la religion[981] fondée sur ces mythes et dans le droit qui en résulte systématiquement[982]. Dans le même sens, E. Benveniste souligne l'universalité d'une telle structure démontrée par S. Freud en recourant au comparatisme anthropologique[983]. Dans la postérité du psychanalyste viennois, la théorisation sur l'universalité du symbolisme est poursuivie notamment par G. Róheim[984] et par l'« anthropologue de l'imaginaire » G. Durand[985].

---

[980] E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, p. 85-86.
[981] J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Psychanalyse*, p. 476-480.
[982] P. Legendre, *Désir politique de Dieu*, p. 19-23.
[983] C'est l'axe choisi par C. G. Jung. Le disciple de S. Freud est d'ailleurs suivi par nombre d'anthropologues aux rangs desquels figure G. Durand. L'anthropologue dans sa considérable analyse sur *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (p. 25 et 46-47) reprend la lecture jungienne par « Archétypes » qui permettent par une étude comparative et hétérochronique d'éclairer les symboles liés aux structures de l'inconscient.
[984] G. Róheim, *Psychanalyse et anthropologie*, p. 53-56. Celui que l'on désigne fréquemment comme le pionnier de l'anthropologie psychanalytique est le disciple de S. Ferenczi et très proche de S. Freud. G. Róheim est l'un des premiers ethnologues à adhérer totalement à la théorie psychanalytique et considère que l'universalité du complexe d'Œdipe se vérifie dans nombre de sociétés éloignées dans le temps et dans l'espace. Il analyse de même les légendes et le folklore de diverses sociétés pour en proposer un déchiffrage psychanalytique. Il ne considère pas pour autant qu'il faille négliger les variants culturels qui constituent la base de la discipline qu'il fit sienne : l'ethnologie. G. Róheim entame sa recherche à partir de *Totem et Tabou*. Il poursuit ainsi la démonstration relative à l'anthropologie psychanalytique en étudiant sur le terrain, à la différence de J. G. Frazer et de S. Freud, des sociétés aussi diverses que celle de l'Australie ou du Japon. Il propose un regard par le prisme freudien, prouvant ainsi que l'on peut trouver une structure psychique commune à l'homme à travers les siècles et les sphères culturelles (*Psychanalyse et anthropologie*, p. 540-544).
[985] G. Durand, *Structures anthropologiques*, p. 15-66. Dans l'introduction de cet ouvrage que nous estimons fondamental, G. Durand propose une réflexion épistémologique sur l'analyse de l'imaginaire dans la pensée occidentale. Le disciple de G. Bachelard établit un état de la question sur l'interrogation des structures de l'imaginaire au cours du XXe siècle par la philosophie et la psychologie en passant par J.-P. Sartre et par G. Bachelard. G. Durand rappelle d'ailleurs l'interconnexion élémentaire entre l'analyse des motivations symboliques et la tâche des historiens des religions (*Structures anthropologiques*, p. 30-34). Nous rejoignons d'ailleurs sa lecture des œuvres de G. Dumézil et d'A. Piganiol sur la religion romaine dans lesquelles les historiens insistent « sur le caractère fonctionnel et social du rituel, des mythes et de la terminologie même », sans

E. Benveniste insiste toutefois sur les variables culturelles et historiques dont K. Abel fait peu de cas. Si l'on se replace dans l'interrogation épistémologique, il convient de souligner qu'autant le linguiste que l'historien doivent effectivement garder à l'esprit la base de leurs disciplines propres fondées sur ces variables élémentaires. Ainsi, afin d'éviter l'erreur de lecture de K. Abel, reprise dans une certaine mesure critique par S. Freud, il nous paraît primordial de partir du contexte mental et culturel dans lequel le « sacré » romain et les institutions qui en découlent – objets historiques – se sont construits.

Hormis l'universalité du symbolisme, E. Benveniste relève un autre caractère fondamental décelé par S. Freud qu'il expose ainsi : « la relation entre ces symboles et ce qu'ils relatent peut se définir par la richesse des signifiants et l'unicité du signifié, ceci tenant à ce que le contenu est refoulé et ne se délivre que sous le couvert des images »[986]. Le linguiste évoque ici les *signes* en tant que langage. La rhétorique onirique – sujet de prédilection de S. Freud que l'on retrouve abondamment dans les différentes expressions de mythes antiques – ne manque aucunement de ces doubles signifiants ne renvoyant qu'à un seul signifié complexe. Le phénomène est plus nettement marqué encore dans la langue archaïque. L'élaboration des distinctions au sein de l'ensemble signifié a été une construction progressive, consciente et rationnaliste de la littérature et il en va de même, en ce qui nous concerne ici, du droit religieux. En effet, le *sacer* romain sur lequel l'historiographie s'interroge depuis fort longtemps est issu de l'imaginaire symbolique ambivalent, c'est-à-dire, à la fois fascinant et terrifiant. Le *sacer* se décline autour de maints aspects autant celui du religieux – songeons aux auspices, aux mythes fondateurs, aux rites expiatoires – que de l'univers mental romain. On peut penser ici à la représentation taboue de la Royauté sous la

---

compter la place du symbolisme fonctionnel sur les mentalités archaïques. G. Durand rappelle notamment la place de ce système sémiologique dans la thèse dumézilienne sur les trois fonctions indo-européennes : sacerdotale, guerrière et productrice. En outre, l'anthropologue relève une remarque formulée par G. Dumézil lui-même sur la convergence des mythes et des symbolismes dans le monde indo-européen dont on retrouve la trace dans d'autres mythologies éloignées dans le temps et dans l'espace. L'exemple du symbolisme du dieu borgne ou manchot, tel qu'Odin et Thor, se retrouve d'ailleurs dans plusieurs mythes indo-européens renvoyant sans doute à des sociétés pratiquant des mutilations initiatiques (G. Dumézil, *Dieux des Germains*, p. 36-39). Pareille symbolique associerait, dans le mythe, la toute-puissance souveraine et virile à un mystérieux passé terrifiant marqué par le combat tel que la représentation du borgne Odin (G. Durand, *Structures anthropologiques*, p. 101-102 et 353). L'intérêt de G. Durand se porte précisément sur les aspects inhérents à l'imaginaire et à ses différentes déclinaisons.

[986] E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, p. 85-86.

République romaine. C'est bien l'esprit humain qui invente et décline, par son imaginaire, mythes, rites, structures religieuses et institutions. Il part d'un même double désir inconscient, opposé et inexpliqué pour le commun, d'exprimer ses pulsions mais également de les contrôler rationnellement. Le droit religieux se charge, pour des nécessités sociales évidentes, de limiter les pulsions et aspirations individuelles, d'établir des règles de tabous tels que l'inceste, le meurtre, le parricide ou encore la profanation de règles religieuses dont l'origine est immanquablement justifiée par le mythe. C'est bien ce même esprit, pourrions-nous dire, qui aurait conçu primitivement le terme *sacer*, plaçant un mot sur un signifié complexe en ce qu'il exprime deux regards antithétiques sur un même objet inexpliqué. Le mythe surgi de l'esprit de l'homme suggère une explication sous forme de récit et imprègne de sacralité l'institution qu'il légitime systématiquement. Le processus logique donnait ainsi naissance au droit religieux dans lequel mythes et symboles prennent une forme socio-culturelle et, par conséquent, juridique. Pour P. Legendre[987], toute institution possède structurellement un pli culturel reposant sur le mythe qui peut se définir en tant que *Référence* ; la religion le véhicule primitivement avant de prendre la forme du droit sécularisé. Le juriste P. Chiappini[988] rappelle d'ailleurs la constante de la conception du *sacer* dans l'idéologie indo-européenne qui,contrairement à *sanctus*, conserve cette dualité symbolique et ambivalente exprimant la puissance divine, mystérieuse, protectrice et redoutable à la fois.

Sur le plan linguistique, E. Benveniste estime que le symbolisme, à travers la lecture psychanalytique, constitue proprement ce langage « si particulier qu'il y a tout intérêt à le distinguer de ce que nous appelons ainsi ». Nous pouvons ici entrevoir un outil peut-être probant pour l'histoire des premiers siècles de Rome. En effet, l'analyse des symbolismes présents dans les mythes et les termes dont l'archaïsme est attesté de même que dans les rituels et les représentations anciennes, pourrait constituer un objet de compréhension complémentaire de sources dont l'historien de Rome use d'ordinaire. Dans cette perspective, l'étude d'O. Rank sur *Le mythe de la naissance du héros* constitue également une analyse comparative d'importance. Le psychanalyste poursuit le travail inauguré par S. Freud dans

[987] P. Legendre, *Désir politique de Dieu*, p. 131-140.
[988] P. Chiappini, *Droit et sacré*, p. 26-28.

Totem et Tabou[989] et s'appuie plus précisément sur les travaux des historiens et des philologues pour déterminer la structure de construction psychique des gestes des héros fondateurs de l'antiquité[990]. Les différentes légendes de naissances de Sargon d'Akkad à Lohengrin en passant par Romulus présentent de nombreux traits communs aux cultures du bassin méditerranéen et de la sphère indo-européenne[991] qui sont analysés sur le plan symbolique et psychanalytique[992]. Les exemples qu'il examine sont d'ailleurs précisément mentionnés par J. Poucet[993] qui se réfère d'ailleurs lui-même aux travaux d'O. Rank tout en relevant les aspects communs aux différentes légendes des héros mythiques. L'étude nous paraît intéressante en ce que l'on ne peut aucunement opposer à O. Rank la même critique que l'on formulerait aux travaux de K. Abel. En effet, l'enquête à laquelle se livre O. Rank repose sur un matériau historique que nous jugeons plus solide car il tient compte des sources des légendes et s'appuie sur les travaux des historiens et philologues de chaque domaine. Dans l'enquête relative à Romulus, par exemple, le psychanalyste s'appuie sur les sources classiques et sur les travaux de ses contemporains Th. Mommsen et de W. Soltau[994] en adoptant une lecture à la fois philologique et symbolique du mythe romuléen qui, dans cette

---

[989] O. Rank, *Mythe de la naissance du héros*, p. 26-27.
[990] O. Rank, *Myhte de la naissance du héros*, p. 32-41.
[991] O. Rank, *Mythe de la naissance du héros*, p. 45-94.
[992] Les différents cas rassemblés présentent des similitudes particulièrement importantes entre les mythes de naissance et d'enfance des héros fondateurs tels que Sargon d'Akkad, Moïse, Cyrus, Gilgamesh et Karna. Les processus de construction mythique semblent par trop similaires pour qu'on n'en interroge pas le procédé même d'élaboration. S. Freud (*Moïse*, p. 67-72) reprend les schémas cités par O. Rank qu'il explique par un rapport œdipien des sujets du groupe social en relation avec le fondateur mythique qui constitue un *Idéal du Surmoi*. Ainsi on retrouve les principales étapes de la construction du mythe : l'abandon du futur héros, la virginité de la mère du fondateur – on songe à la vestale Ilia – puis venaient l'abandon de l'enfant aux crus d'un fleuve, l'intervention salvatrice des animaux – représentation totémique selon Freud – et, enfin, « l'entrée en puissance » du héros qui découvre sa filiation royale et divine. On retrouve effectivement les mêmes schémas mythiques ; le parallèle a déjà été relevé concernant, notamment, les naissances et jeunesses de Sargon et de Cyrus (R. Drews, « Sargon, Cyrus and Mesopotamian Folk History », p. 387–393).
[993] Le disciple de G. Dumézil cite précisément et dans l'ordre les exemples de mythes mentionnés par O. Rank dans *Le Mythe de la naissance du héros* repris par S. Freud dans l'*Homme Moïse*. Il s'agit, entre autres, des exemples forts connus de Sargon d'Akkad, de Krishna, de Gilgamesh ou de Cyrus de Perse. Nous renverrons ici au travail cité lors d'une conférence intitulée « Romulus et Rémus, les Jumeaux fondateurs de Rome » prononcée à Paris, le 13 octobre 2006, dans le cadre des conférences de Clio. Le texte est disponible sur le site de l'Université Catholique de Louvain – *Bibliotheca Classica Selecta* – dans le cadre de la revue en ligne *Folia Electronica Classica* (12, juillet-décembre 2006 : http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/12/RomRem.htm. Nous renverrons également à sa monographie consacrée à la fondation de Rome (*Origines*, p. 180-184) dans laquelle le savant belge renvoie à l'universalisme du mythe de la naissance du héros royal.

perspective multidisciplinaire, nous paraît pertinente. De la naissance des jumeaux[995] jusqu'à la fondation même de l'*Vrbs* en passant par « l'exposition »[996] des enfants divins, O. Rank suggère un décryptage psychanalytique de ces mythes qui trouveraient leur origine dans le psychisme des « auteurs » mêmes, de ceux qui transmirent oralement les récits. La comparaison des différents mythes recensés par le classiciste G. Binder[997] montre d'ailleurs les importantes similitudes structurelles du récit mythique suggérant ainsi l'universalité du

---

[994] O. Rank, *Mythe de la naissance du héros*, p. 72-79.

[995] Notons que les récits mythiques de jumeaux se retrouvent assez fréquemment dans les traditions grecques qui ont pu servir de source à la légende romaine. On peut en effet songer au mythe des Dioscures Castor et Pollux nés de Léda et fécondés par Zeus et par son époux Tyndare (Appollod., III, 10, 7 ; Hyg., *Fab.*, LXXX). Cf. R. Schubert, *Darstellung*, p. 13 ; D. Ward, *Divine Twins*. On les retrouve également, d'une façon peu surprenante, dans les légendes hindoues. G. Dumézil, à partir du Mahābhārata et des hymnes védiques, relève des mentions relatives aux jumeaux divins (*Mythe et Épopée*, I, p. 77-94) tels que les Pāndava jumeaux (*Mythe et Épopée*, p. 252-253) et explique leur place dans les schémas fonctionnels hindous. Il conclut en envisageant *a priori* qu'il s'agit d'un thème épique indo-européen (*Mythe et Épopée*, I, p. 256-257). La thématique est également présente autour de la légende nordique du Bundehesh (C. G. Jung, *Symboles*, p. 409) dans laquelle l'arbre Reivas aurait donné naissance aux jumeaux Meschia et Meschiané. C. G. Jung cite également l'exemple de la naissance des jumeaux Isis et Osiris s'accouplant dans le sein maternel (*Symboles*, p. 653). La légende reprend d'ailleurs la symbolique du bourgeon, constituant ainsi une variation végétale de l'arbre de Meschia et Meschiané ou encore de la *ficus ruminalis* nourrissant Romulus et Rémus (Tac., *Ann.*, XIII, 58). Le symbole de la fécondité maternelle peut être rapproché sans peine des *Nonae Caprotinae* dédiées à Junon (Varr., *L.L.*, VI, 18 ; Macr., *Sat.*, I, 2, 36). G. Dumézil (*Religion*, p. 301-302) rejoint cette lecture symbolique associant l'arbre à la fécondité et à la sexualité. L'historien établit d'ailleurs un parallèle avec la symbolique des *Lupercalia* à propos de la fonction de la flagellation et du sacrifice sous un figuier rappelant ainsi la naissance des jumeaux divins. G. Durand suggère quant à lui une lecture du thème gémellaire en relation avec l'ambivalence propre au domaine des divinités lunaires le plus souvent (*Structures anthropologiques*, p. 331-336). Les parallèles peuvent être suggérés à travers les dyades masculines telles qu'Abel et Caïn, les dyades féminines telles que Déméter-Coré ou le couple mixte d'Astarté-Adonis sans compter celui de Janus-Diane. Les passages de dyades féminines, plus anciennes, aux dyades masculines seraient, selon l'orientaliste J. Przyluski (*Grande déesse*, p. 176), révélateurs des passages d'une civilisation gynécocratique à une civilisation patriarcale. Le mythe de l'androgyne serait, en outre, une variante de cette forme archaïque de la bi-unité divine.

[996] Précisons d'ailleurs que le terme lui-même de « l'exposition » est forgé par O. Rank (*Mythe de la naissance du héros*, p. 95-96) et repris par plusieurs historiens de Rome, notamment par J. Poucet. P. M. Martin (*Royauté*, p. 76-77) use également du terme et rappelle cette structure du mythe qu'il dit appartenir au « folklore universel de l'humanité ». Le destin exceptionnel d'un héros apparaît comme un thème récurrent dans l'étape de « l'exposition » dans le récit mythique dont l'enfant est, par la suite, sauvé.

[997] G. Binder, *Kyros und Romulus*. Dans sa démarche et ses positionnements, G. Binder se replace dans la perspective d'A. Alföldi, de G. Dumézil et de M. Eliade. L'auteur recense cent vingt et un mythes d'exposition de rois, de héros et de dieux présentant des structures communes. Le classiciste poursuit la démarche ouverte par O. Rank. Les exemples plus développés de Cyrus et de Romulus révèlent de manière probante, nous semble-t-il, l'universalité du lien entre le mythe du héros fondateur et les rituels du pouvoir juridico-religieux. L'exemple des *Lupercalia* illustre d'ailleurs l'aspect fondateur du mythe par le rituel et sa symbolique (G. Binder, *Kyros und Romulus*, p. 99).

symbolisme et d'une typologie morphologique du mythe. Se plaçant dans une perspective complémentaire à celle du mythologue, O. Rank recherche dans les légendes de la mythologie classique les fantasmes universels humains tels que « l'inceste avec la mère, la sœur ou la fille »[998] qui constituent la base culturelle donnant naissance aux fondements religieux et légitimant progressivement les institutions cultuelles et juridiques archaïques.

Les symboles présents dans les mythes et dans les rituels constituent un langage moins partial, sans doute, de par leurs enjeux intrinsèques, que ne le sont les sources écrites traditionnelles, matériaux historiques inévitablement partiaux. Le sémiologue R. Barthes[999],

---

[998] O. Rank, *Mythe de la naissance du héros*, p. 39-40. Après avoir examiné les différentes légendes héroïques (p. 43-94), O. Rank en relève les traits communs sur le plan symbolique (p. 95-166). Tout d'abord, le héros est issu d'une haute lignée. Il est d'ailleurs, le plus souvent, fils de roi. Sa naissance est précédée de difficultés marquées, par exemple, par des rapports clandestins entre les parents à la suite d'interdits ou à d'obstacles extérieurs. L'intervention du présage, rêve ou oracle, apparaît telle qu'une mise en garde contre la naissance, « annonçant le plus souvent un danger pour le père ». Le nouveau-né est alors destiné à la mort ou à l' « exposition » à l'instigation du père ou d'une personne qui en tient lieu en tant que figure d'autorité : il s'agit le plus souvent d'un roi. Le nouveau-né est confié à l'eau dans un coffret. C'est alors qu'interviennent ensuite l'animal salvateur ou des gens de basse extraction tels que des bergers. L'enfant est alors allaité – songeons ici à la *lupa* ou à *Acca Larentia* – par un animal ou une femme de modeste condition. La dernière étape est marquée par l'entrée en puissance du héros : à l'âge adulte, le héros retrouve ses nobles parents et se venge de son père ou venge son père par la mise à mort. Il est ainsi reconnu et parvient à la gloire et à la renommée (p. 95-96). L'ensemble du schéma est marqué par la perturbation, c'est le moins qu'on puisse dire, du schéma familial. O. Rank relève la concordance entre chacune des étapes du mythe du héros et les étapes de la construction du complexe d'Œdipe. Le *Moi* de l'enfant se comporte comme le héros de la légende qui, dans un cadre culturel donné, forme un *Moi* collectif devenu une référence commune à tous les individus de la collectivité. L'exposition de l'enfant sur l'eau – songeons à Sargon, à Moïse ou à Romulus et Remus – est une représentation symbolique de la naissance (p. 103-110) que l'on peut aisément associer au liquide amniotique figuré par l'eau dans la légende. Le coffret qui protège le héros constituerait dans ce contexte le ventre maternel. Le retrait hors de l'eau symboliserait donc, si l'on suit ce schéma, la naissance de l'enfant. La représentation correspond non seulement à une réalité biologique mais également – on le devine fort bien – au langage figuré que l'on retrouve dans l'Antiquité. On peut évoquer ces vers du *De natura rerum* de l'épicurien Lucrèce (V, 222-228) qui nous paraissent bien induire cette lecture symbolique : *tum porro puer, ut saeuis proiectus ab undis/nauita, nudus humi iacet infans indigus omni/uitali auxilio, cum primum in luminis oras/nixibus ex aluo matris natura profudit,/uagituque locum lugubri complet, ut aequumst/cui tantum in uita restet transire malorum.* La symbolique poétique est fort riche de ces références que la lecture psychanalytique ne manquerait pas d'interpréter pour étudier en profondeur le thème de l'exposition dans le mythe de la naissance divine. C'est dans une telle construction dont l'analyse semble des plus logiques que se retrouve tout individu puisqu'il s'agit d'un événement commun à tout être dont la représentation transcende la temporalité historique.

[999] R. Barthes, *Mythologies*, p. 193-194. Cette idée s'oppose à la tradition influencée par l'école historique allemande de Th. Mommsen. En effet, la *Quellen forschung* a longtemps tendu à rejeter par principe l'historicité des premiers siècles de Rome étant donné la large part de mythe mêlée à l'histoire sans interroger la structure des récits des temps anciens. Th. Mommsen s'empresse d'écarter les *Primordia Romana* pour se consacrer à l'étude des siècles les plus tardifs de la République (Cf. les critiques de A. Grandazzi, *Fondation de Rome*, p. 23-32). Cette tendance hypercritique est dénoncée

théoricien du structuralisme, conçoit le mythe comme une « parole choisie par l'histoire », ce qui lui donne un fondement historique même s'il est une déformation d'un fait réel à déterminer[1000]. Si les sources littéraires traditionnelles, telles que l'annalistique, sont parfois sujettes à suspicion, il en va tout autrement du rituel et de son symbolisme dont la réécriture est plus manifeste. L'étude du rite, de sa symbolique et des mythes auxquels il renvoie constitue, en outre, une donnée relativement stable puisque la régularité et l'aspect scrupuleux de son exercice en constituent l'essence même. Les Lupercales en sont un parfait exemple en ce que la cérémonie demeure longtemps inchangée jusqu'à l'époque césarienne et l'intervention d'Auguste pour des raisons politiques[1001]. La modification de la symbolique du rite apparaît plus aisément dans les étiologies. La chose nous paraît aisément concevable

---

par plusieurs savants appelant à une certaine juste mesure tels que J. Heurgon ou encore P. Noailles (*Fas et Ius. Les Tabous du mariage*, p. 3). Dans le même sens, A. Grandazzi (*Fondation de Rome*, p.82-83) se refuse à abandonner le problème des origines de Rome qui doit être « appréhendé dans toute sa complexité et sa richesse ». Il rappelle que « pour faire l'exégèse de la tradition des *Primordia* et pour écrire l'histoire des commencements de Rome, il faudra donc, avec l'historien des religions, être attentif, d'une part à l'historisation du mythe que réalise le récit des origines, d'autre part aux continuités théologiques et rituelles qu'implique une pratique liturgique prolongée pendant des siècles ». L'historien ajoute aussi la nécessité de faire se recouper la philologie, la théorie du droit et, bien sûr, l'archéologie. À ce titre, les travaux d'A. Carandini (*Palatino, Velia e sacra via*, Rome, 2004) montrent que concrètement il existe une histoire derrière le mythe de Romulus qui correspond relativement à la chronologie rapportée par les textes. Dans le même sens, on peut songer à l'exemple fort connu de la découverte du site de Troie par l'archéologue amateur H. Schliemann. Ce dernier partait du principe qu'il devait se trouver une certaine véracité derrière le récit homérique qualifié de mythique et donc de complètement fictif. Les résultats d'une récente campagne de fouille confirment pourtant encore l'hypothèse d'H. Schliemann (Cf. Cl. Calame, « L'Odyssée », p. 151-172. Au sujet des résultats archéologiques en regard de l'apport réhabilité d'H. Schliemann : p. 152-155). On ne peut que recouper ces reconstructions tempérées – entre l' « aveugle crédulité » et l' « hypercritique présomptueuse » évoquées par J. Heurgon – avec le principe structuraliste de R. Barthes. Il serait ainsi concevable d'étudier ces siècles en séparant la part mythique – propre à la morphologie du récit exprimant le psychisme humain – de certains événements probables et ne contredisant pas la chronologie connue de manière flagrante.

[1000] Pour R. Barthes (*Mythologies*, p. 215), « le mythe ne cache rien et il n'affiche rien : il déforme ; le mythe n'est ni un mensonge ni un aveu : c'est une inflexion ». Son étude se place dans un système sémiologique qui fait intervenir « la psychanalyse, le structuralisme, la psychologie eidétique » et la mythologie car ces disciplines envisagent le fait en tant que signifiant (*Mythologies*, p. 195-202). R. Barthes suggère trois types de lectures du signifié du mythe. En premier lieu, la lecture du producteur du mythe illustre son concept par un signifiant construit intentionnellement. En deuxième lieu, celui du mythologue qui déchiffre de manière critique le mythe en tant que déformation. Et enfin la double lecture qui interroge la construction du mythe en tenant compte des deux lectures précédentes. Cette troisième posture est celle choisie par le sémiologue qui cherche à l'intérieur du mythe à la fois l'histoire vraie et l'histoire irréelle tout en interrogeant en profondeur les intentions constitutives du mythe (émission / réception / forme).

[1001] T. P. Wiseman, « God of the Lupercal », p. 15-27.

puisque les symboliques furent ancrées dans la ritualisation scrupuleuse et régulière, par définition sociologique, de la vie religieuse et juridique romaine.

Les termes auxquels le *ritus* est associé – tels que *sacer* ou *religio* – étaient de ces traces mnésiques[1002] que les Anciens, prêtres, juristes et philosophes du droit, s'efforçaient de rationaliser. Certains rituels tombèrent inévitablement en désuétude – la pratique étant contestée par la philosophie – et les signifiés primordiaux méritaient au fil des siècles définitions et rappels des prêtres et des juristes. L'évolution linguistique permettait, quant à elle, de préciser les significations des termes qui trouvaient leur origine dans le mécanisme biopsychique ; en effet, le sacré ne naît pas des institutions mais de l'esprit humain qui les élabore. Nous retrouvons un tel processus dans le cas du binôme *sacer-religio* lui même marqué par une ambivalence à l'égard du concept représenté. La bivalence proviendrait, écrit E. Benveniste en suivant ici S. Freud à la lettre, « de l'admission en soi ou du rejet hors de soi »[1003]. Il nous semble donc que, pour saisir la logique de l'ambivalence syntaxique du binôme archaïque *sacer-religio*, il pourrait être utile d'en examiner l'articulation psychique et ses déclinaisons dans les rites et conceptions romaines. En d'autres termes, pour saisir les signifiés, il faudrait analyser la construction inconsciente du signifiant. Il existe bien, nous semble-t-il, une ambivalence du concept du *sacer*. L'anthropologue B. Saler[1004] admet d'ailleurs à travers les différentes étymologies proposées l'ambivalence de *religio* et de *sacer* qui peuvent renvoyer à une valeur positive et à une valeur négative. En ouvrant cette perspective qui est la nôtre, il rappelle également les commentaires établis par E. Benveniste sur la théorie freudienne. Dans le même sens, et dans une perspective pourtant des plus classicistes, H. Fugier[1005] écrit que « le sacré est chose de telle nature, qu'elle éveille chez

---

[1002] J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Psychanalyse*, p. 489-491.
[1003] E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, p. 84.
[1004] B. Saler, « *Religio* », p. 395-399.
[1005] H. Fugier, *Expression du sacré*, p. 10. Au sujet du *sacer* et du « numineux », cf. chapitre II, p. 69-106. Bien que le concept freudien de l'ambivalence et la symbolique jungienne ne soient pas explicitement formulés, H. Fugier les évoque au sujet des représentations symboliques de la Terre, de la grotte et de la montagne. Elle estime en effet que « pour l'homme archaïque, les spectacles de la nature éveillent de fortes impressions mêlées d'étonnement, de respect et de crainte : ainsi la Terre lui révèle sa fécondité par les moissons qui lèvent sur la glèbe, sa force par la grandeur et le silence redoutables des montagnes, son mystère par les grottes ouvertes dans son flanc ; ainsi encore les eaux par leur clarté, par l'élan des rivières ou la profondeur des lacs, ainsi les arbres par leur poussée vitale manifestent la puissance qui les habite. C'est cette qualité attachée à la Terre, aux eaux ou aux arbres que traduit dans certains textes latins l'adjectif *sacer* » (p. 71). Le terme *sacer* est effectivement

l'homme des sentiments mêlés d'attirance et de peur, et qu'elle possède telle sorte d'efficacité ». Plus récemment encore, l'historien du droit R. Jacob[1006] étudie, dans une perspective plus historique mais non moins anthropologique la question de l'ambivalence du concept de *sacer* dans le droit public romain et médiéval. Le terme constitue une forme primitive marquée d'un archaïsme notable que l'on ne rencontre, selon le juriste, que dans « les strates les plus anciennes de chaque culture juridique ». La définition de ce qui, selon M. de Souza[1007], constitue un système binaire archaïque autour des deux notions *sacer-religio*, embarrassait encore les théoriciens du droit sous le Haut-Empire[1008]. G. Dumézil[1009] rappelle encore cette difficulté ainsi que l'acception militaire donnée par C. Aelius Gallus à la définition du terme *sacer*[1010] montrant l'intrication supplémentaire des *res militiae* au sacré. Le terme est assurément archaïque comme en témoigne l'inscription boustrophédon du *Lapis Niger* qui contient la mention de *sacer* sous la forme de *sakros*[1011]. *In fine*, R. Jacob souligne bien, quant à lui, l'impasse dans laquelle se trouve l'historien du droit face à de telles notions qu'il s'avère nécessaire de replacer dans un cadre conceptuel incluant sacré, religion et droit ; il faudrait, en outre, ajouter à cela les représentations issues des mentalités collectives romaines. La tâche n'est guère aisée et l'anthropologie historique seule ne semble pas, selon le juriste[1012], répondre de façon pleinement satisfaisante à cette interrogation profonde qui suscitait déjà la perplexité et la discussion des Anciens. R. Jacob propose cependant une riche

---

employé à propos du caractère sacré de l'*Arx Herculea* (Sil. Italic., *Pun.*, IV, 70-73) et du mont *Aphesas* en Argolide (Stac., *Theb.*, III, 460-465). L'ambivalence apparaît encore plus clairement chez Pline l'Ancien (VI, 36, 198) et chez Pomponius Mela (I, 13, 74-75). L'élément terrestre, qu'il s'agisse d'un mont ou d'une grotte, suscite le qualificatif de sacré par la crainte mêlée de fascination qu'il inspire. Les auteurs les décrivent comme marqués par une présence surnaturelle. Au-delà de l'explication motivée par la « raison » des auteurs qui cherchent à représenter l'impression d'étrangeté, H. Fugier relève bien les deux sentiments opposés. D'une part, il est question de « la crainte, ou plus précisément cette peur physique, ce frisson et ce recul devant la manifestation du non humain ». D'autre part se trouve « mêlée à la terreur, la perception d'une existence plus haute et plus puissante que celle concédée à l'homme (*augustus*), telle qu'à la façon d'un véritable charme elle inspire attrait et désir de possession (*uenerabile*) » (*Expression du sacré*, p. 76).

[1006] R. Jacob, « Ambivalence du sacré », p. 523-588.

[1007] M. de Souza, *Tripartition*, p. 81-103.

[1008] R. Jacob, « Ambivalence du sacré », p. 526.

[1009] G. Dumézil, *Religion*, p. 143-144.

[1010] Fest., p. 414 L.

[1011] *C.I.L.*, I², 1. Cf. G. De Sanctis, « *Lapis niger* », p. 406-446 ; H. Fugier, *Expression du sacré*, p. 109-127 ; A. Ernout, *Textes latins archaïques*, p. 4-7 ; R. Jacob, « Ambivalence du sacré », p. 547.

[1012] R. Jacob, « Ambivalence du sacré », p. 527-529.

démonstration qui nous semble fondamentalement pertinente bien qu'il nous paraisse utile de la compléter quelque peu.

L'historien du droit considère que la base fondamentale d'un processus de sacralisation, tel qu'une loi ou un traité conclu entre Rome et une autre cité, était le serment (*iurare*) ; l'acte juridique collectif accompli sous une marque d'oralité fondait la source même de la sacralisation : l'entrée dans le *sacer*. L'accomplissement de l'acte était d'ailleurs marqué par le sacrifice rituel du porc comme en témoignait l'expression *foedus ferire*[1013]. Ainsi, celui qui enfreignait l'acte sacré constitué par la *lex* ou les *mores* devenait *sacer* tel le *patronus* qui manquerait de soutenir son client[1014] ou encore tel un individu qui violerait la *sacrosanctitas* tribunicienne[1015]. Le terme *sacer* se prêtait donc autant au proscrit sacrifié (*sacer esto*) qu'à une loi sacrée et validée par un serment du *populus* puisqu'il s'agit du même domaine. R. Jacob décrit bien l'ensemble du processus en expliquant l'emploi de *sacer* pour qualifier autant la sortie du droit que la sacralisation de l'acte juridique. L'explication nous paraît fort probante bien qu'elle n'ôte en rien le caractère ambivalent du terme *sacer* dont la manifestation se traduit toujours sur le plan sémantique d'une manière suscitant, peut-on penser, un questionnement élargi. En cela, P. Noailles[1016] est l'un des premiers, à notre connaissance, à faire intervenir l'ethnologie et la sociologie dans l'histoire du droit primitif des Romains. Qu'en est-il toutefois de la psychologie des profondeurs ?

[1013] R. Jacob, « Ambivalence du sacré », p. 581-585.
[1014] R. Jacob, « Ambivalence du sacré », p. 523 et 546. Cf. Loi des XII Tables (VIII, 21).
[1015] H. Fugier, *Expression du sacré*, p. 224-239.
[1016] P. Noailles, *Fas et Ius*, p. 4. À propos des *Tabous du mariage dans le droit primitif des Romains*, P. Noailles examine un fragment attribué à l'annaliste Calpurnius Pison (A. Baudou, *Annales de L. Calpurnius Piso Frugi*, p. 124-128) et rapporté par Plutarque (*Rom.*, XXII). La loi évoquée par Plutarque rapportait les trois motifs possibles pour un mari de répudier sa femme : l'avortement, l'adultère et le fait de boire du vin. Si le dernier tabou semble être un ajout tardif, les deux premiers – l'avortement et l'adultère – étaient associés à des tabous sans doute antérieurs à l'époque de Romulus et propres aux structures patriarcales dans lesquelles le père disposait du droit de vie et de mort. L'inexistence du divorce dans les premiers siècles de Rome laisse entendre qu'il s'agissait bien d'une mise à mort transformée par la suite en une répudiation. La démonstration de P. Noailles a ainsi pour objet de montrer que les « tabous du droit le plus primitif » pouvaient ainsi donner naissance à une règle du droit classique (*Fas et Ius*, p. 1-27).

B. Épistémologie des sciences humaines et psychanalyse.

S'il faut saisir l'esprit du *sacer*, il nous semble que la science de l'inconscient apporterait un éclairage certain à la question de l'ambivalence[1017]. L'usage de l'outil est sujet à controverse, en dépit de la critique tempérée d'E. Benveniste, et il nous semble essentiel d'aborder, dès à présent, ce questionnement épistémologique du point de vue des historiens des religions et du droit.

Dans un développement consacré à la lecture de l'œuvre de G. Dumézil, J. Scheid rejette formellement l'argument de l'inconscient qu'il tient pour « une projection de notre propre pensée sur celle des anciens »[1018]. Il considère de la même façon la démarche comparatiste frazerienne, pourtant réhabilitée par l'anthropologie contemporaine, comme un ethnocentrisme fortement critiquable. G. Dumézil, de même que Cl. Lévi-Strauss, ne manquent pas, à juste titre, d'invalider l'ethnocentrisme frazerien fermement. Cependant, ce dernier considère que les mérites de J. G. Frazer comme ceux de E. Durkheim dans le domaine de l'ethnologie religieuse sont de reconnaître la place d'une psychologie intellectualiste et donc d'un

[1017] Le terme fréquemment employé par l'analyse littéraire sans que son origine ne soit toujours citée est forgé par E. Bleuler (*Vortrag über Ambivalenz*, 1910) au début du XXe siècle et repris par S. Freud dans plusieurs travaux à partir de son analyse sur *La dynamique du transfert* publié en 1912 (Cf. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Psychanalyse*, p. 19-21). On le définit comme la « présence simultanée dans la relation à un même objet, de tendances, d'aptitudes et de sentiments opposés, par excellence l'amour et la haine ». L'ambivalence correspondrait à un mécanisme psychique inconscient consistant en un dualisme pulsionnel fondamental et ancré. Selon E. Bleuler, cette dualité concerne trois domaines dont les deux derniers nous intéressent dans le cas présent : en premier lieu, l'ambivalence intellectuelle reposant sur l'énoncé par un même sujet de deux désirs simultanés et contraires ; en second lieu, l'ambivalence affective impliquant l'amour et la haine dans un même mouvement et pour un même objet. Le principe peut se décliner sur plusieurs domaines comme la crainte et l'admiration ou encore, dans le cas qui nous intéresse ici, la sacralisation et la déchéance. On pourrait peut-être objecter à la théorie de l'ambivalence freudienne la question de la temporalité. S'agit-il d'un schème intemporel propre à l'esprit humain ou bien d'une caractéristique spécifique à la société moderne analysée par S. Freud ? Il nous semble que la poésie amoureuse apporte une confirmation à la thèse de l'intemporalité de l'ambivalence émotionnelle. En effet, nous pourrions retrouver, par exemple, dans la pièce LXXXV de Catulle : *Odi et amo. Quare id faciam, fortasse requiris. Nescio, sed fieri sentio et excrucior.* « Je hais et j'aime. Pour quelle raison ? Demanderez-vous peut-être. Je ne le sais pas, mais je le sens et je souffre ». Nous retrouvons encore chez Catulle une intéressante association illustrant le parallèle entre le sentiment religieux et la libido à travers le *foedus* : les serments religieux et les serments amoureux relevant du même instinct humain.

inconscient construit sur des schèmes intemporels de la pensée humaine. En outre, du point de vue de l'anthropologie religieuse, Cl. Lévi-Strauss rejoint la méthode comparatiste dumézilienne qui, bien que n'appartenant pas à l'ethnologie proprement dite, interroge en profondeur les grands systèmes mythologiques. En effet, c'est bien dans les mythes que s'exprimaient les « sentiments fondamentaux tels que l'amour, la haine ou la vengeance, qui sont communs à l'humanité toute entière »[1019]. Ce serait là qu'il faudrait déterminer un invariant structurel humain tout en tenant compte, insistons sur ce point, des variables historiques. Comme le rappelle fort justement Cl. Lévi-Strauss, la dialectique structurale ne s'oppose pas à la méthode historique. Tel n'est pas le cas, puisqu'elle contribue à proposer un nouvel instrument que A. Meillet ou R. O. Jakobson ne manquent pas d'envisager dans leurs travaux[1020]. Même si la méthode lui paraît expérimentale, J. Scheid admet bien l'apport de la grille de lecture comparatiste et anthropologique dumézilienne[1021], mais également, le principe fondateur du structuralisme. Nous trouvons là une légère contradiction puisque G. Dumézil n'exclut nullement l'interrogation de la psyché dans le domaine des *res religiosae*[1022] ; bien au contraire, il admet dans le mythe une « convenance naturelle et permanente de l'esprit humain »[1023]. Dans la préface du *Traité d'histoire des religions* de M. Eliade, G. Dumézil exprime en substance la perspective comparatiste de son œuvre inégalable consacrée aux mythes indo-européens. En invitant tout chercheur à cette indispensable et propice ouverture d'esprit, l'historien évoque la nécessité, pour saisir l'objet religieux, d'en examiner « les structures, les mécanismes, les équilibres constitutifs de toute religion et définis, discursivement ou symboliquement dans toute théologie, dans toute mythologie, dans toute

---

[1018] J. Scheid, *Religion et piété*, p. 111-112.
[1019] Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, I, p. 227-228.
[1020] Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, I, p. 266.
[1021] J. Scheid, *Religion et piété*, p. 102-105.
[1022] G. Dumézil, *Religion*, p. 132.
[1023] G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, II, p. 78-80. En comparant les légendes nordique et hindoue de Starkadr et de Śiśupāla, G. Dumézil recourt à l'analyse comparative évoquée par J. Scheid. Il mentionne quatre explications possibles au sujet des concordances entre les légendes (*Mythe et Épopée*, II, p. 76-78) : soit le hasard, soit l'expression de représentations humaines invariables, soit l'emprunt direct ou indirect, soit la conservation d'un héritage commun. L'historien des religions ne retient que les deux dernières hypothèses qui se placent dans l'ensemble de la démonstration concernant les Indo-européens dont le récit mythique présente une structure commune (*Mythe et Épopée*, II, p. 80-81). Au demeurant, l'infatigable comparatiste admet le spéculât qu'il existe une structure psychologique du récit mythique au moins commune aux mondes indo-européens. Pour notre part, nous retiendrons la première de ses trois hypothèses qui guide largement la présente étude.

liturgie »[1024]. Il fallait, pour cela, en examiner « constantes et variables, le mécanisme de la pensée mythique, du rapport au mythe, les rapports du mythe et des autres parties de la religion ; les communications du mythe, du conte, de l'histoire, de la philosophie, de l'art, du rêve ». Il serait certainement bien maladroit, mais fidèle, de résumer la leçon du « maître » si nous affirmions simplement que l'on ne saurait se priver d'aucun outil et d'aucune vue disciplinaire permettant d'éclairer ces *tempora incognita*. G. Dumézil se place ainsi dans une perspective bien fidèle à celle de l'École des Annales[1025]dont le principal fondateur, M. Bloch, lecteur de S. Freud, considère l'« acte manqué » comme « l'un des éléments essentiels de l'évolution humaine comme de toute psychologie »[1026]. L'apologiste de l'Histoire n'écrit-il pas d'ailleurs, à ce propos, que « les faits historiques sont, par essence, des faits psychologiques »[1027] ? L'ensemble de l'œuvre de G. Dumézil, quant à elle, témoigne suffisamment de cette ouverture multidisciplinaire qu'il suggère en quelques mots dans l'ouvrage de M. Eliade[1028]. Ce dernier est considéré, I. Strenski[1029]le rappelle fort bien, comme l'historien comparatiste des religions du XXe siècle parmi les plus influents. M. Eliade accorde dans l'ensemble de son œuvre une large part aux interprétations freudienne et jungienne[1030]. Notons au passage qu'I. Strenski lui oppose la même critique qu'à S. Freud en ce que, selon lui, le psychanalyste comme l'historien des religions confondaient science et herméneutique[1031]. Il n'y a pas lieu pour nous de nous prononcer ici sur une telle interrogation épistémologique qui concerne plutôt la philosophie de l'histoire[1032]. Il demeure qu'en ce qui

---

[1024] Préface de G. Dumézil dans M. Eliade, *Traité*, p. 5-9.

[1025] L'auteur de l'*Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien* et fondateur avec L. Febvre de l'École dont on sait la postérité évoquait lui-même la « psychologie du témoignage » (*Apologie*, p. 46-47) et l'analyse psychologique permettant de saisir pleinement l'objet historique (*Apologie*, p. 55-56).

[1026] M. Bloch, *Apologie*, p. 72.

[1027] M. Bloch, *Apologie*, p. 101.

[1028] En 1945, ce dernier est invité par G. Dumézil à la Ve Section de l'École Pratique des Hautes Études à donner les trois premières leçons de son *Traité d'histoire des religions*. L'historien roumain y enseigne de 1950 à 1955 avant d'obtenir une chaire à l'Université de Chicago (I. Strenski, *Thinking about Religion*, p. 334).

[1029] I. Strenski, *Thinking about Religion*, p. 309.

[1030] I. Strenski, *Thinking about Religion*, p. 314-316.

[1031] I. Strenski, *Thinking about Religion*, p. 314.

[1032] Il nous semble seulement que le cadre du « cercle herméneutique » tel que défini par Fr. D. E. Schleiermacher et W. Dithley se prête à la phénoménologie de l'objet sacré au même titre qu'à la philologie classique puisque toute interprétation en sciences humaines à défaut d'être définitive ne saurait qu'être vraisemblable. G. Deniau (« Histoire et incarnation », p. 333-352) au sujet

concerne la notion d'ambivalence, M. Eliade[1033] estime celle-ci comme relevant de l'ordre psychique, caractéristique de toute hiérophanie. Il s'appuie également sur l'exemple du terme *sacer* cité par Servius au sujet du fameux passage de Virgile : *auri sacra fames*[1034] témoignant ainsi de la double facette du sacré. Dans son cheminement intellectuel, M. Eliade[1035] connaît et adhère rapidement à la psychanalyse dont il ne manque pas de se servir dans son œuvre. Le parcours et l'œuvre de cet historien, qui collabore étroitement avec G. Dumézil, demeurent pourtant controversés[1036]. Il reste que ses travaux comparatistes servent de références à nombre d'études récentes relatives à l'objet religieux[1037]. Dans le domaine des sciences religieuses, il semble inévitable d'interroger les systèmes mythologiques et symboliques qui constituent le principe coercitif élémentaire entre les individus d'un même groupe. Il paraît donc difficile, à ce titre, d'écarter la psychologie des profondeurs de l'analyse des symboles, des mythes et des rites propres en ce qu'ils font appel au vécu émotionnel et inconscient des individus.

Les historiens des religions tendent ainsi à accepter ces outils. La sémiologie, héritage du structuralisme saussurien, conduit R. Barthes[1038] à rejoindre l'approche freudienne du mythe en le considérant en tant que métalangage. Celui qui est, avec M. Foucault, l'un des principaux théoriciens du structuralisme juge tout-à-fait valide et même fondamentale la psychanalyse puisqu'il est question d'interroger à la fois le signe, le signifié et le signifiant. Le freudisme constitue également, à ce titre, un système sémiologique propre s'apparentant

---

de l'œuvre philosophique du disciple de M. Heidegger, H. G. Gadamer, pose les termes du débat sur la scientificité de l'histoire qui dépasse largement au fond le simple questionnement épistémologique. Il nous semble que le « cercle herméneutique », avant M. Heidegger, rejoint la démarche de la linguistique, du structuralisme et, bien sûr, de l'histoire comparative duméziliennne. G. Deniau le résume fort bien : « le tout doit être compris à partir du particulier et le particulier à partir du tout (ainsi : mot / phrase ; texte / œuvre ; œuvre / genre ; texte / manifestation d'un esprit créateur ; texte / monde historique dont il est l'expression). Dans une telle perspective, si l'on interprète, c'est pour comprendre, de sorte que la compréhension est posée comme fin de l'interprétation : quand on a compris, plus n'est besoin d'interpréter. Le cercle disparaît avec l'achèvement de la compréhension, et il a par là-même une valeur sinon négative, du moins provisoire, car il atteste l'imperfection de la saisie de l'objet » (« Histoire et incarnation », p. 334).

[1033] M. Eliade, *Traité*, p. 26-29.

[1034] Serv., *Ad Aen.*, III, 75.

[1035] M. Eliade, *Ordeal by Labyrinth*, p. 75.

[1036] I. Strenski, *Thinking about Religion*, p. 316-334.

[1037] T. S. Kawashima, « Archaeology of the Sacred », p. 227-257.

[1038] R. Barthes, *Mythologies*, p. 205-206.

naturellement à la pensée saussurienne[1039] et au structuralisme. Cependant, le structuralisme n'est pas la seule approche intégrant la psychologie des profondeurs pour analyser le mythe dans le domaine religieux. Il conviendrait de songer, en effet, à l'historien du christianisme, M. Meslin[1040], qui se place dans une perspective anthropologique religieuse. S'il s'est relativement peu servi dans ses propres travaux des schémas freudiens et jungiens, il n'en demeure pas moins un défenseur de cet usage qu'il prône vivement dans l'étude du fait religieux et du mythe. De la même façon, l'historien des religions, spécialiste de l'islam, J. Waardenburg[1041] théorise une herméneutique appliquée dont l'analyse des symboles peut inviter de manière propice la psychologie des profondeurs de S. Freud et de C. G. Jung.

Dans des domaines historiques extérieurs aux sciences religieuses proprement dites, les chercheurs gagnés au structuralisme, avec la prudence de rigueur, ne manquent pas non plus d'user de l'investigation psychologique du fait historique. Dans le même sens que J. Scheid, J.-P. Vernant[1042] adopte, quant à lui, un regard fort critique à l'égard de la lecture freudienne du mythe d'Œdipe. L'approche même le conduit à une critique acerbe des travaux du psychanalyste D. Anzieu[1043] sur la *Théogonie* d'Hésiode qui suggérait une grille de lecture en partant du triangle œdipien. Inutile de rappeler ici combien le complexe découvert par S. Freud et sa validité intemporelle est au cœur de l'interrogation. J.-P. Vernant distingue la psychologie historique de la perspective freudienne dans l'analyse du mythe[1044]. La première discipline, qu'il prône tout au long de son œuvre, partait de la donnée historique – ici la

---

[1039] P. Maniglier, « De Saussure à Freud », p. 149-160.

[1040] M. Meslin, *Science des religions*, p. 204-221. M. Meslin se rapproche plus clairement des travaux de C. G. Jung dont la théorie des archétypes et des symboles lui semble fondamentale. Il tend également à opposer, comme il est d'usage, S. Freud et son disciple C. G. Jung. S'il est vrai que dans leurs vies personnelles, certaines ruptures eurent lieu, il nous semble qu'il est quelque peu excessif d'opposer systématiquement les deux pensées en les présentant comme des écoles rivales. S. Freud, dans ses travaux, a porté peu d'intérêt à l'analyse méthodique des symboles et de leurs signifiés contrairement à C. G. Jung qui en fit sa spécialité. S'il existe des différences de concepts, les théories peuvent se compléter et se critiquer sans pour autant remettre en cause la base fondamentale de la psychologie des profondeurs.

[1041] J. Waardenburg, *Dieux*, p. 156-158.

[1042] J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Œdipe*, p. 1-22

[1043] D. Anzieu, « Œdipe », p. 9-52.

[1044] M. Meslin rejoint cette critique en voyant dans la construction freudienne une erreur d'interprétation du symbolisme mythique « car elle omet de distinguer le plan essentiel, sur lequel se pratique l'opération symbolique, du plan conventionnel, celui du récit mythique » (*Science des religions*, p. 204-208). L'historien des religions n'en reconnaît pas moins la validité de la notion

tragédie de Sophocle – pour en extraire une connaissance des mentalités collectives et des modes de pensées propres à une période donnée. Il faut, selon lui, prendre en compte la dimension de « l'homme intérieur »[1045] pour saisir la substance du mythe dans une perspective de psychologie collective. La psychanalyse, en revanche, s'appuierait sur le « vécu intime » propre à son époque de naissance et se trouve projetée sur l'œuvre antique sans tenir compte de son contexte socio-culturel propre. Cependant, la démarche freudienne est, nous semble-t-il, fondamentalement différente. L'objet premier du psychanalyste est de saisir la société qui lui est contemporaine à travers le passé collectif dans lequel il retrouve des traces d'une représentation littéraire marquante pour la culture occidentale. Il ne s'agit pas de prétendre à une lecture classiciste du mythe à la manière d'un philologue ou d'un historien. S. Freud rappelle d'ailleurs à maintes reprises que c'est là une fonction à laquelle il ne saurait prétendre[1046]. Il invite, en revanche, les autres disciplines à intervenir dans ces champs communs d'investigation humains ce qui n'a pas manqué de susciter, jusqu'à nos jours, de vives polémiques comme l'expose récemment la psychologue clinicienne D. Giovannangeli[1047]. D'autre part, l'objet second de S. Freud était d'offrir une illustration dans la tragédie d'un ensemble psychologique humain complexe présentant les désirs interdits et inconscients propres à tout être engendrant des tabous communs à toute société : l'inceste et le parricide. Il ne faudrait voir en ce complexe qu'une illustration et non un travail de classiciste. Ainsi, Cl. Lévi-Strauss estime, pour sa part, que l'interprétation freudienne du mythe d'Œdipe n'a pas moins de valeur que celle de Sophocle si l'on se fixe pour objectif

---

d'expression de l'inconscient et de la plurivocité des symboles présents dans les mythes pas plus qu'il n'invalide, évidemment, la question du complexe d'Œdipe.

[1045] J.-P. Vernant, *Mythe et pensée*, p. 10-11.

[1046] A. Besançon, « Histoire psychanalytique », p. 594-595. Cf. la préface de l'édition de *L'Homme Moïse* de 1986 par M. Moscovici, p. 22-53.

[1047] D. Giovannangeli, *Métamorphoses d'Œdipe. Un conflit d'interprétations*. La psychologue expose tour à tour les différents arguments théoriques présentés par les philosophes, les anthropologues et les hellénistes aux théories freudiennes à partir du mythe d'Œdipe. Il semble clair que les polémiques furent nourries par les différentes disciplines depuis les travaux de B. Malinowski jusqu'à J.-P. Vernant (*Métamorphoses d'Œdipe*, p. 21-52). Il demeure que D. Giovannangeli (*Métamorphoses d'Œdipe*, p. 95-99) retient l'interprétation freudienne du mythe comme l'expression d'une structure humaine intégrant le tabou de l'inceste et du parricide. Le débat est vif depuis l'exposé du complexe. Si l'école freudienne élargie et ses ramifications jungienne et lacanienne admettent la validité de ce complexe œdipien et de son pendant féminin – le complexe d'Électre – le point de vue adverse de J.-P. Vernant et de P. Vidal-Naquet semble tout aussi défendable. Pour notre part, la définition freudienne de la structure psychique humaine nous semble plus convaincante.

d'interroger la construction symbolique de la psyché à partir de la naissance biologique[1048]. La portée de la tragédie pourrait ainsi être liée à l'usage par l'auteur antique d'expressions de désirs humains refoulés et jugés tabous dans la société païenne puis dans la société judéo-chrétienne. Le succès de la tragédie auprès d'un public ancien résulterait peut-être de la mise en scène de ces tabous dont on retrouve les expressions dans les lois anciennes. Dans le même sens, A. Papageorgiou-Legendre[1049] considère que S. Freud voit effectivement dans le mythe d'Œdipe une transposition « du drame de la structuration subjective » mettant en scène « le noyau ternaire, l'interdit transgressé, le parricide et l'inceste ». Le psychanalyste C. Stein[1050], dans la préface de l'ouvrage de l'helléniste M. Delcourt sur Œdipe, écrit à ce sujet qu'il importe de séparer deux aspects de la lecture freudienne du mythe d'Œdipe. Comme le précise le psychanalyste freudien, « Freud n'a jamais songé à faire appel à la légende pour établir le bien-fondé de sa découverte du complexe d'Œdipe ; c'est, au contraire, la constance des vœux parricide et incestueux qui lui a permis d'observer que le contenu refoulé du complexe d'Œdipe "fait retour" dans la légende »[1051]. Toutefois, il importe de relever les erreurs d'interprétation de S. Freud[1052] au sujet de la pièce de Sophocle dont l'analyse *in fine* demeure une intention secondaire du psychanalyste. C. Stein[1053] juge nécessaire de rappeler le caractère erroné des lectures prétendument classicistes de S. Freud sans pour autant invalider l'universalité du système majeur découvert par le psychanalyste viennois. La critique de l'interprétation freudienne de la légende thébaine est exemplaire dans l'œuvre de M. Delcourt[1054]. L'helléniste retient toutefois que « les tendances subconscientes mises en lumière par la psychanalyse ont pu favoriser cette inscription du mythe dans le cadre de la famille »[1055].

Il importe pour les psychanalystes modernes et les historiens usant de cette science humaine de distinguer, d'une part, la lecture freudienne erronée du mythe d'Œdipe et, d'autre part, l'expression d'un tabou universel : l'inceste et le parricide.

[1048] Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, I, p. 240-255.
[1049] P. Legendre, *Filiation*, p. 35-39.
[1050] Cf. la préface de l'ouvrage de M. Delcourt, *Œdipe*, p. V-XXVII.
[1051] C. Stein *in* M. Delcourt, *Œdipe*, p. VII.
[1052] C. Stein *in* M. Delcourt, *Œdipe*, p. IX-XXII.
[1053] C. Stein *in* M. Delcourt, *Œdipe*, p. XXVI-XXVII.
[1054] M. Delcourt, *Œdipe*, p. 66-69.

À Rome, comme dans la très large majorité des sociétés patriarcales[1056], l'inceste est un tabou puni systématiquement au point que Cl. Lévi-Strauss[1057] y voit la naissance du social puisqu'il pousse le groupe à chercher à contracter un mariage à l'extérieur du nucléon familial. La législation prévoyait, comme on le sait, une stricte définition de l'infraction à ce sujet rappelée par Gaius[1058]. Cicéron évoque d'ailleurs l'inceste comme figurant parmi les crimes les plus graves et considérés comme sacrilèges :

> *Incestum pontifices supremo supplicio sanciunto.*[1059]

Nous noterons d'emblée qu'une fois de plus, les pontifes sont mentionnés comme les premiers tenants du droit et chargés de punir les infractions majeures ainsi que le rappelle P. Noailles[1060]. À ce titre, A. Schiavone[1061] note d'ailleurs la « concentration exclusivement pontificale, donc patricienne, de la connaissance du *ius* et, de ce fait, de tout pouvoir prescriptif ». De plus, Cicéron fait figurer l'inceste parmi les sacrilèges principaux au même titre que le parjure ou le vol d'un objet sacré[1062]. Il revient, en effet, aux seules charges sacrées d'expier de telles fautes. Enfin, le parricide mis en scène dans la tragédie de Sophocle constitue bien un tabou présent dans la société éminemment patriarcale de l'*Vrbs*[1063]. Le lien avec la notion de *Sacer* est fort clair ici puisque, selon la définition de Festus, un individu

---

[1055] M. Delcourt, *Œdipe*, p. 69.
[1056] G. Róheim, *Psychanalyse et anthropologie*, p. 462-466.
[1057] Cl. Lévi-Strauss, *Structures élémentaires*, p. 56-65.
[1058] Gai., *Inst.*, I, 59-64
[1059] Cic., *Leg.*, II, 9, 22.
[1060] P. Noailles, *Du droit sacré au droit civil*, p. 27-32.
[1061] A. Schiavone, *IVS*, p. 91.
[1062] Si l'interdiction légale de l'inceste est certaine, il se pourrait, cependant, que l'on puisse relativiser cette prohibition concernant les mariages prescrits entre cousins. Cf. Ph. Moreau, « Prohibition de l'inceste », p. 41-54 ainsi que sa thèse : *« Incestus » et « prohibitae nuptae »*. Nous renverrons également aux travaux de Y. Thomas. Ce dernier propose une traduction du *Libro singulari de gradibus et adfinibus et nominibus eorum* du juriste contemporain d'Alexandre Sévère, Iulius Paulus (P. Legendre, *Dossier occidental de la parenté*, p. 27-119). Dans ce traité, la question de la définition de l'inceste est ignorée, le système juridique romain n'ayant pas élaboré de *gradus* au sujet des prohibitions matrimoniales. La seule exception se trouverait dans le recueil jurisprudentiel du début du IVe siècle, les *Regulae Ulpiani* (V, 6) contenant l'unique prohibition « jusqu'au quatrième degré » de parenté (P. Legendre, *Dossier occidental de la parenté*, p. 84). Ces limitations dans la définition de l'inceste évoluèrent progressivement depuis l'époque archaïque, étant progressivement transgressées et modifiées (Y. Thomas, « Patrimoine, pouvoir et parenté », p. 345-382).
[1063] Y. Thomas, « *Parricidium* », p. 643-715.

reconnu coupable de parricide est nommé *homo sacer* et livré à la peine capitale sous une forme indirecte puisque celui qui le met à mort n'est pas considéré comme homicide[1064].

D'une manière plus générale, il est difficile de nier l'importance des règlementations de l'interdit de l'inceste dans la très grande majorité des sociétés[1065] quelles que soient les époques analysées. La question de l'inceste est centrale dans la théorie freudienne comme dans la pièce de Sophocle qui serait à lire uniquement comme l'illustration d'un tabou intemporel propre à la structure psychique humaine comme le suggère la psychanalyste A. Papageorgiou-Legendre. Cette notion s'intègre à un ensemble dont il nous faudrait tenir compte pour expliquer la constitution d'un groupe humain, la naissance de son rapport au sacré – on le retrouve dans la classification cicéronienne de l'inceste en tant que sacrilège – et, par conséquent, de ses lois.

De prime abord, la méthode recourant à la psychologie des profondeurs paraît peu usuelle aux historiens de Rome contrairement aux hellénistes comme N. Loraux. Toutefois, si l'on interroge le sens même de la discipline historique sur le plan théorique, on se trouve à examiner la fonction d'une science humaine et sociale parmi d'autres qui placent également l'Homme et son entière condition au centre de toute réflexion. De la même façon pour la psychanalyse et l'anthropologie, rappelle le très freudien G. Róheim[1066], il est indéniable qu'il existe une nature psychique inhérente à l'Homme. C'est sans doute la prise en compte de cet invariant, structuré autour des étapes humaines telles que la naissance, la reconnaissance

---

[1064] W. Warde-Fowler, « Word *Sacer* », p. 57-63 ; R. Jacob, « Ambivalence du sacré », p. 563 ; P. Chiappini, *Droit et sacré*, p. 11-12.

[1065] Notons cependant que pour B. Malinowski (*La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Paris, 1980), il existe des exceptions dans des sociétés matriarcales qui feraient remettre en cause l'universalité de la question de l'inceste et donc du complexe d'Œdipe. Dans le cas romain, nous avons affaire à une société éminemment patriarcale. Dans le même sens, l'anthropologue G. Durand estime que la théorie freudienne du complexe d'Œdipe comme schème universel est profondément réductrice si on la borne à une expérience traumatique (*Imaginaire symbolique*, p. 50-51). La place du principe symbolique mis en lumière par la théorie freudienne est déterminante pour l'anthropologue à condition de ne pas réduire l'origine de tous les symboles à un événement œdipien puisque ce serait dénier les particularismes culturels, linguistiques et mythologiques propres à chaque structure géographique ou temporelle. La perspective des sciences humaines ne saurait faire d'une méthode un dogme. Bien que G. Durand estime que la dialectique freudienne constitue une herméneutique réductive (*Imaginaire symbolique*, p. 42-61), il demeure que l'apport de la psychanalyse freudienne permet de se défier d'une lecture directe du symbolisme (*Imaginaire symbolique*, p. 54-55) ouvrant la voie à la perspective jungienne. L'anthropologue rejoint plus favorablement cette école de psychanalyse et l'archétypologie qui la caractérise en tant qu'herméneutique instaurative (*Imaginaire symbolique*, p. 62-85).

symbolique du père et de la mère et les expressions de la *libido*, qui constitue la véritable différence entre la psychologie de J. Bayet et la psychanalyse de M. de Certeau. Le problème se pose en somme de telle façon : sur quelles théories de l'inconscient l'historien peut-il s'appuyer ?

Il nous semble que la psychanalyse invite à une lecture plus profonde des mythes et des constructions de l'autorité sacrale et institutionnelle autour du mythe de Romulus, *pater Genitor*, des *patres* et, bien sûr, du patriciat détenteur exclusif des *auspicia patrum*. C'est dans tous ces aspects et en tenant compte d'un invariant élémentaire que l'historien gagné à l'anthropologie et à la psychanalyse peut, nous semble-t-il, examiner les structures sociales, *a fortiori* s'il s'attarde sur les constructions bien antérieures à l'apparition de l'écriture dans une civilisation donnée. Dans une telle approche, la construction du mythe prend une tournure plus axée sur la structuration de l'inconscient collectif puisque le mythe et le rite auquel il renvoie précèdent immanquablement l'écriture, sa transmission étant inévitablement orale avant d'être conservée par écrit. L'inconscient, suivant l'hypothèse freudienne, serait intemporel puisqu'il serait constitué de manière analogue sur le plan biopsychique ; l'humain et ses affects étant au centre d'une structure élémentaire dont l'imaginaire refoulé s'exprime dans les mythes. Sur le plan du mécanisme psychique, R. Barthes[1067] ne distingue pas la construction du mythe antique des mythes contemporains contrairement à M. Eliade[1068]. Il existe, pour le sémiologue, au même titre que les rites et les symboles, une nécessité humaine, presque vitale, de

---

[1066] G. Róheim, *Psychanalyse et anthropologie*, p. 450-457.

[1067] R. Barthes, *Mythologies*, p. 193-221.

[1068] M. Eliade, *Aspects du mythe*, p. 9-18. M. Eliade n'est pas insoupçonnable d'un évolutionnisme relativement assumé. Il considère que les mythes sont uniquement propres soit aux sociétés archaïques soit aux sociétés qu'il qualifie de « primitives » ou d'« indigènes ». Cette posture s'oppose à celle de R. Barthes qui ne conçoit pas de société, y compris la nôtre, sans mythe en ce que cette construction propre au langage / image est une structure élémentaire de l'esprit humain. En effet, saurait-on affirmer qu'il n'existe plus de mythes dans des sociétés dites « évoluées » contemporaines réfutant ainsi la thèse de R. Barthes ? Au contraire, il nous semble bien que la conception scientifique ou, dirions-nous avec indulgence, herméneutique de M. Eliade est demeurée fortement imprégnée de ce que P. Bourdieu qualifie d'« Inconscient d'école ». Nous sommes là bien au-delà de l'évolutionnisme frazerien et les liens idéologiques de M. Eliade, pourtant souvent cité dans des bibliographies encore récentes, trahissent la pensée qui est la sienne dès les premières années de son cheminement universitaire. Le mythologue réputé et pourtant ami de G. Dumézil est proche de l'idéologie de l'extrême droite fasciste et antisémite de la Garde de Fer roumaine de C. Z. Codreanu. Nous renverrons sur ce point à l'ouvrage consacré à l'historien des religions et romancier de D. Dubuisson, *Impostures et pseudo-science*. Au sujet du « primitivisme » chez le mythologue : p. 43-51.

construire des mythes en tant qu'expression de l'imaginaire inconscient. Il s'agit là d'une constante humaine intemporelle.

Si l'on doit se placer dans la perspective de l'historien des religions, il convient, en premier lieu, de délimiter le cadre historique avant d'extraire la description pure de la croyance pour en saisir l'objective et profonde construction sur le plan des mentalités. En second lieu, il importe d'examiner les références imaginaires qui donnent lieu aux élaborations religieuses. L'historien du droit des premiers siècles de Rome a pour rôle, quant à lui, de comprendre les mécanismes de construction de l'appareil institutionnel. Étant donné qu'à Rome celui-ci est marqué par une forte intrication des *res religiosae* et du droit public – la question des auspices et du rite proto-juridique le laisse suffisamment entendre – il peut se placer de toute évidence dans une perspective tout-à-fait comparable à celle de l'historien des religions. On peut ainsi examiner la construction de la croyance archaïque par un esprit profondément humain avec ses pulsions, ses tabous et ses rationalisations. Mais quelle place accorder aux schémas de l'inconscient ? Peut-on s'affranchir du tabou de l'intemporalité des constructions de l'inconscient tout en tenant compte des variants historiques ? Certains historiens et anthropologues héritiers du structuralisme en ont émis l'hypothèse certes critiquable mais pas moins, dirions-nous, que toute école de pensée. D'ailleurs, il faut garder à l'esprit que le premier péché impardonnable pour l'historien est de reléguer au second plan le contexte socio-historique pour favoriser la grille de lecture fondée sur les théories freudiennes.

La frontière entre l'herméneutique et les sciences humaines est bien mince et la discipline historique, si elle se fonde effectivement sur des faits qu'elle consigne précieusement, à la manière de Th. Mommsen, suggère des hypothèses qui sont, à leur façon, des interprétations. L'historien doit donc se contenter d'hypothèses vraisemblables dont la remise en question et la critique doivent être perpétuelles pour ne pas tomber dans un déterminisme historique qui constituerait un péché d'orgueil. La seule condition qui nous paraisse élémentaire pour cette approche repose sur le principe de méthode dont la commune détermination pourrait inviter une multidisciplinarité que nous jugeons opportune. C'est à plus forte raison le cas si l'on envisage l'étude du fait religieux comme le domaine paraissant le mieux susciter l'interrogation de la psyché et des mythes comme révélateurs des pulsions et désirs humains inconscients. De la sorte, sciences des religions et psychanalyse sont des

territoires d'investigation limitrophes en ce qu'ils reposent sur les constructions symboliques imaginaires nées de l'inconscient qui intéressaient déjà Fr. Cumont au début du siècle passé. Dans cette perspective, en histoire de la religion romaine archaïque, la place de J. Bayet[1069] est, nous semble-t-il, déterminante. L'historien ne manque pas d'ailleurs d'ouvrir la voie, d'une certaine façon, à J.-P. Vernant en envisageant l'analyse d'une psychologie collective romaine autour de la religion[1070]. Les tabous et les résidus cultuels évoquant l'animisme des premiers siècles de Rome, l'historien le souligne avec force[1071], n'étaient pas sans évoquer certaines théories freudiennes[1072]. Les rites archaïques témoignaient de représentations symboliques qui suggèrent aisément pareilles interprétations. Par exemple, les rituels de fécondité marqués par la figuration symbolique du passage tels que les *Lupercalia* ou le culte de Diane d'Aricie lié au *rex Nemorensis* étaient chargés d'une riche symbolique qui pourrait servir de matériau anthropologique pour nous renseigner sur la signification profonde du *ritus* archaïque, des symboles de la Royauté latino-sabine et de l'histoire des premiers siècles de Rome. Par chance, ou plutôt sans grande surprise, ces cultes trouvent dans la religion grecque des équivalents et des variantes marqués par leur archaïsme. L. Gernet[1073], à partir du travail de l'helléniste H. Jeanmaire[1074], mentionne ces symboliques archaïques qui renvoyaient aux cultes phalliques dont les cultes dionysiaques, par exemple, conservaient fort bien la mémoire[1075]. Certains indices permettent de penser que ce type de culte archaïque n'était pas

---

[1069] La perspective de J. Bayet nous paraît en effet plus large qu'on a pu le laisser entendre. Il accorde une large part à l'inconscient et à la dimension socio-psychologique du langage et du rite. Dans son article sur « Les plus anciennes conceptions du psychisme chez les Grecs et chez les latins » paru dans la revue *Critique*, l'historien de la religion romaine défend la perspective de R. B. Onians (*European Thought*). L'helléniste anglais, partant d'Homère et des mythes grecs, engageait une lecture linguistique et sociologique accordant une importance essentielle au psychisme dans les représentations gréco-latines. J. Bayet estime l'ouvrage comme une référence essentielle. L'usage de la linguistique à des fins historiques devait, selon lui, reposer inévitablement sur la psychologie sociale du langage (J. Bayet, *Croyances*, p. 229). Les acquis de la sociologie employés par R. B. Onians permettent ainsi de mieux éclairer la sémantique des mots clefs de la religion et de la pensée grecque. La méthode semble probante à condition d'en user avec une forte prudence (J. Bayet, *Croyances*, p. 239-240), ce qui, au demeurant, ne diffère pas de toute méthode au stade expérimental.
[1070] J. Bayet, *Religion*, p. 11-13.
[1071] J. Bayet, *Religion*, p. 42-44.
[1072] S. Freud, *Totem et tabou*, p. 35-45.
[1073] L. Gernet, *Anthropologie*, p. 80-81.
[1074] H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 107.
[1075] G. Hedreen, « Return of Hephaistos », p. 38-64.

étranger à Rome[1076]. Le culte relevait des premiers temps de la pensée religieuse vénérant la fécondité et la fertilité agraire. Il révélait, en outre, un vaste ensemble structural marqué par un caractère psycho-physiologique édifié en une institution religieuse dont la portée s'étendait à une « autosuggestion collective ». Les psychanalystes, de leur côté, estiment que le phallus au sens symbolique demeure au centre du dispositif de l'ambivalence de l'autorité[1077] auquel il était associé dans les temps primitifs.

La structure du pouvoir à Rome, depuis les temps reculés de la Royauté sacrée jusqu'à la fin de la République, comprend plusieurs éléments symboliques qui confirment cette lecture psychologique. Le lien entre le *fas*, le *fascinus* et les *fasces* autour des représentants de l'autorité – les *patres* – donne à voir l'importance de la symbolique et de la figuration du pouvoir.

Le lien entre *sacer* et *ius* – correspondant au droit romain régulier – peut s'établir de telle sorte : *fas* signifie autorisé et *nefas* interdit. Cependant, la relation entre *ius* et *fas* est loin d'être évidente du point de vue morpho-sémantique. Le substantif neutre *fas* est même complètement distinct de *ius*[1078] bien qu'il soit, comme *mos*, parmi les anciens mots neutres et indéclinables. *Fas* relèverait d'un « droit divin » par opposition au « droit humain » auquel correspondrait *ius*[1079]. Selon E. Benveniste, *fas* signifierait primitivement « parole »[1080] et se

---

[1076] On en trouve la trace dans la période archaïque romaine comme lors d'un épisode rapporté par Denys d'Halicarnasse (*A.R.*, IV, 2, 1-2. Cf. M. Chassignet, *Annalistique*, p. 4-5) et Ovide (*Fast.*, VI, 625). L'annalistique pontificale a consigné une version légendaire de la naissance de Servius Tullius. Au cours d'un banquet sacré offert par le roi étrusque Tarquin Priscus, Ocrisia, épouse ou fille du roi de Corniculum, aperçut la première un phallus surgissant d'un feu. La reine Tanaquil dont on vantait la clairvoyance prédit que de la jeune fille naîtrait un puissant roi à condition qu'elle fût fécondée par l'apparition. Les Romains supposaient qu'il s'agissait d'Héphaistos ou du Lare de la maison. Ainsi naquit Servius Tullius dont le mythe est fort riche en symbolique (Cf. G. Nagy, « Sacral Vocabulary Relating to the Fireplace », p. 99-100). Nous songeons notamment à l'association du feu à la libido qui n'est pas sans rappeler la théorie de G. Bachelard dans *La psychanalyse du feu*. L'épistémologue voyait effectivement un lien prononcé entre la libido et la symbolique du feu. La structure légendaire du récit de la naissance de Servius Tullius et sa symbolique laissent entendre, nous semble-t-il, la présence d'une association cultuelle entre le phallus et le feu sacré dans la Rome archaïque rappelant sans doute les cultes de Bacchus (Cf. M. P. Nilsson, « Bacchic Mysteries », p. 175-202) ou encore les gardiennes du feu sacré qu'étaient les vierges vestales (K. R. Prowse, « Vestal Circle », p. 174-187 ; J. Bayet, *Religion*, p. 102 ; G. Dumézil, *Religion*, p. 318-332 ; H. N. Parker, « Vestals Virgins », p. 563-601).

[1077] J.-Fr. de Sauverzac, « Origines anthropologiques », p. 223-237 ; E. Godard et J.-P. Benard, *Aggiornamento*, p. 394-398

[1078] E. Benveniste, *Vocabulaire*, II, p. 133.

[1079] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, p. 217.

[1080] E. Benveniste, *Vocabulaire*, II, p. 138-139.

retrouve fréquemment associé aux interventions divines ou du moins aux paroles ne provenant pas d'êtres humains. Nous serions tentés, pour notre part de faire le rapprochement avec la divinité Φήμη principalement présente chez Homère[1081], Hésiode[1082] et également chez les latins Virgile[1083] et Ovide[1084] sous le nom de *Fama*. L'allégorie de la Renommée ou de la Rumeur est représentée parfois sous des traits monstrueux. Elle serait la fille de Gaia, divinité archaïque de la Terre[1085]. Nous aurions là affaire à une divinité parmi les plus anciennes ce qui permettrait de faire le rapprochement avec la définition donnée par E. Benveniste. De *fas* dériverait probablement le terme *fascis* signifiant « fagot » et qui aurait donné *fasciculus* signifiant faisceau. Toutefois, rien n'indiquerait, à première vue, qu'il y ait une parenté sémantique entre *fas* et *fascis* ou entre *fas* et *fascinus*[1086]. Néanmoins, si l'on poursuit la réflexion autour de la symbolique du pouvoir, nous pourrions peut-être suggérer une hypothèse permettant de lier dans un premier temps *fas* et *fascis*. Le terme *fas*, comme nous l'avons noté, pourrait correspondre à « parole divine »[1087]. Il ne serait pas fortuit, nous paraît-il, de rappeler que la préséance de la parole publique revenait en premier lieu aux magistrats *populi romani* dont le symbole d'autorité étaient précisément les *fasces* portés par les licteurs[1088]. Les magistrats étaient chargés, parfois par l'entremise de *praecones*[1089], de dire le droit – *iuris dictio* – après avoir consulté la volonté des dieux par la prise d'auspices. Il y aurait ainsi une parenté sémantique d'autant plus que l'on retrouverait là le lien entre la parole divine – *fas* – et le droit – *ius*. En effet, l'autorité des magistrats était symbolisée à Rome par la présence, comme on le sait, des licteurs portant les faisceaux. Ceux-ci étaient constitués de plusieurs verges – *uirgae* – en bois[1090] peintes de couleur rouge[1091] et reliées entre elles par

---

[1081] Hom., *Od.*, XIV, 413-415.
[1082] Hés., *Trav.*, 761-764.
[1083] Virg, *Aen.*, IV, 173-190.
[1084] Ovid., *Met.*, XII, 39-63.
[1085] Hés., *Theog.*, v. 116-117. À la divinité Gaia est associée une symbolique particulièrement riche Issue du Chaos, elle joue le rôle de la génitrice associée à la Terre-Mère. On retrouve de nombreuses traces de la construction mythique dans l'organisation sociale et juridique, ne serait-ce que dans la fameuse formule rituelle du mariage romain qui évoque la mère génitrice : *Ubi tu Gaius, ego Gaia* (Forsythe G., « *Ubi tu gaius, ego gaia* : New Light on an Old Roman legal Saw », *Historia*, XLV (2), 1996, p. 240-241). Au sujet du mythe en lui-même : J.-P. Vernant, *Mythe et pensée*, p. 221-223.
[1086] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, p. 217-218.
[1087] E. Benveniste, *Vocabulaire*, II, p. 139-140.
[1088] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 7-9.
[1089] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 414-416.
[1090] Plin., *N. H.*, XVI, 18.

une courroie. Nous pourrions relier cette question à une autre : celle d'un autre probable dérivé de *fas :* il s'agit de *fascinus*, associé au maléfice lequel passe, comme toute pratique magique, par l'incantation et donc par la parole magique impersonnelle telle que, par exemple, la rumeur ou la *fama*. Par ailleurs, *fascinus* peut également signifier phallus[1092]. On voit peu à peu se profiler une interprétation possible des symboles ambivalents de l'autorité et du pouvoir de contrainte / fascination des magistrats. On peut saisir sans peine pour quelles raisons ces notions anthropologiques n'ont guère inspiré l'historiographie du XIXe siècle. Loin de conforter les idéaux romantiques des historiens rêveurs devant les ruines romaines, la réalité « primitive » de Rome était toute autre : violente et crue. Peut-on imaginer un seul instant Fustel de Coulanges ou Th. Mommsen disserter dans leurs échanges épistolaires du fondement humain universel du pouvoir ? Tous égaux devant la psyché car tous sont des hommes faits de la même chair et du même sang. Il n'en était rien. C'est de la Nation qu'il était question ou plutôt des Nations. Celles qui s'affrontaient et rivalisaient d'orgueil en craignant les scandales et les décès à la Félix Faure dont la mort crut s'enfuir à point nommé par les escaliers. Il revient à Marcel Detienne[1093] d'avoir le plus talentueusement, croyons-nous, critiqué un si périlleux usage de l'histoire et le conservatisme nationaliste qui motiva les écoles historiques française et allemande[1094]. Dans la naissance de cet élan national des années 1830, B. Niebuhr avait formé un grand projet. Pour le romaniste, il fallait « vivre avec les Romains comme avec des hommes de notre chair et de notre sang »[1095]. Certes. Mais il fallait, pour cela, modeler les Romains de manière à ce qu'ils ne soient pas indignement scandaleux aux yeux des contemporains. Songeons, par exemple, aux traductions édulcorées des vers de Catulle ou aux comédies d'Aristophane dans les éditions du début du XXe siècle.

Il importe donc de garder à l'esprit, non seulement le contexte historique du sujet examiné, mais aussi, comme l'écrit P. Bourdieu[1096], nos inconscients d'école, ceux des

---

[1091] Lyd., *Mag.*, I, 32.
[1092] Varr., *L.L.*, VII, 97 ; Hor., *Ep.*, VIII, 15.
[1093] M. Detienne, *Comparer l'incomparable*, p. 9-16.
[1094] M. Detienne, *Comparer l'incomparable*, p. 26-36.
[1095] A. Grandazzi, *Fondation de Rome*, p. 33.
[1096] P. Bourdieu, « L'inconscient d'école », p. 3-5. Le sociologue invite à une réflexion en sciences humaines et sociales qui implique une double interrogation de la part du chercheur dans un but d'objectivation de l'inconscient. La première consiste à interroger l'inconscient individuel que l'historien, le sociologue ou l'ethnologue analyse avec méthode et son propre inconscient

historiens qui ont formé les pensées dont nous sommes tributaires. Parce que c'est en ces temps bien éloignés de la culture policée de Cicéron que naquirent les premières procédures pré-juridiques. L'*interregnum* permettant la *creatio* des magistrats est qualifié par Cicéron de *ritus*[1097]. Quelle différence aurait-il avec le *ritus* du sanctuaire d'Aricie dont le *rex nemorensis* vaticinait avec de si honteux symboles ? Ils remontaient, suivant la tradition, à ces mêmes siècles obscurs qui suscitent l'extrême prudence voire la méfiance des historiens de Rome depuis L. de Beaufort et Th. Mommsen, qui privaient ces siècles de toute historicité faute de sources écrites. Cet iconoclasme historiographique, héritage de l'*Aufklarung*[1098], a rejeté avec force la notion du mythe jugé comme faux, irréel et sans valeur, comme le relève fort justement P. Chiappini[1099]. La posture de l'influente école historique allemande de la fin du XIXe siècle se plaçait ainsi comme une nouvelle forme de dogme et l'histoire romaine a longtemps été tributaire de cette tradition historienne hyper critique et sans doute plus marquée que l'histoire grecque par le nationalisme[1100] et le conservatisme, dont J. Carcopino[1101] est l'un des représentants. Si cette école n'a pas eu une fameuse postérité

« universitaire (lié à des traditions nationales ou disciplinaires) qu'il doit prendre aussi pour objet sous peine de l'investir sans le savoir dans son analyse de l'inconscient des autres. Le nécessaire travail d'objectivation peut passer pour l'historien, par exemple, par l'épistémologie et l'historiographie permettant ainsi de se détacher de l'inconscient d'école et lui évitant ainsi de « se laisser enfermer dans les fausses évidences d'un monde académique trop familier » pour objectiver le sujet d'étude. « L'histoire comme l'ethnologie – écrit P. Bourdieu – ne remplit pleinement sa mission que lorsqu'elle fonctionne comme un instrument d'objectivation du sujet d'objectivation ». Le détachement de l'objet d'étude ainsi que l'interrogation sur le choix qui pousse le chercheur à déterminer son sujet d'étude participe à cette démarche épistémologique dans le but de prendre un recul indispensable et d'éviter de projeter ses propres perceptions sur le sujet.

[1097] Cic., *Leg.*, III, 3, 9-10.

[1098] A. Grandazzi, *Fondation de Rome*, p. 27-46.

[1099] P. Chiappini, *Droit et sacré*, p. 15-20.

[1100] Ces courants présents en histoire romaine sont d'ailleurs vivement critiqués par J. Scheid (« Le pontife et le flamine : religion et histoire à Rome », p. 159-190) qui insiste sur la nécessité de « décoloniser Rome » tout en évitant l'équation simpliste associant l'histoire de Rome avec les historiens s'inscrivant dans les mouvements nationalistes des années 1930.

[1101] L'historien aurait tissé des liens avec ce sombre penchant nationaliste, comme on le sait, dans les années 1930-1940. Le parcours et les œuvres de J. Carcopino montrent bien la tendance longtemps conservatrice de ce domaine des études anciennes comme l'ont montré les travaux de S. Corcy-Debray élaborés grâce aux collaborations de Cl. Nicolet et de P. Veyne. L'historienne rappelle par ailleurs que le milieu des antiquisants a été historiographiquement peu étudié et que « l'écriture de l'histoire ancienne est peu et mal située par rapport aux courants de renouvellement de l'écriture de l'histoire » (S. Corcy-Debray et P. Ory, « Un historien à Vichy », p. 18). Cf. S. Corcy-Debray, « Du triomphe à la roche Tarpéienne », p. 70-82 ; « Jérôme Carcopino et les lois d'exceptions », p. 91-100. Concernant les liens de l'ancien directeur de l'École Française de

déclarée, il demeure que ce que P. Bourdieu[1102] envisage comme un « inconscient d'école » forme une *doxa* disciplinaire qui admet ou rejette certaines traditions et ouvertures sur d'autres écoles ou disciplines. Il est éminemment propice, nous semble-t-il, de s'écarter de cette *doxa* afin d'ouvrir l'objet d'étude à d'autres perspectives d'investigation. Dans le cas qui nous intéresse, il s'agirait bien sûr de faire intervenir la psychanalyse dans une étude historique et juridique sur Rome. À ce propos, ce serait faire amende honorable que de reconnaître, dans l'usage de l'anthropologie ou de la psychanalyse pour analyser les mythes et la société, l'avance du domaine des hellénistes – moins assujetti à l'utilisation de l'histoire que ne le fut celui des romanistes dans la période noire du nationalisme et ses lendemains. En somme, il nous semble qu'élargir les approches d'un domaine historique permet de l'objectiver et d'en extraire des enjeux contemporains de l'écriture de l'histoire qui n'ont pas lieu d'être dans notre discipline.

Par ailleurs, si l'on trouve en anthropologie de la Grèce antique ou en histoire moderne et contemporaine l'usage de la psychanalyse, il existe un autre domaine, plus proche de notre problématique sur la naissance des institutions de Rome, dans lequel telle méthode est admise. En effet, les juristes et philosophes du droit tels que P. Legendre et P. Chiappini prennent en considération la science de l'inconscient dans les recherches sur la construction du droit et du religieux.

L'élément religieux et le mythe référent sont fondateurs de droit comme le rappelle J. Gaudemet[1103] en comparant les différentes naissances du droit avec l'esprit du juriste mais à la manière du philosophe, du sociologue et de l'anthropologue[1104]. L'histoire montre, selon le juriste, que le « droit vient des cieux »[1105]. La conception n'est pas nouvelle comme en témoignent les réflexions de P. Noailles[1106]. Dans le même sens, P. Chiappini[1107] expose, à

Rome avec les nationalismes italien et français, cf. à nouveau S. Corcy-Debray et P. Ory, « Un historien à Vichy ». Sur les liens avec le césarisme et Mussolini, Cf. p. 460-461.

[1102] P. Bourdieu, « L'inconscient d'école », p. 3-5.

[1103] J. Gaudemet, *Naissances du droit*, p. 3-10. Dans les premières lois connues de Mésopotamie, telles que le code d'Hammourabi ou les lois pénales d'*Ur Nammu*, la place du divin semble essentielle et fondatrice de légitimité souveraine. Dans le Prologue et dans l'Épilogue du code d'Hammourabi, les formules évoquent le souverain comme le représentant du père des dieux Anu et de son fils, le dieu souverain Enlil.

[1104] J. Gaudemet, *Naissances du droit*, p. III-IV.

[1105] J. Gaudemet, *Naissances du droit*, p. 1.

[1106] P. Noailles, *Du droit sacré au droit civil*, p. 16-36.

travers l'idéologie tripartie indo-européenne, en quoi le mythe peut être fondateur de droit[1108]. La théorie n'échappait pas à la philosophie ancienne et il suffirait de songer à la pensée cicéronienne sur l'origine du droit et de la loi pour en trouver une bien certaine confirmation. Dans le *Traité des Lois*, la question est posée par l'orateur de l'origine du droit et voici la réponse qu'il offre : à l'homme fut confiée la raison par la divinité, la raison en est donc l'association la plus naturelle qui rend la loi indispensable au bien raisonnable et raisonné de la Cité. La pensée de Cicéron place ainsi la loi et le droit comme résultant de la *recta ratio*, don des dieux :

> *Quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus. Inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est.*[1109]

Il ne s'agit certes que d'une interprétation, mais la structure de construction du mythe légitimateur de la religion romaine et du droit nous semble apparente à la lecture de l'ensemble de la réponse de Cicéron à Atticus dans ce développement consacré à la puissance de la divinité investissant la loi. L'évocation de l'esprit humain en qui surgissent les lois s'inscrit bien dans la question du conscient rationnel. Cependant, l'intervention du divin faisant don à l'homme de la raison entre, nous semble-t-il, dans le domaine de l'irrationnel. Une conception irrationnelle de la construction psychique du religieux et du droit. Ne sommes-nous pas là dans le domaine de l'inconscient et de la construction psychique du droit ?

Plus récemment, l'historien du droit et psychanalyste P. Legendre[1110] estime, pour sa part, qu'il n'existe pas de normes dans une société sans une religion du pouvoir. La première phase de construction étatique semble inévitablement marquée par l'élément fédérateur de la religion qui constitue un fondement du droit. La théorie n'est pas nouvelle pour les historiens

---

[1107] P. Chiappini, *Droit et sacré*, p. 28-45.

[1108] P. Chiappini (*Droit et sacré*, p. 30-34) cite l'exemple de la cosmogonie germano-nordique. Le mythe du dieu juriste Tyr constitue une légende étiologique fondatrice du droit nordique. Le sacrifice expiatoire est représenté par la mutilation de son bras droit associé à sa fonction guerrière. Le dieu magicien Odhin imagine un stratagème destiné à apaiser la fureur destructrice du loup Fenrir, fils de Loki et d'Angrboda, qui doit provoquer le crépuscule des dieux, le Ragnarök. Odhin suggère le sacrifice à Tyr permettant de détourner l'attention du loup géant afin de le faire enchaîner. Ainsi, le dieu juriste sauve provisoirement l'ordre du monde des hommes par la sanglante mutilation, canalisant de la sorte le risque de désordres destructeurs.

[1109] Cic., *Leg.*, I, 7, 23.

[1110] P. Legendre, *Désir politique de Dieu*, p. 15.

du droit. En effet, P. Noailles[1111] soulignait déjà cet apport de l'histoire comparée, montrant que tous les peuples au stade pré-juridique pensaient leur droit d'origine divine. Le *fas* et le *ius* sont deux notions intimement liées qui reflètent bien la déclinaison romaine de structuration de la religion et du droit[1112]. Dans cette continuité, pour P. Legendre, droit et religion posséderaient ainsi les mêmes dénominateurs sur le plan psychologique puisqu'ils définissent l'autorisé et l'interdit, les tabous et la croyance au mythe. Par cette définition et les rituels inhérents, l'autorité juridico-religieuse s'établit. La religion et le droit sont indissociables puisque comme l'écrit P. Legendre[1113] : « en chaque système institutionnel, l'identité est en rapport avec les divinités et valeurs escamotables ». La procédure de l'interrègne trouve sa légitimation comme solution coutumière aux vacances du droit régulier et des magistratures à travers le mythe et la religion. L'intrication semble donc bien refléter la théorie de P. Legendre qu'il résume ainsi : « pas de normes, dans une société, sans une religion du pouvoir »[1114]. Selon lui[1115], S. Freud a mis en lumière sur le plan psychique une « fondamentalité » du rapport au pouvoir. Celle-ci mobilise une structure œdipienne propre à la nature humaine qui trouve une manifestation dans tout système religieux et politique et par conséquent dans la construction institutionnelle. P. Chiappini[1116] admet également qu'il existe une structure psychobiologique propre à l'esprit humain générant des symboles et des mythes issus de l'imaginaire et constituant une indéniable constante humaine. Le juriste rejoint ainsi les théories de l'anthropologie moderne de G. Durand[1117], notamment fondées sur l'archétypologie de l'école jungienne, ainsi que la position du philosophe

---

[1111] P. Noailles, *Du droit sacré au droit civil*, p. 16-36.
[1112] P. Noailles, *Du droit sacré au droit civil*, p. 18-20. À travers les deux mots *fas* et *ius*, le juriste entrevoit deux mondes opposés : le monde divin et le monde humain.
[1113] P. Legendre, *Désir politique de Dieu*, p. 58.
[1114] P. Legendre, *Désir politique de Dieu*, p. 15.
[1115] P. Legendre, *Désir politique de Dieu*, p. 44-45.
[1116] P. Chiappini, *Droit et sacré*, p. 7-8.
[1117] G. Durand, *Structures de l'imaginaire*, p. 25-51. G. Durand rappelle par ailleurs le mérite de H. Bergson d'avoir établi de manière explicite le « rôle biologique de l'imagination » (*Imaginaire symbolique*, p. 116-117). Selon le philosophe, il existe une « fonction fabulatrice » que l'on peut envisager comme une réaction de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence. R. Lacroze suit cette théorie du « rôle biologique » en confrontant ses résultats avec la thèse freudienne du refoulement. La fonction d'imagination joue le rôle d'équilibrage biologique, psychique et sociologique indispensable à l'esprit humain, dont la pleine mesure se place dans une perspective fermement anthropologique (*Imaginaire symbolique*, p. 123-130).

J.-J. Wunengurger[1118]. Celui-ci se place dans la même perspective que celle de l'historien des religions comparées R. Otto qui voit dans l'ambivalence du Sacré un *tremendum fascinosum* fondamental selon l'expression de P. Ricoeur[1119]. Dans le monde indo-européen, la rencontre du droit et du sacré semble inéluctable. P. Chiappini[1120] compare d'ailleurs le mythe à la jurisprudence instituant ainsi un « précédent exemplaire ». L'instauration légendaire du droit à Rome par Numa mise en parallèle avec son inauguration mythique illustre parfaitement l'analogie juridico-mythique définie par le juriste en tant que « fonction cognitive, psychologique et sociologique, fonction d'intégration, d'explication et de légitimation ». Il s'agit proprement d'une représentation collective fondatrice du droit qui fait appel, nous semble-t-il, à plusieurs sciences humaines connexes incluant inévitablement la psychologie des profondeurs.

La déclinaison logique de ce processus de construction du droit à partir de la religion fondée sur le mythe s'incarne concrètement dans la Royauté sacrée, « phénomène quasi universel » comme l'écrit P. Chiappini[1121]. Plus encore, il ne peut guère y avoir de légitimité sans une sacralité donnant naissance à un culte de la personne du roi, dont on peut poser l'origine magico-religieuse dans le mental collectif puisque le roi n'est soumis en principe à aucune autre autorité qu'à celle du divin. Dans ce sens, pour P. Chiappini[1122], la thèse de Sir J. G. Frazer mérite d'être réhabilitée. L'esprit humain conserve, nous l'avons vu, des mécanismes de pensée comparables que l'anthropologie historique et la psychanalyse révèlent : le concept du mythe est intemporel. Le père de l'anthropologie fut l'un des premiers à noter que le caractère sacré du souverain est associé intrinsèquement à la puissance magique renvoyant à un ensemble mythologique élaboré par le rituel religieux. Le roi-prêtre est en

---

[1118] J.-.J. Wunengurger, *Sacré*, p. 3.
[1119] P. Ricoeur, *Le mal*, p. 27.
[1120] P. Chiappini, *Droit et sacré*, p. 10-12.
[1121] P. Chiappini, *Droit et sacré*, p. 48-49.
[1122] P. Chiappini, *Droit et sacré*, p. 50-63. Même si l'œuvre de J. G. Frazer est devenue théoriquement obsolète, il demeure – nous l'avons rappelé plus haut – que les schémas mis en lumière sont fort précieux. En dépit des critiques sur l'évolutionnisme du théoricien, il importe de reconnaître qu'il est l'un des premiers à proposer une approche anthropologique de l'Ancien Testament et à traiter la mort du Christ comme un mythe avec une liberté de pensée de bon aloi (*Droit et sacré*, note 3, p. 51), exemple révélateur d'une certaine clairvoyance du chercheur britannique.

quelque sorte un « magicien public »[1123] ayant pour fonction de lier l'humain collectif au divin. Pour le juriste[1124], la magie et le religieux sont deux aspects fondamentaux du sacré de la souveraineté archaïque[1125]. Il s'agit de deux facettes opposées[1126]. Placées également en opposition dans les réflexions de Cicéron, elles se retrouvent de toute évidence dans la notion double du *sacer* romain, dans l'opposition *superstitio-religio* et, surtout, dans le principe de l'ambivalence révélé par la psychanalyse. La double fonction du roi-prêtre se retrouve sans peine à Rome. En effet, le mythe du *conditor* présente Romulus en tant que roi et augure, comme l'illustre la symbolique du *lituus* et l'*auspicatio* légendaire. Le *rex* latino-sabin disposait vraisemblablement de cette double fonction de roi-prêtre. Après le départ des rois étrusques, la fonction juridique et religieuse du roi fut séparée comme on le sait entre, d'une part, la magistrature et, d'autre part, la fonction du *rex sacrorum* et du *pontifex maximus* qui héritèrent de l'exercice religieux. Le *rex sacrorum* eut sans doute la prééminence dans cette substitution sacrale du roi archaïque[1127]. Le partage ne fut pas complet toutefois puisque les magistrats supérieurs conservèrent le référent sacré des auspices en tant que renvoi au mythe fondateur.

[1123] P. Chiappini, *Droit et sacré*, p. 51. P. Chiappini rejoint J. G. Frazer lorsqu'il conçoit qu'il existe, parallèlement à la magie « privée », une « magie publique » pratiquée pour le bien de la communauté. Il serait aisé de retrouver le schéma à Rome concernant les auspices privés et les auspices publics et la prééminence des seconds sur les premiers. De la même façon, il existe une tendance socio-psychologique, relevée par S. Freud dans *Totem et tabou*, pour le collectif à canaliser le groupe autour du rite dans lequel officie le « roi-prêtre » de J. G. Frazer. Le juriste adhère, pour sa part, au schéma frazerien sur les pouvoirs attribués au magicien dans les sociétés anciennes (*Droit et sacré*, p. 53).

[1124] P. Chiappini, *Droit et sacré*, p. 57-63.

[1125] P. Chiappini reprend et expose plusieurs exemples de la fonction sacerdotale du roi, souveraineté double que l'on retrouve aussi bien en Égypte qu'en Chine ou encore en Grèce et à Rome. En Grèce, on retrouve la même légitimation par le mythe de l'ascendance divine des rois (P. Chiappini, *Droit et sacré*, p. 60-63) dans la société homérique (*Iliad.*, II, 402) où le roi est un grand prêtre qui sacrifie publiquement. Les descriptions de Xénophon (*Rep. Lacédém.*, XIII-XV) sur les rois de Sparte « fils de dieux » et sacrifiant autant que celles d'Aristote (*Polit.*, III, 14, 13), Plutarque (*Quaest. Rom.*, LXIII) et Tite-Live (II, 2, 1) sur les rois sacrificateurs d'Hestia, de Cos, de Mytilène, de Chio et de Théos.

[1126] P. Chiappini (*Droit et sacré*, p. 57) les définit ainsi « Magie et religion participent en réalité des deux aspects du sacré … La magie correspond à la face terrible du sacré. Le magicien cherche à capter et à maîtriser des puissances mystérieuses et redoutables pour les mettre au service d'un intérêt individuel ou communautaire. La religion correspond quant à elle à la face spirituelle du sacré, elle manifeste une recherche de plénitude et d'accroissement par la faveur des dieux. L'une et l'autre font appel à des rituels, l'une et l'autre visent à la puissance, puissance d'action ou puissance salvatrice. Elles constituent en réalité les deux pôles du sacré, sa face nocturne et sa face divine. »

[1127] A. Momigliano, « Il *rex sacrorum* », p. 357-364.

L'objet procédurier de l'*interregnum*, quant à lui, paraît de toute évidence relever du domaine des *res religiosae* et, faute de sources en éclairant l'aspect technique, nous serions tentés d'aborder la question en analysant la symbolique présente autour de ce rituel à la manière des historiens de la religion romaine. Il ne paraît guère étonnant que cette solution institutionnelle qui perdura jusqu'à la chute de la République soit si peu décrite par les sources. La procédure faisait partie de ces rites archaïques chargés d'une riche symbolique relative à l'art augural que nous exposions plus haut. Nous la croyons, à ce titre, sans doute tenue secrète, à l'instar des connaissances augurales[1128], puisque seuls les patriciens du Sénat y participaient. Des pratiques religieuses des Romains, Macrobe nous en rappelle en effet le caractère tabou :

Et de uetustissimo Romanorum more et de occultissimis sacris uox ista prolata est.[1129]

L'auteur des *Saturnales* introduit ici l'explication du vers de Virgile[1130] au sujet de l'évocation des divinités tutélaires et en particulier celle de Rome dont le nom même divisait les érudits qui le précédaient. Ceux-ci en ignoraient l'origine ou en proposaient différentes hypothèses dont aucune ne paraissait décisive. Nous retiendrons ici le tabou de la formule secrète qui pouvait sans doute se prêter aux anciens *initia* tel que l'interrègne. La connaissance de ces précisions techniques et des formules associées disparut d'autant plus aisément que la procédure elle-même ne fut plus évoquée dans les sources à partir de 44 av. J.-C., soit bien avant les grandes œuvres d'érudition de l'époque impériale. Le tabou qui consiste à empêcher la divulgation des formules consacrées s'oppose à ce que nous disions plus haut au sujet de la *dictio* et de la *lectio* dans les procédures juridiques publiques. Le silence du rituel s'oppose à l'oralité de l'acte public. Plus encore, le tabou témoigne de cette présence simultanée autour d'un même objet *sacer* de la crainte et de la révérence mais aussi – le passage de Macrobe en fait état – de la possibilité que les dieux tutélaires défendent la ville assiégée ou l'abandonnent. C'est de la sorte que les Anciens expliquaient que le nom de la divinité tutélaire de Rome fût tenu secret. De la même façon, l'évocation procédant de la *deuotio* en cas de siège d'une ville était marqué d'une opposition ambivalente entre le tabou du silence rompu et la prise de

---

[1128] J. Linderski, « Watching the Birds », p. 340.
[1129] Macr., *Sat.*, III, 9, 1 : « Cette expression s'inspire à la fois d'un usage très ancien des Romains et des pratiques religieuses les plus secrètes » [Trad. Ch. Guittard].
[1130] Virg., *Aen.*, III, 351-352.

parole par la figure d'autorité. En effet, seuls le dictateur et les consuls en campagne pouvaient, selon Macrobe[1131], prononcer la formule sacrée et chargée d'une force psychologique auprès des témoins du rite. Nous entrevoyons ici la symbolique présente autour du rite d'*euocatio* faisant appel aux divinités. Celle-ci est fort imprégnée du tabou lié à la parole dans un cadre juridico-religieux marqué par l'oralité. L'instrument de contrôle était de poids puisque les figures de l'autorité, investies par les *patres*, disposaient seules du pouvoir de la parole publique et du lien avec les dieux. Sur le plan strictement symbolique, la parole est associée inconsciemment à la puissance dont elle est, selon G. Durand, l'homologue[1132]. L'isomorphisme structurel se retrouve d'ailleurs, l'anthropologue en cite plusieurs exemples, dans maintes cultures. Ainsi, nous ne saurions être étonnés de la place prise par la rhétorique dans la formation des politiques à Rome tout du moins à partir de l'introduction de la culture grecque que l'on situe entre le IVe et le IIe siècle av. J.-C. La parole publique participe sur le plan psychique à la reconnaissance de l'autorité[1133] et par la pratique rituelle la conforte[1134], à plus forte raison si elle est mise en scène dans un cadre religieux. Le fait nous paraît aisément intemporel et profondément « humain ». À Rome, les scrupuleuses codifications autour du rite et de la parole ne firent ainsi que consolider une autorité religieuse puis juridique[1135]. Par la création d'un tabou sur le rite de l'*euocatio*, les figures de l'autorité familiale puis sociale qu'étaient les *patres* ne firent que renforcer leur pouvoir pré-juridique. Le rite n'était que l'instrument de ce contrôle inconscient de la collectivité.

En outre, le principe même du rite présente en soi une opportunité non négligeable pour l'historien des *Primordia* en manque de sources. Dans toute société, le rite est caractérisé par la répétition scrupuleuse et irrationnelle des actes le composant. Nous avons pu le constater à travers les descriptions fournies par les Tables d'Iguvium. Le sociologue J. Cazeneuve[1136]

[1131] Macr., *Sat.*, III, 9, 10.
[1132] G. Durand, *Structures anthropologiques*, p. 176-177.
[1133] Le schéma se retrouve également à Athènes où, comme le souligne M. Detienne (*Mythologie*, p. 67-68), l'usage de la parole constitue une prise de pouvoir ritualisée d'un citoyen sur l'assemblée. Ce qui explique l'importance prise par l'oralité et par son art qu'est la rhétorique dans la construction du politique en Grèce. L'exemple de Périclès qui fut le premier à prononcer un discours rédigé illustre bien cette place privilégiée de l'art de convaincre dans le principe démocratique (N. Loraux, *Invention d'Athènes*, p. 180-182).
[1134] Chr. Hoffmann, « Le nom et sa fonction psychique », p. 81-88.
[1135] A. Schiavone, *IVS*, p. 85-89.
[1136] J. Cazeneuve, *Rite*, p. 11-15.

montrait d'ailleurs la relative invariabilité de cette pratique relevant des habitudes sociales institutionnalisées. L'acte peut être individuel ou collectif mais il est toujours psychiquement marqué[1137] par la régularité attentive de son déroulement. La rigueur du rituel archaïque de l'*auspicatio* témoignait suffisamment, nous l'avons vu, d'une bien remarquable minutie dont le moindre manquement pouvait entraîner la destitution des plus hautes magistratures de l'État romain. Il est bien inutile de préciser plus encore le poids politique du religieux dans la pensée archaïque à laquelle appartenait le *ritus* évoqué par Cicéron. Le terme peut être saisi, nous semble-t-il, dans son acception première en tant que cérémonie religieuse. L'analyse du rite et de ses symboles pourrait donc constituer une source supplémentaire pour établir la construction historique du droit et des représentations mentales des institutions romaines. Le rapport au sacré, quelles que soient les sociétés, à l'instar de toute autorité, relève d'une construction psychique rendue nécessaire par l'inconscient comme l'écrivait d'ailleurs M. Weber à F. Tönnies[1138]. Ce serait là, sans doute, un invariant humain. M. Weber évoque d'ailleurs l'influence prononcée de la psychologie religieuse sur une vie quotidienne apparemment rationalisée[1139]. Le fondateur de la sociologie moderne accordait une part notable au facteur psychique[1140] dans l'organisation du religieux[1141]. M. Weber qui, en 1892, avait consacré sa thèse d'État à certains aspects juridiques de l'histoire agraire romaine précise l'effort en ce sens des juristes romains. Ces derniers tendaient, comme nous l'avons vu, à discuter, à définir et à redéfinir les notions comme le *sacer*. Le fondement même du concept réside peut-être dans ce que M. Weber qualifiait de « contradictions psychologiques »[1142] dont la rationalisation était rendue nécessaire de par les progrès du droit. Nous retrouvons là l'œuvre des juristes tardifs que nous connaissons. De la sorte, ils ne faisaient que se placer en successeurs des premiers tenants du droit, à savoir les pontifes et les augures. Autant les rites

---

[1137] J. Cazeneuve, *Rite*, p. 36-38.
[1138] Dans une lettre du 19 février 1909 dans laquelle il évoquait son attitude personnelle à l'égard de la religion (cf. la présentation de J.-P. Grossein dans M. Weber, *Religion*, p. 72).
[1139] M. Weber, *Religion*, p. 153-154.
[1140] Sur ce point, nous renverrons à l'article de D. McIntosh (« Method of the Human Sciences », p. 328-353). L'approche phénoménologiste fut initiée par le philosophe et psychologue Fr. Brentano est reprise par Ed. Husserl. D. McIntosh rapproche les méthodes opératoires en sciences humaines de S. Freud et de M. Weber en ce que la phénoménologie suscitait une approche socioculturelle englobant la dimension psychologique déjà proposée par Fr. Brentano. Sur l'approche psychologique et la phénoménologie de M. Weber : Cf. I. Strenski, *Thinking about Religion*, p. 305-314.
[1141] M. Weber, *Religion*, p. 503.

que leurs rigoureuses codifications participaient de manière intégrante à la perception religieuse collective. Celle-ci était loin d'exclure, si l'on en croit nos sources, les phénomènes d'angoisse collective que seul le rite permettait de canaliser. Les craintes et les scrupules religieux impliquant le retour des auspices instaurant l'*interregnum* de même que la hantise de la défaite pouvant entraîner la nomination d'un dictateur pour le *salus populi* ne relèveraient-elles pas d'un inconscient collectif marqué émotionnellement ? La figure du dictateur, ambivalente autorité, ne conserva-t-elle point une trace dans la représentation de l'archaïque fonction à l'époque tardo-républicaine ?

Nous serions donc tenté de reprendre la réflexion de J. Bayet sur la psychologie collective des Romains mais en employant davantage encore les schémas psychanalytiques en guise de grille de lecture expérimentale. Il s'agit d'outils précieux, nous semble-t-il, dont la sociologie et l'anthropologie ne manquent point de se servir pour analyser les rituels. La méthode n'est pas nouvelle dans la science historique portant sur d'autres périodes que l'histoire romaine.

Le contemporanéiste A. Besançon la suggère en montrant la posture relativement analogue entre l'histoire et la psychanalyse[1143]. L'historien estimait d'ailleurs que la psychanalyse, à l'instar de la sociologie ou de l'anthropologie, pouvait fort bien constituer une science auxiliaire de l'histoire[1144]. À ce titre, M. de Certeau[1145] en pousse l'usage dans la

---

[1142] M. Weber, *Religion*, p. 364.
[1143] A. Besançon, « Histoire psychanalytique », p. 594-616.
[1144] A. Besançon, « Histoire psychanalytique », p. 615-616.
[1145] M. de Certeau s'est penché sur la construction psychique du mysticisme au XVIIe siècle à partir de la *Possession de Loudun*. Il a consacré plusieurs études à l'usage des théories freudiennes en histoire pour analyser les constructions psychiques individuelles et collectives notamment celles de la Compagnie de Jésus à laquelle il appartenait. M. de Certeau prône une approche interdisciplinaire pour analyser l'objet religieux en introduisant la psychanalyse freudienne comme discipline auxiliaire de l'histoire (*Écriture de l'Histoire*, p. 291-311). Il s'est livré également à une étude structurale des paroles mystiques comme celle de Jean de la Croix sur lequel il apportait un éclairage nouveau (M. de Certeau, *Histoire et psychanalyse*, p. 162-165). L'approche psychanalytique du récit, du langage et du mythe procédait, selon M. de Certeau, d'une démarche analogue en histoire et en psychanalyse (*Histoire et psychanalyse*, p. 85-106). Il ne manque pas toutefois d'insister sur la distance temporelle qui sépare l'historien de son objet d'investigation comme le psychanalyste de son sujet d'analyse. Le spécialiste du structuralisme et biographe de M. de Certeau, Fr. Dosse, a consacré plusieurs réflexions, auxquelles nous renverrons, sur l'utilisation de la psychanalyse en histoire (« Histoire et psychanalyse », p. 66-93). Nous renverrons également au même numéro consacré à M. de Certeau dans lequel plusieurs historiens examinaient les méthodes d'approche du regretté moderniste. Fr. Dosse a dressé également un état des réflexions de M. de Certeau sur la méthode transdisciplinaire (Fr. Dosse, « Écriture de l'Histoire », p. 145-156). L'outil constitué par l'œuvre

discipline historique d'une manière rendue bien fameuse par son écart de l'orthodoxie : l'historien moderniste constitue un exemple fort singulier, certes, mais d'autorité[1146] autant que de transdisciplinarité. Il inscrit l'usage de la psychanalyse de manière fondamentale dans la démarche structuraliste en histoire. Celle-ci intégrait désormais non plus une seule chronologie factuelle mais une interrogation sociale, mentale ou linguistique sur les sociétés. Plus encore, il s'agit pour M. de Certeau des axes fondamentaux d'une « structure »[1147]. La méthode historique employée par l'historien moderniste dépasse les cadres de sa discipline puisque des antiquisants comme M. Detienne en sont les lecteurs[1148] et lui reconnaissent une certaine validité[1149].

Dans cette perspective freudienne, il conviendrait de citer les travaux fondamentaux de N. Loraux. L'helléniste se sert également de l'outil psychanalytique[1150] pour examiner la société et les institutions d'Athènes[1151]. L'historienne se place dans la continuité de M. de Certeau[1152] en reprenant les principes de la métapsychologie freudienne dont sont extraits les concepts de *L'Homme Moïse* de S. Freud[1153], utiles notamment pour saisir à partir des « symptômes névrotiques » les phénomènes religieux. L'apport freudien permet, selon l'helléniste[1154], de redoubler la dimension analogique des raisonnements en passant de la

---

freudienne lui a permis de saisir la place du refoulé inconscient dans l'histoire sociale. Néanmoins Fr. Dosse insiste également sur la distinction essentielle entre les deux disciplines « humaines ». La psychanalyse recherche les traces mnésiques du passé dans le présent tandis que l'historiographe pose le passé à côté du présent. Il n'en demeure pas moins que les deux démarches conservent une analogie fondamentale, selon Fr. Dosse (« Écriture de l'Histoire », p. 149-151), en ce qu'elles procèdent « à des déplacements et non à des vérifications ». L'analyse factuelle ne serait ainsi qu'un aspect de conservation et non pas une démarche analytique qui implique de croiser les disciplines. Nous noterons que cette école structuraliste, en dépit des critiques indispensables à tout travail, rejoint le positionnement d'E. Benveniste (*Problèmes de linguistique générale*, I, p. 75-87), comme le rappelle également M. de Certeau (*Histoire et psychanalyse*, p. 125).

[1146] Il est suivi notamment par P. Nora et J. Le Goff (Fr. Dosse, « Écriture de l'Histoire », p. 147). Ce dernier l'avait invité à une réflexion didactique sur la méthode psychanalytique que l'on peut retrouver dans J. Le Goff, *Nouvelle Histoire*, p. 477-487, et dans M. de Certeau, *Histoire et psychanalyse*, p. 85-106.

[1147] M. de Certeau, *Histoire et psychanalyse*, p. 188-207.

[1148] M. Detienne, *Mythologie*, note 4, p. 13.

[1149] M. Detienne, *Mythologie*, p. 117-118.

[1150] Au début des années 80, N. Loraux forme le « groupe du 30 juin » réunissant philosophes, historiens, philologues et psychanalystes chercheurs et praticiens afin de mener des recherches historiques. Cf. Cl. Leduc, « Dans les pas de Nicole Loraux ».

[1151] N. Loraux, *Mères en deuil*.

[1152] N. Loraux, *Cité divisée*, p. 62.

[1153] N. Loraux, *Cité divisée*, p. 74-85.

[1154] N. Loraux, *Cité divisée*, p. 75.

psychologie de l'individu à celle des masses. Une mise en garde s'impose à l'esprit. Il ne s'agit pas de rechercher le « refoulé » dans l'enfance de la cité de la même façon que l'on procéderait pour un individu car l'entreprise serait plus que hasardeuse[1155]. Il conviendrait plutôt, dans une perspective historienne, de donner à la cité une mémoire qui ressemble à celle de l'individu à travers les mêmes schèmes et mécanismes[1156]. Cette conception du rapport entre l'individuel et le collectif apparaît entre autres dans l'histoire de Thucydide[1157] ou dans les réflexions de Platon[1158] sous la forme du syntagme *πόλις καὶ ἰδιοτες*[1159] évoquant l'âme de la cité. On retrouve également la notion de *στάσις* qui, selon Thucydide, résulte de la peur, de l'angoisse ou de la colère constituant la vraie cause de la guerre. Dans le dialogue de la *République*, Platon établit une double analogie de la cité vers l'individu et de l'individu vers la cité. La première constitution, au sens anthropologique et philosophique, de la *πόλις* repose, comme le relève N. Loraux[1160], sur les mœurs des individus. En effet, Platon fait dire à Socrate que les formes de gouvernement ne naissent pas « des chênes et des rochers » mais de l'esprit des hommes réunis en cité[1161] ; ce sont bien les mœurs des citoyens qui « enfantent » ainsi chaque *πολιτεία*[1162]. Les particuliers (*ἰδώται*) forment par leur caractère les institutions de la cité laquelle, à son tour, forge les particuliers en les liant les uns aux autres au moyen de la machine civique. Pour N. Loraux[1163], la notion du transport[1164] ou du transfert, au sens freudien, entre l'entité collective et l'individuel est à rapprocher de la lecture faite par le psychanalyste dans *L'Homme Moïse* au sujet de l'extension du psychisme individuel à l'échelle collective. Les questions de la généalogie et du roman familial se placent dans une structure similaire à celle de la cité. Le schéma tiré de la pensée platonicienne ainsi que l'outil psychanalytique employé par N. Loraux qui pensait ainsi la place de l'oubli dans la mémoire

---

[1155] N. Loraux, *Cité divisée*, p. 75.
[1156] N. Loraux, *Cité divisée*, p. 76.
[1157] Thucyd., II, 60, 2-4 et 65, 7 ; III, 10,1 ; III, 82, 2 ; IV, 61.
[1158] Plat., *Rep*., IV, 442d, 4.
[1159] Le syntagme apparaît de manière importante dans les sources grecques comme l'évoque N. Loraux (*Cité divisée*, note 63, p. 77). On le retrouve, par exemple, dans la tragédie d'Eschyle, *Euménides*, 523-524 ou dans le discours de Démosthène, *Couronne*, 95.
[1160] N. Loraux, *Cité divisée*, p. 78-79.
[1161] Plat., *Rep*., VIII, 544d-e.
[1162] Plat., *Rep*., IV, 435e-436a.
[1163] N. Loraux, *Cité divisée*, p. 80-81.
[1164] Selon l'expression de Socrate (Plat., *Rep.*, IV, 434d-435a) auquel Platon fait employer le terme *ἐπαναφέρω*.

d'Athènes, tel un *refoulé* collectif, nous paraissent pertinents dans la perspective qui est la nôtre. Nous n'avons pas trouvé de réel équivalent dans les études sur Rome[1165]. Peut-on penser que l'histoire grecque et la richesse des sources philosophiques prédisposait les historiens de cette discipline à une ouverture plus large sur la ψυχή et sur sa dimension anthropologique ? Il serait fort tentant de nous y attarder mais là n'est point notre propos.

Il demeure que lorsque l'objet historique concerne les symboles et les croyances de même que leur institution étatique, ne peut-on envisager effectivement l'interrogation d'une structure psychique collective ? L'approche pluridisciplinaire ne contredit pas la méthode historique telle qu'elle est élaborée par l'École des Annales. Il est notable cependant que le contexte scientifique actuel n'est plus aussi prédisposé à l'ouverture entre les sciences sociales que dans les années 1960[1166] plus particulièrement en Histoire romaine. Une telle transversalité nous semble pourtant propice à notre discipline à plus forte raison s'il s'agit d'examiner de hautes périodes dont les sources sont aussi douteuses de par leur époque et leur structure de rédaction.

Le sacré est à Rome, on le sait, fort riche de ces symboles que G. Durand, reprenant la définition jungienne[1167], nomme des « archétypes ». L'anthropologue, suivant C. G. Jung,

---

[1165] H. Fugier (*Expression du sacré*, p. 241) dans son incontournable étude sur le sacré envisage la place de la psychologie à travers l'ambivalence du sentiment relatif au sacré. Toutefois, la linguiste ne s'avance pas plus qu'A. Meillet ou W. Warde-Fowler sur l'examen de la notion de *sacer* à l'aide de l'outil psychanalytique. Les apports de R. Barthes sur la production du mythe et de P. Legendre sur le rapport psychique au sacré et au droit notamment témoignent de l'avancée des travaux dans cette perspective pluridisciplinaire.

[1166] À ce propos, nous renverrons à l'article « Transferts disciplinaires. Psychanalyse et sciences sociales », p. 186-221. Au cours de cette Table ronde organisée par D. Memmi et B. Pudal en 1995, il était rappelé les emprunts faits au domaine psychanalytique par, entre autres, Cl. Lévi-Strauss, P. Bourdieu, M. Foucault et G. Bachelard. Dans les années cinquante à soixante-dix, la psychanalyse jouait un rôle important dans la production scientifique dont peuvent témoigner les travaux proches de notre discipline de P. Legendre ou d'A. Besançon. Il s'agissait, rappellent les auteurs, de l'époque du « freudo-marxisme » proche d'un esprit contestataire qui remettait en cause les structures idéologiques non sans une certaine opiniâtreté. À partir des années soixante-dix, cette vague « psychanalyste » va tendre à se défaire progressivement pour des motifs liés à la disparition de l'« humeur anti-institutionnelle » de la décennie précédente. L'objet de cette délicate réflexion – en ce qu'elle interroge les *Inconscients d'écoles* bourdieusiens – est de faire renouer la psychanalyse et les sciences humaines. Les auteurs ne sont d'ailleurs pas sans se référer au « père fondateur » de la sociologie française. E. Durkheim écrit bien, en effet, que « ce n'est pas à dire, assurément, que l'étude des faits psychiques ne soit pas indispensable au sociologue » mais il était nécessaire qu'il s'en affranchît après en avoir tenu compte (*Méthode sociologique*, p. 110).

[1167] G. Durand, *Structures anthropologiques*, p. 25-26.

définit le symbolisme comme une image dans laquelle se retrouve une homogénéité entre le signifiant et le signifié. À ce titre, la mythologie, tout comme la linguistique, pose la même interrogation, écrit Cl. Lévi-Strauss[1168], autour du *sens*. M. Detienne insiste, quant à lui, sur la fonction des images présentes dans les mythes dont l'indispensable fonction est « d'exprimer une part de l'expérience vécue, assez fondamentale pour se répéter, pour se reproduire, et ainsi résister à l'analyse intellectuelle qui voudrait en décomposer l'unité »[1169]. Il s'agit de ces mêmes structures intuitives ou « potentialités fonctionnelles » qui façonnent inconsciemment la pensée sociale édifiant et légitimant ainsi les structures socio-religieuses. Celles-ci constituent un fondement essentiel en ce qu'elles désignent un « assemblage de devoirs » et une « religion civile » comme le rappellent M. de Certeau[1170] et M. Detienne[1171]. Le rituel, par définition, ne peut être exempt de symbolismes issus de l'inconscient de ces fondateurs qui les créent et les reproduisent à partir du mythe. Les premiers de cette chaîne de l'imaginaire sont bien éloignés sur le plan temporel comme sur le plan des mentalités de nos auteurs latins et à plus forte raison des historiens contemporains. M. Detienne rappelle bien et non sans ironie le regard puritain porté par l'allemand Fr.-M. Müller au XIXe siècle sur la mythologie des Grecs. Il s'agit au fond d'une science du scandaleux qui examinait par exemple le mythe d'« Ouranos, le père châtré par son fils, dans un grand éclaboussement de sang et de sperme »[1172]. Assurément les tabous des Anciens étaient bien différents de ceux des contemporains de Th. Mommsen. Preuve supplémentaire qu'il est une distance considérable séparant l'objet d'étude de l'époque à laquelle écrit l'historien ; à plus forte raison s'il faut d'examiner le mythe d'Er le Pamphylien, celui d'Œdipe ou encore celui de Romulus. Douterait-on cependant que de tels symbolismes eussent agi sur l'inconscient collectif à travers les siècles de l'histoire royale et républicaine ? Concernant les notions religieuses fondatrices telles l'*auspicatio* et l'*inauguratio* du *rex* puis du magistrat, nierait-on l'usage de telles références symboliques sur le plan des mentalités ? La complexité du vaste ensemble juridique et religieux romain se retrouve, nous semble-t-il, dans la définition du terme *sacer*.

[1168] Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, I, p. 266.
[1169] M. Detienne, *Mythologie*, p. 221.
[1170] M. de Certeau, *Écriture de l'histoire*, p. 188-196.
[1171] M. Detienne, *Mythologie*, p. 20.
[1172] M. Detienne, *Mythologie*, p. 19-20.

C. L'ambivalence du concept de *sacer*.

Du point de vue linguistique, E. Benveniste avait relevé la nature même de la bipolarité inhérente à la notion d'ambivalence. Le concept, dans son expression linguistique, inclut simultanément des polarités opposées dans un même objet-signifié : telle l'affirmation et la négation, l'admission en soi et le rejet de soi, ou encore l'appréciation du bon et du mauvais[1173]. À partir du même principe concernant les mots primitifs, M. Casevitz[1174] observe une ambivalence comparable dans le terme *καλύπτειν* au sujet de la figure de Calypso. Une telle construction relèverait d'un inconscient primitif refoulé. On retrouve également la double signification dans le terme *αἰδώς* qui est l'une des expressions de l'intime signifiant aussi bien la honte que la pudeur comme l'écrit M. Casevitz[1175] : « l'intime, c'est, au superlatif, le tréfonds, ce que l'individu a, consciemment ou non, au fond de soi, c'est son domaine particulier, son for intérieur. Dans cet intérieur, il y a ce qui y est de fondation et qui y demeure, et qui n'est extériorisé que rarement et souvent involontairement, il y a aussi ce qui y a pénétré, à notre insu ou de notre plein gré, objets ou êtres. L'intime est lieu de réserves, lieu d'où s'échappe parfois ce que nous prétendons être ou ce qui révèle à autrui notre intimité, *ab imo pectore*, et lieu où s'accumule ce que nous emmagasinons, *in imo pectore* ». Le terme apparaît dans la langue d'Homère[1176] sous la forme archaïque *αἴδομαι*. Le verbe, comme sa forme nominative, exprime autant le respect que la crainte[1177] envers les dieux. Le sentiment religieux paraît, ainsi, associé à l'intime. Il trouve son expression linguistique projetée sur la conception du divin comme l'illustre le nom de la divinité A*ἰδώς* personnifiée par Hésiode dans les *Travaux*[1178]. L'ambivalence du divin est, de tout temps, une expression issue de

---

[1173] E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, p. 83-84.
[1174] M. Casevitz, « Sur Calypso », p. 81-103. Le terme grec dont il est question désigne à la fois ce qui cache et ce qui ensevelit. Cette dualité se transfère aux sentiments opposés du héros Ulysse. M. Casevitz, dans cette démonstration, reprend la théorie freudienne initiée par K. Abel suivant laquelle plusieurs mots primitifs seraient marqués par cette ambivalence résultant d'une représentation psychologique propre au mythe et au sacré.
[1175] M. Casevitz, « Expression de l'intime », p. 123-126.
[1176] Hom., *Il.*, V, 787.
[1177] P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, p. 31-32.
[1178] Hesiod. *Trav.*, CC.

l'imaginaire, de l'intime humain. Le double sens de ces termes archaïques est bien la preuve que les structures de l'inconscient constituent une constante intemporelle de l'esprit humain et, par conséquent, des sociétés qu'il constitue.

Notre hypothèse est que l'ambivalence à l'égard du religieux, à travers le terme *sacer*, constitue également une caractéristique primordiale de la société romaine archaïque dont les deux terminologies signifiantes sont issues. Les deux signifiants font partie d'un même ensemble et constituent la base théologique de ce système religieux. La figure paternelle, à Rome, est une représentation sacralisée qui justifie sa détention originelle des *auspicia patrum* liant en permanence les dieux à la Cité.

Les *patres*, figures patriarcales par définition, disposaient initialement d'une autorité décisive sur les *sacra* et les *auspicia*. D'abord familiale, l'*auctoritas*, comme les *auspicia*, devint à partir de la naissance du clientélisme socio-économique, clanesque – on pourrait parler de *ius gentium* – et enfin, avec l'élaboration progressive des institutions religieuse et politique de l'*Vrbs*, l'*auctoritas patrum* devint juridique. Cette grille de lecture classique repose sur la tripartition des catégories juridiques *ius naturalis*, *ius gentium* et *ius ciuile*[1179]. Elle n'est pas sans suggérer l'*ἀνακύκλωσις* platonicienne inspirant le regard du philosophe de l'histoire G. Vico théorisé dans *La Scienza Nuova* dont on sait la féconde postérité[1180]. Cette

---

[1179] Gai., *Inst.*, I, 1 ; *Rhet. Her.*, II, 13, 19.

[1180] L'ouvrage de G. Vico publié en 1725 est contemporain de la *Dissertation sur l'incertitude des cinq premiers siècles de l'histoire de Rome* par L. de Beaufort publiée en 1738. Mais *La Scienza Nuova* eut un retentissement tout autre. Si G. Dumézil cite le Français huguenot à titre de contre-exemple (*Religion*, p. 21), il n'en va pas de même concernant l'auteur de ce que l'on nomme « le système de Vico » que les historiens et les philosophes de l'histoire depuis P. Simon Balanche tendent à suivre jusqu'à nos jours. G. Vico construit une systémique reprenant les principes de la philosophie platonicienne de l'*ἀνακύκλωσις* (Plat., *Rep.* V, 466c ; *Lois*, III, 690e) que l'on retrouve d'ailleurs dans l'exposé de Polybe sur la constitution des Romains (VI, 51 ; 57). Le cycle des régimes politiques est comparé aux êtres vivants qui naissent, grandissent, atteignent le sommet de leur maturité – l'*ἀκμή* – puis se pervertissent et disparaissent. G. Vico est avant tout ce professeur de rhétorique, homme des Lumières et héritier de l'humanisme de la Renaissance qui reprend la philosophie de Platon, de Cicéron et de Sénèque qu'il cite fréquemment dans son enseignement comme dans ses œuvres. Il offre même une grille de lecture de l'histoire des civilisations inspirant les réflexions de F. Hegel sur la méthode de l'histoire. L'intérêt de cet érudit qui faisait l'admiration de B. Croce (J. M. Levine, « Giambattista Vico and the Quarrel », p. 55-79) se porte sur l'ensemble des disciplines héritées de l'antiquité et notamment sur le droit romain (*La Science Nouvelle*, IV, p. 330-333) dont il tire sa pensée critique. L'influence de G. Vico sur la formation des historiens au cours du XIXe siècle est particulièrement fameuse. Il suffirait de songer à J. Michelet, l'un des premiers traducteurs français de *La Science Nouvelle* (1835), à N. D. Fustel de Coulanges, à G. De Sanctis ou encore aux représentants de l'école allemande tels que B. G. Niebuhr ou encore Th. Mommsen (A. de Gennaro, « Lasting Influence of Vico », p. 403-409 ; M. Pavan, « Vico e la storiografia », p. 409-416). L'énoncé tripartite de G. Vico se retrouve principalement au quatrième chapitre de *La Science Nouvelle* (p. 323-329), dans lequel il envisage, à partir des exemples tirés de

classification des juristes procéderait, nous semble-t-il, d'une élaboration progressive des institutions à partir du sacré et serait issue d'une nécessité de contenir l'ambivalence primitive de même que les désordres sociaux avec les progrès d'une civilisation aussi éminemment juridique. M. Weber est parmi les premiers à théoriser l'approche sociologique de la construction du droit. Le sociologue estime que le premier pouvoir de contrainte naît dans la cellule familiale, le père exerçant la puissance domestique est autorisé à infliger un châtiment à tout membre de sa *domus*[1181]. Le châtiment peut provenir d'une transgression jugée de nature religieuse comme la violation de normes magiques – inexpliquées rationnellement – comme un « tabou qui pouvait entraîner sous la forme d'un mauvais sort la colère des puissances magiques ». M. Weber évoque également la possibilité d'un châtiment de nature militaire constituant la deuxième source de la « peine interne » qui expose l'infracteur à la réaction punitive du chef de guerre. Cette association du religieux au militaire se retrouve – nous le verrons – dans plusieurs occurrences du concept sacré archaïque généré dans cette phase antérieure à la limitation et à la division des pouvoirs[1182]. Cette étape première de structuration juridique repose sur « des moyens irrationnels de preuve, tel le serment » servant

---

l'histoire institutionnelle de Rome et de la Grèce, la théorie selon laquelle trois âges se succèdent dans les civilisations : « l'âge des dieux » – correspondant à la naissance du religieux – lequel est suivi de« l'âge des héros » – marqué par la force guerrière – et enfin « l'âge des hommes » dicté par la raison humaine. La formulation même de G. Vico, héritage de la culture classique, rejoint l'énoncé de la naissance du droit bien connu des juristes du droit romain depuis le XIXe : « Le premier langage a été mental et divin, formé d'actes tacitement religieux, ou de cérémonies religieuses d'où sont venues dans le droit civil des Romains les actions de la loi, au moyen desquelles les Romains réglaient toutes leurs affaires d'utilité civile. » (*La Science Nouvelle*, IV, p. 325). C'est dans cet ouvrage que l'on retrouve d'ailleurs la plus fameuse théorie de G. Vico précédant ainsi F. Nietzsche reposant sur la théorie cyclique du « perpétuel recommencement » en histoire (V, 372-372). En outre, si la conclusion demeure marquée par la forte conviction religieuse de son auteur, il n'en demeure pas moins que la portée en fut considérable sur le plan historiographique. En outre, G. Vico traduit, nous semble-t-il, une profonde connaissance de l'esprit juridique romain. Le parallèle « biologique », formulé par Platon et repris par G. Vico entre l'individu et la société, dans une perspective certes philosophique, nous semble précéder celle de S. Freud sur le plan de l'histoire des idées en ce que la psychanalyse est l'héritière de la philosophie. Il serait difficile de passer sous silence le fait que les multiples intérêts de ce jésuite du XVIIIe siècle n'est pas sans suggérer celle de ce jésuite peu orthodoxe qu'était M. de Certeau. D'ailleurs, G. Vico dans ses écrits traduit une réflexion sur les effets d'une psychologie collective sur les régimes politiques qu'A. R. Caponigri (*Theory of History in Giambattista Vico*) désigne, du nom du chapitre consacré, comme « the modification of the human mind ». L'auteur évoque à ce sujet « a group psyché » certes formulé mais qui aurait échappé sans doute à G. Vico. Il nous semble pourtant que les réflexions de Platon et de Polybe sur la place de la conscience et de l'inconscience dans les sociétés anciennes – plus particulièrement encore concernant les mises en scène religieuses (Polyb., *Hist.*, VI, 56, 6-11) – n'auraient pas échappé à ce fin connaisseur de l'antiquité qu'est G. Vico.

[1181] M. Weber, *Droit*, p. 30-35.

[1182] M. Weber, *Droit*, p. 36-37.

de garantie ayant une « signification magique primitive »[1183]. L'ambivalence du sacré n'est pas un concept uniquement abordé par la psychanalyse. H. Fugier[1184] dans ses *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine* fait une remarque fondamentale à ce sujet : il existe bien pour elle une ambivalence du sacré relevée par le spécialiste de la religion sémitique W. Robertson Smith[1185]. Dans le même sens, E. Durkheim[1186] avait également étudié cette double signification opposée du sacré. H. Fugier insiste d'ailleurs sur l'importance de cette grande découverte et l'influence de la théorie de E. Durkheim du *double* dans l'esprit du sacré sur les réflexions de W. Warde-Fowler[1187] et de A. Meillet[1188]. Pour ces savants, le terme *sacer* était bien marqué de cette ambivalence primitive. La démarche comparatiste de W. Robertson Smith n'a pas influencé que les travaux d'E. Durkheim. En effet, la théorie de l'ambivalence freudienne trouve également ses racines dans les travaux de l'historien des religions[1189].

Cette conception du *double* sacré serait un héritage de cette phase première que G. Vico nommerait « l'âge des dieux » ou que nous désignerions plus prosaïquement par la « phase du mythe », ère durant laquelle se structurent, à partir de l'inévitable animisme[1190], les formes élémentaires du religieux. La langue aurait conservé durablement cette trace dans l'expression

---

[1183] M. Weber, *Droit*, p. 39.
[1184] H. Fugier, *Expression du sacré*, p. 238-241.
[1185] W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, p. 446-454. H. Fugier (*Expression du sacré*, p. 240) souligne d'ailleurs l'influence de l'historien des religions sémitiques sur les écoles allemande, anglaise et française.
[1186] E. Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, III, 1.
[1187] W. Warde-Fowler, « Word *Sacer* », p. 57-63.
[1188] L. Febvre, « Débats autour de la sociologie », p. 524-526 ; H. Fugier, *Expression du sacré*, p. 239.
[1189] S. Freud, *Totem et Tabou*, p. 187-197 ; *Moïse*, p. 235-237. Le psychanalyste viennois reconnaît à maintes reprises ce qu'il doit aux travaux de l'historien. En premier lieu, le sacrifice, acte sacré par excellence, constitue le fondement du rituel des religions anciennes. La vocation de ce rite est de lier entre eux les individus du groupe. À cette occasion, un repas rassemblant tous les membres du clan était offert au dieu conformément à la loi. Il s'agissait là de la première forme d'institution. Dans la théorie du complexe d'Œdipe étendu à l'échelle collective, S. Freud envisage l'existence d'une Horde primitive dont le père originel aurait été mis à mort par ses fils, dépecé et consommé lors d'un premier banquet ritualisé. Par la suite, le sacrifice humain aurait été remplacé par celui d'un animal totémique, vénéré et redouté à la fois. Il existe évidemment une polémique quant à savoir si cette Horde primitive et ce sacrifice primordial du père était figuré ou réel dans l'esprit de S. Freud. Il est difficile de nier, nous semble-t-il, l'ambiguïté de cette théorie. Si elle est à prendre au sens symbolique, la théorie demeure recevable. Dans le cas contraire, elle évidemment inacceptable étant donné ce que l'on sait des théories évolutionnistes. Le soupçon de cette dernière éventualité est, nous semble-t-il, assez prononcé puisque S. Freud se fonde sur les travaux de Ch. Darwin. Les psychanalystes et les ethnologues ont abondamment discuté ce « mythe » de la Horde primitive. Sur cette question nous renverrons à l'article de M. Godelier, « Meurtre du père ou sacrifice de la sexualité ? Conjectures sur les fondements du lien social », p. 21-52 (dans M. Godelier et J. Hassoun, *Meutre du père*).
[1190] H. Fugier, *Expression du sacré*, p. 69-88.

du psychisme humain qui construit le domaine des dieux. À la suite de G.Vico, le philosophe italien, G. Agamben[1191], reprend la théorie du « bio-pouvoir ». L'identification du corps politique de la communauté humaine se concrétise dans le passage de la vie simple et naturelle à la vie politique tel qu'Aristote[1192]. La vie simple reproductive relève de la sphère de l'*οἶκος*. Il passe ainsi de la sphère familiale privée, dominée politiquement par la figure de l'*οἰκονόμος*, à celle de la *πόλις*[1193]. L'ambivalence présente dans le concept de sacré semble bien propre à la représentation humaine du sentiment religieux. Le principe se retrouve décliné dans la structure de tout pouvoir tel que le note G. Agamben[1194] au sujet du paradoxe de la souveraineté puisque « le souverain est, dans le même temps, à l'extérieur et à l'intérieur de l'ordre juridique »[1195].

Cet exercice théorique de la sacerté sur tout citoyen est comparable à celui que l'on retrouve dans le droit romain classique[1196] en ce qui concerne l'exercice du père sur son fils de la *uitae necisque potestas*[1197]. La *potestas* du *pater* de la sphère familiale était de la même nature que celle des *patres* et des magistrats de la sphère civique. Le *parricidium* – distinct de la *uitae necisque potestas* constituait une catégorie de sanction étendue à toutes les figures d'autorité : *paterfamilias*, *patronus*, puis au *pater patriae*. L'instrument de sanction était cependant la sacerté qui délimite l'aspect négatif de l'ambivalence du *sacer*. Y. Thomas[1198] évoque, entre autres, l'exemple de la mise à mort par Brutus de ses fils[1199] qui représente le droit du père à mettre à mort son fils. La superposition du rôle du père et du magistrat, dont la *uitae necisque potestas* s'étend à l'ensemble des citoyens, illustre la place de la *patria potestas* en tant que construction sacralisée de l'autorité[1200]. La *patria potestas*, écrit Y. Thomas[1201], est présentée par l'annalistique comme un cumul des rôles entre les pères qui châtient leurs fils et les magistrats détenteurs de l'*imperium*. Les nombreux *exempla* tels que ceux de Sp. Cassius, P. Decius Mus, Manlius Torquatus, mentionnés par Y. Thomas[1202] n'illustrent pas des faits

---

[1191] G. Agamben, *Homo sacer*, p. 81-90.
[1192] Arist., *Pol.*, 1278 b 23-31.
[1193] G. Agamben, *Homo sacer*, p. 9-20.
[1194] G. Agamben, *Homo sacer*, p. 23-37.
[1195] C. Schmitt, *Théologie politique*, p.17 ; G. Agamben, *Homo sacer*, p. 23.
[1196] Y. Thomas, « *Parricidium* », p. 643-715 ; Y. Thomas, « *Vitae necisque potestas* », p. 499-548.
[1197] Y. Thomas, « *Parricidium* », p. 652.
[1198] Y. Thomas, « *Vitae necisque potestas* », p. 513-518.
[1199] Liv., II, 5.
[1200] Y. Thomas, « *Vitae necisque potestas* », p. 519-528.
[1201] Y. Thomas, « *Vitae necisque potestas* », p. 540-548.
[1202] Y. Thomas, « *Vitae necisque potestas* », p. 499-548.

historiques mais une représentation de l'*auctoritas* du père et du magistrat dans un système juridique éminemment patriarcal dans laquelle le pouvoir coercitif capital est sanglant.

La plurivocité du pouvoir de vie et de mort du père sur ses fils[1203], du roi et du magistrat sur les citoyens et la sacralisation de la figure du *pater* peuvent, nous semble-t-il, se rejoindre selon ce principe de l'ambivalence dont est porteur le terme *sacer*.

Selon S. Freud, l'ambivalence se retrouve dans les langages archaïques et se prête d'une façon idéale au sentiment religieux primordial et, par conséquent, aux institutions primitives dans lesquelles le sacré est le plus manifestement lié au pouvoir politique. Le schéma semble déjà présent dans différentes sociétés anciennes et, plus particulièrement à Rome, concernant le *sacer* et la mainmise des *patres* sur les institutions de la *Libera Res Publica*. Dans une de ses œuvres maîtresses, bien connue des anthropologues et des sociologues, *Totem et tabou*, le psychanalyste compare le *sacer* des Romains et l'A*γιος*[1204] des Grecs au *tabou* polynésien. Il relève que le *tabou-sacer* présentait deux significations opposées : « d'un côté, celle de sacré, consacré ; de l'autre, celle d'inquiétant, de dangereux, d'interdit, d'impur »[1205]. La découverte de ce « code non écrit » fut initialement le fait de W. Wundt[1206]. Ce philosophe et psychologue évoque cette première construction psychique concernant les sociétés archaïques comme une élaboration antérieure à l'établissement du principe de divinités, précédant donc l'élaboration de toute mythologie. Dans la phase primitive du tabou, il n'existe pas de séparation entre la notion de sacré – au sens positif – et celle d'impur – au sens négatif. La mythopoïétique ne serait qu'une déclinaison de ce phénomène biopsychique, structure que l'on retrouve systématiquement dans le sacré des sociétés archaïques, selon S. Freud, mais également dans des sociétés qui nous sont plus proches. Le tabou peut donc être porté sur les hommes, les animaux ou les objets sous la forme, écrit S. Freud, d'une crainte objectivée[1207] du moins lors d'une phase le plus fréquemment animiste précédant l'établissement d'un système religieux. Partant de ce constat anthropologique et linguistique, le psychanalyste élabore l'hypothèse selon laquelle cette ambivalence du tabou serait liée à la construction du complexe d'Œdipe à l'échelle collective, mettant ainsi en relation l'individu et la collectivité. Le conflit œdipien[1208]

[1203] Y. Thomas, « *Vitae necisque potestas* », p. 531.
[1204] J. Rudhart, *Notions fondamentales*, p. 38-39 ; M. Casevitz, « Expression de l'intime », p. 123-126.
[1205] S. Freud, *Totem et Tabou*, p. 35.
[1206] W. Wundt, *Völkerpsychologie*, II, p. 308.
[1207] S. Freud, *Totem et Tabou*, p. 44-45.
[1208] J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Psychanalyse*, p. 79-84.

serait générateur de ce que le psychanalyste désigne par *Ambivalenz Konflikt*. Le conflit d'ambivalence sur le plan du mécanisme consisterait en la présence simultanée de deux pulsions élémentaires liées au développement psychique : la pulsion de vie[1209] et la pulsion de mort[1210]. L'ambivalence est inhérente théoriquement à tout individu avec des variables, somme toute, relatives au développement psychique propre à chaque être. Elle résulterait du conflit œdipien et du rapport au père. Celui-ci, dès les premiers âges de l'enfance joue le rôle symbolique de régulateur sexuel. Dans le triangle œdipien, il serait l'agent séparant le jeune garçon de la mère en objectant le désir inconscient. Le père est l'élément central structurant les deux pulsions opposées. La figure du père, symboliquement, devient dès lors celui qui « dit » ou « interdit » constituant ainsi l'agent créateur du *Surmoi*. Cette fonction psychique serait l'intermédiaire régulateur séparant le *Moi* – conscience – du *Ça* – correspondant aux champs pulsionnels de *vie* et de *mort* mais également au désir sexuel. Dans les premiers âges de l'enfance, la fonction régulatrice du père, géniteur non plus seulement biologique mais désormais symbolique, aurait pour vocation de délimiter les interdits et donc de générer psychiquement le *tabou*. Le fils soumis au *Surmoi* reporterait, telle une projection, sur l'*imago* du père, l'ambivalence des pulsions que ce dernier contrôle inconsciemment à divers degrés. En somme, selon la théorie freudienne, le père serait l'agent constituant bio-psychiquement l'*Über-Ich* ou *Surmoi*[1211], au sens topique[1212], de l'individu. Cette conception structurale est certes théorique par essence mais elle se fonde sur les observations cliniques du psychanalyste qu'il étend à la psychologie des masses. L'ambivalence, constate S. Freud, est plus marquée chez les sujets atteints de névroses mais elle demeure une constante tempérée et canalisée chez les sujets insérés dans la collectivité. La construction du psychisme conserverait la marque du triangle œdipien dans l'âge adulte, une fois que le sujet passe du stade familial au stade social. Dans *Totem et Tabou*, S. Freud étend cette théorie au cadre social en s'appuyant sur le comparatisme anthropologique amorcé par J. G. Frazer. La structure psychique se déclinerait inconsciemment dans l'élaboration des systèmes de régulation sociale, tels que la religion ou les lois, et trouverait, dès lors, des expressions conséquentes dans les rituels religieux

[1209] J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Psychanalyse*, p. 378-380.
[1210] J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Psychanalyse*, p. 371-378.
[1211] J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Psychanalyse*, p. 471-476.
[1212] S. Freud, *Moïse*, p. 190-192.

archaïques qui nous intéressent[1213]. Il va sans dire que les variables résultant de la présente structure sont multiples et innombrables. Elles diffèrent, bien sûr, selon les sociétés et les époques tout en possédant, si l'on suit S. Freud et G. Róheim, un fondement psychique universel propre à la nature humaine. Ainsi tout individu, dès la sortie du cadre familial, reproduirait sur les premières figures de l'autorité la même ambivalence-tabou que sur la figure paternelle initiale[1214]. Rois, prêtres et *patres* seraient les agents constitutifs d'un *Idéal du Surmoi* sur lesquels serait projetée la figure ambivalente du père : celui qui « dit » ou « interdit ». L'élection d'un roi ou d'un magistrat approuvée par les dieux conforte l'élection par les hommes et la ritualisation marque psychiquement les individus[1215]. Les représentants de l'autorité prennent inconsciemment le relais du père symbolique, constituant ainsi une pyramide sociale. La fonction psychique est d'importance puisqu'à l'échelle collective le *Surmoi* politique régule les pulsions sexuelles et violentes des individus du groupe en définissant l'autorisé (*fas*) et l'interdit (*nefas*). Le régulateur psychique du *Surmoi* serait situé entre le stade inconscient – où il réside principalement – et le stade préconscient. Il aurait le rôle d'agent de renoncement aux pulsions inconscientes issues de la *libido* en prenant la forme de « conscience morale », de formateur d'idéaux ou de récepteur de l'autorité[1216]. Cet agent critique de *Surmoi* joue donc en principe un rôle primordial dans la perception de l'autorité et, par conséquent, dans l'obéissance aux règles. Le collectif, avec les progrès du droit, tend à contrôler l'individuel. L'idée ne serait pas nouvelle si l'on se permettait de songer à ces mots que prêtait Cicéron à Pythagore : *ut unus fiat ex pluribus*[1217]. La structure est nécessaire[1218] et constitue la base d'un « contrat social » voyant le jour à partir du renoncement aux pulsions, de la reconnaissance d'obligations mutuelles et de « la mise en scène de certaines institutions déclarées inviolables »[1219]. Nous retrouvons ici le schéma énoncé par Festus concernant la prééminence des *auspicia publica* sur les *auspicia priuata* témoignant de la tendance du collectif à contrôler l'individuel[1220]. La construction politique de l'image paternelle, sur le plan

---

[1213] S. Freud, *Moïse*, p. 223-224.
[1214] S. Freud, *Totem et Tabou*, p. 54-57.
[1215] S. Freud, *Moïse*, p. 210-211.
[1216] S. Freud, *Moïse*, p. 216.
[1217] Cic., *Leg.*, I, 12, 34.
[1218] S. Freud le souligne : « Il existe dans la masse humaine le fort besoin d'une autorité que l'on puisse admirer, devant laquelle on s'incline, par laquelle on est dominé, et même éventuellement maltraité » (S. Freud, *Moïse*, p. 207).
[1219] S. Freud, *Moïse*, p. 172.
[1220] Fest., p. 424 L.

symbolique, est projetée sur les représentants de l'autorité tels que, dans le cas qui nous intéresse, les rois, les prêtres ou les magistrats. À ce titre, S. Freud comparait l'attitude affective de l'homme des sociétés archaïques à l'égard du souverain, relevant de la fascination en cas de vénération du chef ou de la profonde et violente hostilité en cas de déchéance, à celle de l'enfant à l'égard du père. Cette attitude ambivalente serait ainsi inévitablement associée à l'autorité vis-à-vis de laquelle tout individu, inconsciemment, attribuerait une image de toute-puissance[1221]. S. Freud attribuait à cette construction l'origine même de la naissance du collectif, du passage, dirait Cl. Lévi-Strauss, de la nature à la culture. L'expression symbolique de la figure de l'autorité paternelle, si éminemment prononcée dans les sociétés patriarcales[1222], trouverait son expression, nous semble-t-il, dans la désignation même des figures d'autorité à Rome. En effet, la désignation de *patres* pour les premiers tenants de l'autorité religieuse et politique paraîtrait aisément refléter une telle association. Le rôle de régulateur des pulsions sexuelles, si l'on suit ce schéma, reviendrait à ces agents d'un *Surmoi* politique succédant au *Surmoi* familial d'une structure de type patriarcal. La charge primordiale de consulter la volonté des dieux, de dire ou d'interdire en leur nom, de prendre la parole pour dire la loi, les « attributs » du pouvoir étaient, sur le plan de la mise en scène, riches de symboliques allant en ce sens. Il s'agirait d'un fond primitif dont toute institution religieuse et préjuridique serait issue, du moins dans un système patriarcal.

Il nous semble qu'une telle analyse n'avait guère échappé aux Anciens et en particulier aux réflexions philosophiques sur l'État et la religion. Songeons à nouveau à l'extrait du *Sixième Livre* de Polybe[1223] portant sur les mises en scènes rituelles liées à la religion romaine. Les expressions employées par l'historien évoquent explicitement de telles pulsions. Il est en effet question d'*ἐπιθυμιῶν παρανόμων* – passions déréglées – d'*ὀργῆς ἀλόγου* - impulsions irraisonnées et de *θυμοῦ βιαίου* – emportements violents. Ces « passions » propres à la multitude, selon l'aristocrate de Mégalopolis, doivent être nécessairement canalisées par le rite et la superstition. Les pulsions relèvent de l'inconscient pulsionnel – le *Ça* freudien correspondant à la sexualité et à la violence – et ne peuvent être canalisées que par la crainte de l'autorité invisible mais qui n'est pas moins réelle. La réflexion platonicienne sur la délimitation entre conscience – *σύνοιδις* – et inconscience induit une telle analyse par Polybe.

[1221] S. Freud, *Totem et Tabou*, p. 76-79.
[1222] E. Godart et J.-P. Bénard, *Aggiornamento*. p. 268-271.
[1223] Polyb., *Hist.*, VI, 56, 6-11.

Nous pourrions sans peine songer ici à l'allégorie de la Caverne au *Livre VII* de *La République* dans laquelle Platon distinguait deux parties des structures de l'esprit, l'une désignant l'accès au monde intelligible et à la connaissance de soi[1224] et l'autre réduisant l'homme à un stade d'aveuglement pulsionnel[1225]. Quant au contrôle des esprits par le religieux, Polybe ne manque nullement d'envisager une constitution consciente et délibérée par les autorités archaïques d'un tel système canalisant les pulsions individuelles et collectives et les maintenant dans la cécité par la « crainte des choses invisibles ». L'objectif étant, pour les détenteurs du pouvoir, d'asseoir un contrôle sur « les corps et les esprits », un philosophe gagné au platonisme ne pouvait que penser les choses de l'État de telle sorte qu'elles fussent calculées et élaborées. Nous pourrions bien douter, sans preuves il va sans dire, qu'une telle construction ait effectivement eu lieu. L'anthropologie le démontre sans peine. Néanmoins, il demeure que l'observation de la philosophie platonicienne ne fit que précéder celle de la psychanalyse[1226] en ce qu'elle posait les bases de la définition d'une conscience humaine et, par conséquent, d'un inconscient. La psychologie des profondeurs, si l'on se plonge dans sa genèse, trouve ses racines dans la philosophie. G. Tourney[1227] envisage d'ailleurs, à ce titre, un parallèle entre les pensées d'Empédocle et d'Héraclite et celles de S. Freud et de C. G. Jung. Plus encore, il suffit de songer aux bien fameuses notions de la pensée grecque. La théorie platonicienne de la réminiscence de l'âme[1228], la maïeutique comme procédé d'expression du savoir « enfoui » ou encore les réflexions hippocratiques sur les liens entre corps et esprit[1229] sont autant d'élaborations raisonnées qui ne seraient pas non plus sans rappeler la métapsychologie freudienne. L'analyse de Polybe constitue, pour cette raison, une lecture précieuse puisqu'elle atteste de la présence de cette structure mentale dans la société romaine du IIIe siècle av. J.-C. Cela nous semble d'autant plus convaincant concernant le fait religieux et l'intervention du rituel canalisant les pulsions dans le processus de naissance de tout groupe humain qui constituent ainsi une structure élémentaire propre à l'Homme[1230].

[1224] V. Tsouna, « Socrate et la connaissance de soi », p. 37-64.
[1225] T. B. L. Webster, « Psychological Terms », p. 153-154. Dans cette étude consacrée au vocabulaire relatif à la psyché employé dans la tragédie grecque, T. B. L. Webster rappelle d'ailleurs cette division de l'âme observée par Platon.
[1226] C. G. Jung, *Psychologie et religion*, p. 16-17 ; p. 105-107.
[1227] G. Tourney, « Empedocles and Freud, Heraclites and Jung », p. 109-123.
[1228] Plat., *Men.*, 81a-81d ; *Ph.*, 249c-250b.
[1229] C. Imbert-Valassopoulos, « D'Hippocrate à Freud », p. 171-179.
[1230] Cic., *Leg.*, I, 10, 29-30 ; 11, 31-32. Au cours de ce développement philosophique sur l'origine des règles morales, Cicéron théorise la nécessaire régulation des passions (I, 10, 29) afin d'assurer la

La fonction du rituel, selon le psychanalyste, serait d'expier et de canaliser par un sacrifice les angoisses collectives résultant du contrôle des pulsions[1231]. Celles-ci trouvent leur expression dans ces deux domaines rappelés par R. Girard[1232] que sont la sexualité et la violence. Les deux phénomènes pulsionnels primitifs sont évidemment les premières causes de désordre dans toute société organisée. Le nécessaire contrôle rationnel ne pouvait guère trouver sa réalisation que par le rite et le sacrifice qui précédèrent vraisemblablement l'institution d'un système judiciaire et donc la naissance du droit[1233]. Nous aurions, dès lors, à travers cette ambivalence primitive, les traces du rite et du sacrifice telle une source historico-anthropologique. On pourrait ainsi supposer que ces *res sacrae* chargées de tabous étaient antérieures à l'élaboration des premières lois et portaient en elles des traces symboliques d'historicité sinon événementielle, du moins, mythique. Le sacrifice participe à cette construction symbolique et ambivalente et en constituerait même la manifestation la plus humaine. R. Girard rejoint S. Freud[1234] sur la théorie de l'ambivalence du sacrifice et suggère une lecture qui nous paraît fort convaincante et qui recoupe également celle de R. Jacob. La victime émissaire sacrifiée – qu'il s'agît d'un animal ou d'un humain – constituait

---

cohésion du groupe humain constitué en cité. Il s'agit là d'une preuve de l'unicité de l'espèce humaine : *Quod argumenti satis est nullam dissimilitudinem esse in genere* (I, 10, 30). La *uoluptas* et les désirs honteux pour le philosophe, malgré les heureuses apparences que ces pulsions peuvent prendre, constituent des maux entraînant la destruction de l'Homme. Étant donné que la nature (*ius naturalis*) a créé les hommes pour vivre les uns avec les autres, il s'avère nécessaire pour Cicéron (I, 12, 33) de construire le droit (*ius ciuile*) grâce à la raison, don de la divinité.

[1231] S. Freud, *Totem et Tabou*, p. 143-149.

[1232] R. Girard, *Violence et Sacré*, p. 56-57. Dans cette analyse, R. Girard jette un regard sur la construction de la violence et de la sexualité qui constituent par leur nécessaire canalisation le fondement du religieux et, par conséquent, de la culture au sens propre. La question du sacrifice et de la définition de l'objet sacré sur le plan anthropologique (*Violence et Sacré*, p. 9-61) est au centre de la réflexion sur la naissance du principe de contrôle religieux. Celui qui se désigne comme l'anthropologue de la violence et de la sexualité, voyait dans ces deux notions centrales la forme la plus élémentaire d'expression de la *libido* (*Violence et Sacré*, p. 56). R. Girard se distingue nettement de l'école d'H. Hubert et M. Mauss (H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, dans M. Mauss, *Œuvres*, I, Paris, 1968, p. 233-234). M. Mauss estime que les dieux et les mythologies naissaient du rituel de par la répétition d'un acte fondateur : le premier sacrifice. Celui-ci conserve ses effets secondaires induisant la création de la divinité à partir des sacrifices ultérieurs. R. Girard conteste cette hypothèse théorique (*Violence et Sacré*, p. 135-136) qui formait un cercle vicieux dont la solution se trouverait « au centre et non pas sur le pourtour ». Il estime que l'examen structural tel que l'inaugure S. Freud dans *Totem et Tabou* permet seul de distinguer la place centrale de la victime émissaire. Il s'agit, sur le principe, du centre du dispositif qui permet d'en saisir la structure. Pour R. Girard, l'ambivalence et ses fondements pulsionnels sont la clef de voûte du fonctionnement de l'objet *sacré* dont les travaux des psychanalystes (*Violence et Sacré*, p. 465-466) mettaient en lumière les mécanismes psychiques et leurs répercussions dans la construction du mythe.

[1233] R. Girard, *Violence et Sacré*, p. 33.

[1234] R. Girard, *Violence et Sacré*, p. 140.

inconsciemment autant une violence criminelle qu'une marque de piété à l'égard des dieux[1235]. Ce serait là un processus de canalisation de l'angoisse collective par un rite nécessaire. De cette façon, « le sacrifice – écrit R. Girard – polarise sur la victime des germes de dissension partout répandus et il les dissipe en leur proposant un assouvissement partiel »[1236]. Le processus psychique équivaudrait ainsi aux rituels individuels des sujets souffrant de troubles compulsifs qu'ils canaliseraient par des gestes répétitifs. De la même façon, à l'échelle collective, l'expiation rituelle permettrait de canaliser les pulsions tout en les préservant puisque la régularité de l'acte rituel en constitue la caractéristique intrinsèque créant une forme de dépendance psychologique des « fidèles » à l'égard de l'acte sacré. En somme, l'ambivalence, au sens psychanalytique, résulterait d'une représentation psychique inconsciente et formée de deux pulsions diamétralement opposées et inhérentes à tout individu. La religion étant la première phase de l'élaboration d'un système social, l'ambivalence et le tabou se portent immanquablement sur les figures de l'autorité religieuse, telles que les rois ou les prêtres, parlant au nom de l'invisible du monde divin[1237] et constituant un *Idéal du Surmoi* projeté.

L'ambivalence du binôme *sacer-religio* trouverait ainsi son acception primordiale. Nous pourrions donc penser que cette élaboration première et imprécise – de par son concept signifié – relève d'un stade archaïque dans la construction de l'*auctoritas patrum* à Rome. Les réflexions des pontifes puis des philosophes gagnés à la pensée grecque et minutieusement affinée par les juristes tardifs tels que Gaius ou Ulpien visaient à définir un concept « primitif » et bien étranger à leur époque. Si l'on songe à présent à la société grecque, L. Gernet[1238] mentionne un autre terme dérivé d'*ἅγιος* qui présente les mêmes caractéristiques primitives que le *sacer* latin. Il s'agit de l'*ἄγαλμα* que l'helléniste décrit comme l'un des révélateurs de la pensée archaïque. L. Gernet en aborde la définition par l'investigation psychologique et anthropologique. L'*ἄγαλμα* serait marquée par la notion globale de valeur et le terme est associé à des signifiants opposés comme le respect mais aussi la crainte

[1235] R. Girard, *Violence et Sacré*, p. 9-18.
[1236] R. Girard, *Violence et Sacré*, p. 19.
[1237] Cic., *Leg*., I, 8, 24. Cicéron présente bien d'ailleurs une filiation entre la race des hommes et celle des dieux. Cette connaissance de la divinité forme une caractéristique de l'Homme le distinguant de l'animal ; une telle élection de l'espèce humaine constitue une preuve de cette parenté dont la vertu et les lois sont issues. La représentation philosophique de cette généalogie nous semble témoigner du schéma psychique freudien. La légitimité des *patres*, dont la désignation même souligne la projection de la « figure du père », repose sur l'élection divine.

révérencielle. L. Gernet distingue le symbole du signe et examine le second à travers les conceptions archaïques auxquelles il est lié dans la littérature grecque. La signification première de l'*ἄγαλμα* renvoie à une offrande consacrée aux dieux telle « un bœuf obtenu en prix » qui serait destinée à être offerte en sacrifice[1239]. Le terme peut ainsi désigner les offrandes religieuses[1240] mais il serait également marqué d'une ambivalence liée à l'objet précieux offert aux dieux[1241] donc associée au domaine propre à l'« objet sacré »[1242]. Selon l'helléniste, la fonction inhérente à ce terme défini progressivement est celle d'un pouvoir social primitif relevant des « plus anciennes représentations de l'autorité »[1243]. Ce que L. Gernet désigne comme une polyvalence sémantique de la notion de valeur appartient au domaine des premiers symboles – *signes* – qui trouvaient leur justification dans le mythe. Il en cite d'ailleurs plusieurs exemples dans le même article. La construction d'une telle symbolique partait vraisemblablement d'une notion abstraite précisée, certes, assez rapidement en raison de certaines conditions propres à la Grèce et à son développement plus prompt que celui de Rome sur le plan socioculturel et donc linguistique. Il demeure que le terme *ἄγαλμα* porte la marque même d'un archaïsme primordial dans laquelle l'autorité sociale tend à se définir à partir de la valeur religieuse et du renvoi à l'abstrait. En Grèce comme à Rome, l'ambivalence du signifié relatif au sacré est fortement prononcée ce qui expliquerait l'apparent double sens sur le plan sémantique. Le constat semble d'autant plus clair concernant le terme *ἱερός* dont le dérivé *ἱερῶν* est employé par certains auteurs grecs pour désigner d'ailleurs les prêtres à Rome. C'est notamment le cas de Jean le Lydien qui cite le juriste et préfet du prétoire Tarrutienus Paternus. Ce dernier, dans son *Traité de tactique*[1244], décrit ainsi la naissance des curions à l'époque de Romulus :

[1238] L. Gernet, *Anthropologie*, p. 93-137.
[1239] L. Gernet, *Anthropologie*, p. 95.
[1240] L. Gernet, *Anthropologie*, p. 98-99.
[1241] L. Gernet, *Anthropologie*, p. 105.
[1242] L. Gernet, *Anthropologie*, p. 132-133.
[1243] L. Gernet, *Anthropologie*, p. 134-135.
[1244] L'ouvrage du juriste de l'époque des Antonins est également cité dans le *Digeste*, XLIX, 7, sous le titre *De re militari*. Tarrutienus Paternus semble avoir joué un rôle diplomatique et militaire non négligeable sous le règne de Marc-Aurèle en participant aux campagnes contre les Marcomans et les Quades. Son ouvrage consacré au droit militaire constituait une source fondamentale du *Digeste*, ce qui laisse présumer de la relative fiabilité de la source de Jean le Lydien (Cf. la notice critique de M. Dubuisson et de J. Schamp dans l'édition récente du traité juridique de Jean le Lydien, *Des Magistratures de l'État Romain*, p. CLXXXV-CLXXXVII).

ὁ Ῥωμύλος δὲ κουριῶνας τῶν ἱερῶν φροντιστὰς προεστήσατο, τοὺς αὐτοὺς καὶ κεντουριῶνας τῶν πεζικῶν ταγμάτων ὀνομάσας.[1245]

Le mot *ἱερεύς* signifie ici prêtres confirmant l'origine religieuse des premières charges du système institutionnel romain. Toutefois, un fait est surprenant : en plus du lien étroit entre les premières magistratures et les charges sacerdotales, l'origine même des premières fonctions militaires était sacerdotale. Si nous songeons à la fonction des prêtres guerriers saliens, nous ne saurions rejeter la construction rapportée par Jean le Lydien. Nous retrouverions ainsi la formation du principe de la *Lex Curiata de Imperio* qui institue légalement la sacralité du pouvoir de commandement militaire par le magistrat sous la République[1246]. L'association du sacré et de la fonction guerrière n'est pas sans suggérer la connotation militaire donnée par C. Aelius Gallus à la définition du terme *sacer* dont G. Dumézil, par ailleurs, rappelle l'obscurité. Le lien entre le sacré, le militaire et le juridique à travers les termes primitifs nous semblent refléter le schéma décrit par S. Freud et R. Girard concernant le contrôle des pulsions. La question de la violence relative aux charges militaires et religieuses des curions évoque le principe de naissance du sacré par le nécessaire renoncement aux pulsions guerrières présidé par les autorités. Elles deviennent, dès lors, non plus guerrières mais militaires puisque appartenant à l'appareil institutionnel. La chose se conçoit d'autant plus aisément que la société romaine primitive semble, dès sa constitution, marquée par un caractère éminemment guerrier.

Par ailleurs, une observation d'ordre sémantique peut être éclairante. Le terme grec *ἱερός*, dont le premier terme dérive, signifie « sacré » dans le sens de consacré aux dieux et étranger à l'homme[1247]. L'origine semble d'ailleurs particulièrement ancienne puisqu'elle se retrouve en mycénien sous la forme *ijero*. Nous notons la même signification de sacrifice[1248] et des associations dérivatives comparables à celles du latin de *sacer*. P. Chantraine évoque notamment le dérivé *ἱερεῖον* employé pour désigner autant la victime offerte en sacrifice que le sacrifice en tant que tel. On retrouve également un emploi similaire pour qualifier un lieu

---

[1245] Lyd., *Mag.*, I, 9, 1 : « Romulus chargea des curions du soin des choses sacrées ; ce sont ceux-là-même qu'il nomma centurions des unités d'infanterie ».

[1246] Nous noterons toutefois cette explication étymologique ne rejoint pas tout-à-fait celle de Varron (Varr., *L.L.*, V, 83) qui ne fait nulle mention de l'origine militaire des curions : *Curiones dicti a curiis, qui fiunt ut his sacra faciant*. De la sorte, Varron fait dériver le nom des prêtres des curies de leur secteur d'exercice et non l'inverse.

[1247] P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique, p.* 457 ; P. Chiappini, *Droit et sacré*, p. 5-6.

[1248] Hom., *Od.*, V, 101 ; XVI, 184.

consacré, au sens propre, aux dieux tel qu'un temple ou un sanctuaire. Le vocable ἱερός pourrait donc constituer, il va sans dire, un parfait équivalent au latin *sacer* et présente également une double signification comparable. M. Clarke[1249] soulignait d'ailleurs la difficulté de traduire le terme qui, chez Homère ou Hésiode, peut autant qualifier le prêtre que la victime offerte en sacrifice[1250]. Si l'on s'aventurait à la comparaison, nous pourrions songer au *rex nemorensis* qui correspondrait autant à un prêtre qu'à une victime soumise à une violence extrême en ce qu'il était susceptible à tout instant d'être sacrifié. M. Clarke évoque également le *sacer* latin comme correspondant au terme ἱερός et présentant la même difficulté de traduction. L'explication fournie par E. Benveniste nous semble ici bien plus qu'à propos. La signification du terme dont l'étymologie indo-européenne paraît attestée s'éclaire par l'usage qu'on en faisait en sanskrit[1251]. La traduction renvoie à la notion de « vigueur », d'« ardeur » que l'on retrouve dans les hymnes sacrés du *Rig Veda* (VIII, 48, 7) principalement dédié à la divinité du feu Agni. La notion se retrouve également dans la langue épique d'Homère comme épithète au sujet des autels, des sacrifices ou encore au sujet des murs[1252] et de la citadelle sacrée de Troie[1253] ou encore d'un char de guerre[1254]. À partir de ces exemples, E. Benveniste conclut à la signification de sacré dans le sens d'un influx des dieux et donc d'une force consacrant un objet guerrier ou un acte sacrificiel. Notons que la sacralisation de l'enceinte militaire n'est pas sans rappeler le *pomœrium* ou encore l'éventuelle mention dans le *Lapis niger* d'un espace sacré dont l'accès était interdit[1255]. Cependant, E. Benveniste convient toutefois qu'à la différence du *sacer* latin, ἱερός n'est nullement lié à « cette contamination du *sacré* qui équivaut à une souillure et peut exposer un homme *sacer* à la mort »[1256]. Les exemples proposés par M. Clarke suggèrent pourtant clairement le contraire puisque le terme ἱερεῖον, dérivé de ἱερός, désigne clairement la victime d'un sacrifice. Nous ajouterons, pour notre part, que l'association de ἱερός à la puissance guerrière en rapport avec le divin se retrouve plus encore marquée dans les *Rig Veda* à propos du dieu de la guerre Indra[1257]. Le

---

[1249] M. Clarke, « Problem of the Word ΙΕΡΟΣ », p. 296-317.
[1250] M. Clarke, « Problem of the Word ΙΕΡΟΣ », p. 299.
[1251] E. Benveniste, *Vocabulaire*, II, p. 192-193.
[1252] Hom., *Il.*, XVI, 100.
[1253] Hom., *Od.*, I, 2.
[1254] Hom., *Il.*, XVII, 464.
[1255] A. Ernout, *Textes latins archaïques*, p. 5 ; Cf. B. Liou-Gille, « *Leges sacratae* ».
[1256] E. Benveniste, *Vocabulaire*, II, p. 198.
[1257] *Rig Veda*, VII, 87, 9.

signifiant sacré apposé au domaine guerrier indique bien que les Anciens traduisaient le flux de la pulsion guerrière par une énergie « sacrée », une impulsion jugée mystérieuse que l'on peut traduire par des pulsions issues de l'inconscient. Un tel flux « sacré » se retrouvait donc logiquement dans les trois domaines auxquels les termes *sacer* ou *ἱερός* propres au monde divin peuvent se prêter, à savoir : le guerrier, le juridico-religieux mais également la fécondité. On ne peut évidemment songer ici qu'à l'idéologie trifonctionnelle établie par G. Dumézil. Ces trois domaines se prêtent ainsi parfaitement à la génération du sacré en ce que les champs pulsionnels de la sexualité et de la violence rappelés par R. Girard sont canalisés par les institutions juridico-religieuses qui se légitiment par les mythes de fondation.

Il nous paraît ainsi concevable que l'ambivalence de l'autorité et son vocabulaire associé témoigneraient des premiers rites canalisant les pulsions collectives. Le premier instrument de l'autorité, dans la naissance du groupe social, est fortement imprégné d'un sacré érigé progressivement en institution qui constitue une forme de régulation collective sur le plan psychique. Il en demeure bien des traces dans les premières constructions mythiques ainsi que dans les tabous conservés dans la religion romaine qu'il serait intéressant d'analyser par le prisme symbolique pour en saisir la naissance. L'analyse de cette représentation symbolique de l'autorité, à travers l'ambivalence qu'elle suggère inconsciemment, nous paraît ainsi éclairer la notion primitive du sacré qui génère le droit parce qu'elle induit les mêmes mécanismes psychiques de construction de l'objet politique.

Pour clore ce prétexte épistémologique relatif à la notion de *sacer*, il convient sans doute de se demander quel peut être l'apport de la psychologie des profondeurs à notre discipline. Ainsi trois éléments peuvent être déterminés par cet usage dans cette démonstration.

En premier lieu, la psychanalyse nous permet de comprendre la raison élémentaire pour laquelle Rome ne pouvait demeurer sans la protection des dieux obtenue par le rite de l'*auspicatio*. Celui-ci renvoyait systématiquement à un mythe *Référence*, selon le concept de P. Legendre, chargé d'une symbolique connue et reconnue de tous les citoyens. En tout temps, une autorité devait posséder cette possibilité de maintenir le lien entre le monde divin et le monde des hommes nécessaire à la cohésion du groupe.

En deuxième lieu, l'autorité à Rome repose sur la symbolique du père, qui se manifeste clairement dans la structuration du droit religieux. Il appartenait en effet aux *patres* et aux

pontifices de définir les lois. Ils représentaient effectivement la seule autorité toujours légitime et chargée d'une aura sacrée attachée à leur naissance. Dès les premiers siècles de Rome, ils disposent seuls des *auspicia* de par leur appartenance à la caste patricienne. La désignation même de « pères » pour qualifier les membres du Sénat et les chefs de familles en tant que figures d'autorité illustre également l'association symbolique entre la paternité et le pouvoir juridico-religieux archaïque décrite par S. Freud dans *Totem et Tabou*.

En troisième lieu, l'ambivalence se retrouve dans le concept romain de *sacer* dont les *auspicia* constituent une manifestation double : le rituel des auspices peut engendrer un résultat soit *fas* soit *nefas*. Le *sacer* et sa dualité opposée peut s'expliquer par la notion d'ambivalence définie par S. Freud comme associée aux figures d'autorité – *Reges, patres, pontifices* ou encore, par délégation (*auctoritas patrum*), magistrats – présente dans tout objet sacré et lié à un *Surmoi* collectif. Par le rituel *sacer* des auspices, les *patres* définissent ce qui est *fas* – autorisé – ou – *nefas* – interdit. À travers cette structure de la psychologie collective, on perçoit la fonction parallèle du sacré et du juridique autour des *patres*.

Le schéma théorique ouvert par S. Freud peut toutefois suggérer des critiques et, peut-être, forcer l'interprétation. Il nous semble cependant ouvrir une nouvelle conjecture éclairante pour l'histoire de la religion archaïque et du droit romain. Plusieurs exemples de cette ambivalence relative à la religion et aux institutions primitives pourraient peut-être se retrouver dans la société romaine archaïque et dans la représentation de la Royauté sacrée de ces *tempora incognita*. Après l'aperçu théorique que nous venons d'exposer, il serait à propos d'appuyer cette lecture par trois exemples qui nous semblent fortement significatifs de l'hypothèse que nous venons de proposer au sujet de l'ambivalent binôme *sacer-religio*. Ils témoignent, nous semble-t-il, de la représentation de la Royauté sacrée frazerienne et de sa vacance dans la Rome des premiers siècles. Nous examinerons donc, à présent, l'ambivalence de la divinité primordiale de Janus, étroitement associée à la Royauté guerrière latino-sabine, la fonction de son prêtre le *rex sacrorum* ainsi que la place du *Regifugium* dans le calendrier juridico-religieux dont la durée coïncide étonnamment avec celle de la charge de l'interroi.

Au cours de ce chapitre, nous avons pu observer que les études sémantiques rejoignaient certaines théories structurales, proches de l'anthropologie psychanalytique, concernant l'ambivalence du sacré. Le terme *sacer* semble bien refléter le caractère ambivalent de la

royauté sacrée romaine et de l'attribut qui lui était le plus associé : les *auspicia*. En poursuivant notre enquête pour déterminer l'origine de l'investiture sacrale de l'*interrex*, il nous paraît essentiel d'examiner une figure divine qui reflète, de par son mythe et sa fonction, ce caractère ambivalent et qui pourrait être étroitement liée à la royauté sacrée archaïque.

IV. *IANVS PATER*

Plusieurs auteurs anciens et savants modernes ont relevé l'antériorité de Janus par rapport à Jupiter. Il paraît fort concevable que la pratique de l'*auspiciatio* fut, dès la première organisation de la cité de Rome, de pratique courante et réservée au roi sacré qui concentrait entre ces mains les pouvoirs politique, militaire et religieux. Ces trois aspects se retrouvent dans le mythe et dans les nombreuses fonctions de Janus dont on ne trouve guère d'équivalent dans la sphère théologique grecque. Nous examinerons également, ici, différentes fonctions sacrales associées à ce dieu telles que les prêtres saliens et le *rex sacrorum*, héritier religieux du roi à qui la République avait confisqué tous ses pouvoirs politiques.

A. L'ambivalent Janus, dieu des auspices ?

Le concept de *sacer* appartient au registre de l'ambivalence et contient, nous l'avons vu, deux notions opposées celle de *fas* et celle de *nefas*. C'est autour de ce principe que se génèrent le *ius auspicium*, le *ius sacrum* et, à leur suite, le *ius publicum*. Les auspices dont sont investis les rois puis les magistrats relèvent de cette structuration ambivalente. Le *sacer* contient et canalise les deux pulsions opposées présentes dans la psyché : une valeur positive et une valeur négative. Elles correspondent aux pulsions de vie et de mort, *Eros* et *Thanatos*, mises en lumière par la psychanalyse. Cette construction confirmée par le vocabulaire du sacré et la naissance des premières institutions peut se retrouver dans la construction théologique romaine. Si l'on recherche une divinité figurant, si l'on peut dire, au mieux cette double nature du sacré, on ne peut que songer à Janus, dieu inclassable dans le schéma dumézilien, qui justement intervient depuis l'initiation de tout rite sacrificiel, jusqu'à la domination du temps et de l'espace de la cité de Rome. Son règne, estompé par l'introduction de Jupiter, fut gardé dans la mémoire collective romaine, inconscient collectif, jusqu'à l'époque où les Romains, pourtant christianisés, rouvrirent le temple de Janus *bifrons*. L'épisode se déroulait au VIe siècle de l'ère chrétienne.

Comment mieux introduire la représentation de la double figure sacrée de Janus dans la mentalité collective romaine que ne le fit d'Ovide dans son poème religieux :

Tam ***sacer*** *ancipiti mirandus imagine* ***Ianus***
Bina repens oculis obtulit ora meis.
Extimui sensique metu riguisse capillos
Et gelidum subito frigore pectus erat.
Ille tenens baculum dextra clauemque sinistra
Edidit hos nobis ore priore sonos :
"Disce metu posito, uates operose dierum,
Quod petis et uoces percipe mente meas.
Me Chaos antiqui (nam sum res prisca) uocabant ;
Aspice quam longi temporis acta canam.[1258]

Il ne serait guère difficile de retrouver, à travers ces quelques vers extraits des *Fastes*, les éléments relatifs à l'ambivalence de la figure de Janus. Nous verrions en effet sans grande peine la crainte mêlée à la fascination, l'étrange et mystérieuse figure du sacré ainsi que la haute antiquité du dieu. Toutefois, nous n'entamerons pas l'interrogation par ce biais car tel n'est pas notre objectif.

La divinité de Janus n'intrigua pas seulement le poète de l'Âge d'Or renaissant[1259] et la bibliographie sur le sujet est relativement prolixe[1260]. Sans vouloir reprendre l'ensemble de la question, notre objectif sera ici d'examiner un aspect de la figure antique du dieu *bifrons.* G. Dumézil écrivait d'ailleurs qu'il n'y avait aucun dieu qui ne paraisse aussi strictement romain que ce dieu fort ancien[1261] dont l'importance était étroitement liée à l'État romain le plus archaïque, celui-là-même qui vit naître le rite protojuridique qui nous intéresse : l'*interregnum*. Ainsi, dans un premier temps, nous tâcherons de déterminer en quoi la figure

---

[1258] Ovid., *Fast.*, I, 95-104 : « Alors, le vénérable Janus, si remarquable par sa double figure, se présenta à mes yeux avec ses deux visages. Je fus saisi de peur, je sentis mes cheveux se dresser de frayeur et un froid subit glaçait mon cœur. Lui, tenant un bâton de la main droite et une clef dans la gauche, m'adressa ces mots de la bouche qui me faisait face : « cesse de craindre, poète qui t'adonnes à l'étude des jours, apprends ce que tu chercheset pénètre ton esprit de mes paroles. Les anciens m'appelaient Chaos (car je suis un être antique). Vois à quelle époque lointaine remonte ce que je vais narrer » [Trad. R. Schilling] .

[1259] Aug., *Ciu*., IV, 23 ; Macr., *Sat.*, I, 2, 1; 7, 19-26 ; 9.

[1260] Il serait certainement fastidieux de reprendre ici de manière exhaustive un état de cette question, c'est pourquoi nous renverrons à la sélection opérée par R. Schilling (« Janus, note 3, p. 90) que nous complèterons par les principaux travaux suivants : L. A. Holland, *Janus and the Bridge* ; A. Alföldi, « Struttura politica », p. 307-333 ; G. Capdeville, « Épithètes cultuelles », p. 395-436 ; J. Gagé, « Janus I », p. 3-33 ; « Janus II », p. 129-151 ; J. Thomas, « Dieu de la genèse », p. 281-296 ; J.-Cl. Richard, « Ion-Janus », p. 387-394 ; A. Baudou, *Annales de L. Calpurnius Piso Frugi*, p. 130-139 ; K. Chinchilla Sanchez, « Dios de los inicios », p. 227-241.

[1261] G. Dumézil, *Religion*, p. 338. Cf. J. Gagé (« Janus I, p. 5).

de Janus est associée à la Royauté et s'il est envisageable que cette divinité eût été consultée lors de l'*auspicatio* avant l'introduction de Jupiter.

L'étymologie du nom de Janus laisse suggérer une origine associée au verbe *ire* désignant le mouvement. Cicéron[1262] indique qu'il est invoqué le premier dans toutes les prières parce que son nom signifie celui qui va (*ab eundo*). Macrobe[1263] cite le troisième livre des *Étymologies* de Cornificius Longus qui reprend l'étymologie cicéronienne faisant dériver *Ianus* du verbe *ire*. Nigidius Figulus[1264] fait dériver le terme du nom de Diane dans le but d'opérer un parallèle quelque peu forcé avec le panthéon grec. Le néo-platonicien rapproche d'ailleurs, nous dit Macrobe, Janus d'Apollon *Thyraios* – « protecteur de la porte ». Janus serait ainsi le double de Jana de la même façon qu'Apollon a pour parèdre Diane. Les réflexions étymologiques des Anciens sont, sur ce point, partagées[1265]. Il existe également une association entre Janus et Junon autour du temps religieux. Janus patronne le cours du temps et Junon, les kalendes. Le lien entre ces deux divinités semble avoir la plus forte réalité fonctionnelle dans la théologie romaine[1266] étant donné l'office absolument conjoint du *rex sacrorum* et de la *regina sacrorum*[1267]. En outre, les associations entre deux divinités de sexe opposé et comportant des similitudes théonymiques sont fréquentes dans la théologie étrusque[1268], ce qui peut expliquer aussi bien le double *Ianus* / *Iana* que *Ianus* / *Iuno*.

La majorité des auteurs modernes[1269] – trouve dans le verbe *ire* l'origine du nom même de la divinité renvoyant ainsi à sa fonction symbolique de l'initiateur. G. Dumézil[1270] rappelle également sa fonction d'introducteur proche de celle du dieu védique *Agni*[1271] dont la proximité fonctionnelle avec le dieu étrusque *Culsans*, inspiration étrusque de Janus, qui aurait pour parèdre *Vni*, homologue étrusque de Junon. Il demeure que la fonction de Janus est systématiquement liée aux symboliques de l'introduction et du passage. Il préside aux fins

---

[1262] Cic., *Nat. Deo*., II, 27, 67 ; Serv., *Ad Aen.*, VII, 610.
[1263] Macr., *Sat.*, I, 9, 11.
[1264] Macr., *Sat.*, I, 9, 5.
[1265] Nous renverrons sur ce point étymologique aux études de R. Schilling, « Janus », p. 89-131 ; J. Gagé (« Janus I », p. 3-33 ; « Janus II », p. 129-151) et à celle de G. Capdeville (« Épithètes cultuelles », p. 395-436).
[1266] G. Dumézil, *Religion*, p. 335-336.
[1267] J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, p. 7.
[1268] M. Cristofani, « Masculin / féminin dans la théonymie étrusque », p. 209-219.
[1269] G. Dumézil, *Tarpeia*, p. 98-100 ; R. Schilling, « Janus », p. 91-94 ; G. Capdeville, « Épithètes cultuelles », p. 395-436 ; A. Baudou, *Annales de L. Calpurnius Piso Frugi*, p. 131-132.
[1270] G. Dumézil, *Tarpeia*, p. 97-100.
[1271] G. Dumézil, *Tarpeia*, p. 66-69.

comme aux commencements et son étymologie liée au verbe *ire*[1272]. L'initiation de toute action légale et religieuse par les *auspicia* – révélant un caractère soit *fas* soit *nefas* – figure, nous semble-t-il, le dieu Janus initiateur du temps religieux et serait associée à la Royauté sacrée.

Le dieu Janus peut être attaché tant au commencement qu'au commandement militaire. P. Grimal[1273]souligne le rapprochement étymologique du terme *praetor* / *prae-itor* signifiant « celui qui marche en premier », « l'initiateur ». Le *praetor*, qualifié par Cicéron de *iuris disceptator* [1274], détenait, en principe, une part du pouvoir royal avec les consuls et les *iudices*. Ce gardien du droit privé – *ius ciuile* – chargé d'instruire les affaires internes avait sans doute de bien plus hautes responsabilités dans les premiers temps de l'*Vrbs* qu'en 49 av. J.-C., lorsque César fut confronté au fameux paradoxe juridique que nous évoquions précédemment. Bien que la théorie soit discutée[1275], plusieurs historiens du droit[1276] considèrent que la Cité, après la disparition de la Royauté, fut gouvernée par deux *praetores* se partageant les faisceaux et le pouvoir (*auspicia imperiumque*). Ces premiers magistrats étaient d'ailleurs probablement sous la tutelle d'un *praetor maximus*[1277]. Ce commandant en chef disposait

---

[1272] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, p. 305.
[1273] P. Grimal, *Janus*, p. 19.
[1274] Cic., *Leg.*, III, 3, 8.
[1275] P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 16-20 ; T. Corey Brennan, *Praetorship*, I, p. 20-23.
[1276] Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 84-86 ; A. Magdelain, « *Praetor maximus* », p. 313-339 ; J. Heurgon, « Magistratures », p. 99-132 ; *Rome*, p. 268-271 ; A. Momigliano, « *Praetor Maximus* », p. 161-175 ; « Origini », p. 5-43 ; J.-Cl. Richard, *Origines de la plèbe*, p. 436-437 ; P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 19-20 ; J.-Cl. Richard, « *Praetor. I* », p. 18-31 ; « *Praetor. II* », p. 651-664.
[1277] Deux textes majeurs confortent cette théorie d'un *praetor maximus* comme premier magistrat supérieur de la République. Il s'agit en premier lieu d'un fragment de L. Cincius contemporain de Varron et auteur du *Mystagogus* (A. Madgelain, « *Praetor maximus* », p. 313-319). L. Cincius *apud* Liv., VII, 3, 7 : *Lex uetusta est, priscis litteris uerbisque scripta, ut qui praetor maximus sit idibus Septembribus clauum pangat ; fixa fuit dextro lateri aedis Iouis optimi maximi, ex qua parte Mineruae templum est.* (« Il existe une loi ancienne, écrite en lettres et mots archaïques, qui veut que le préteur suprême plante le clou aux ides de Septembre. Elle fut autrefois affichée sur le flanc droit du temple de Jupiter très Bon très Grand, du côté du sanctuaire de Minerve » [Trad. R. Bloch]). Le second est de Festus (p. 152 ; 33L) au sujet de la hiérarchie de l'*imperium* : *Maximum praetorem. Dici putant ali eum, qui maximi imperi sit ; alii, quia aetatis maximae. Pro collegio quidem augurum decretum est, quod in Salutis augurio praetores majores et minores appellantur, non ad aetatem, sed ad vim imperii pertinere.* Il s'agissait fort probablement d'une pratique étrusque que l'on retrouve également à Volsinies si l'on en croit L. Cincius cité par Tite-Live (VII, 3, 7) : *Volsiniis quoque clauos indices numeri annorum fixos in templo Nortiae, Etrusquae deae, comparere diligens talium monumentorum auctor Cincius adfirmat.* (« À Volsinies aussi apparaissent des clous, fixés dans le temple de la déesse étrusque Nortia ; ces clous indiquent le nombre d'années : c'est ce qu'affirme Cincius qui, en fait de document de ce genre, est un garant scrupuleux »). Le rite de clavifixion avait une valeur prophylactique visant à immobiliser les fléaux comme la peste. Une telle pratique religieuse existait non seulement dans le monde étrusque mais aussi dans le monde assyro-babylonien. En effet, Ed. Dhorme (*Religions de Babylonie et d'Assyrie*, p. 185) rappelle que les plaques de fondation des

inévitablement d'un *imperium maximum* et, bien sûr, des *auspicia maxima* / *patrum*. Existe-t-il, cependant, un lien entre le *prae-itor*, la Royauté et notre dieu initiateur des *Primordia*, Janus ?

Si l'on s'attachait uniquement à la fonction d'introducteur / initiateur du dieu *bifrons*, on dépasserait difficilement le plan purement étymologique en réduisant Janus à un gardien des passages. Néanmoins, une interprétation des *Fastes* suggère, nous semble-t-il, une autre piste. Dans le premier chant de son poème, Ovide pose une série de questions à ce dieu dont la Grèce même, nous dit-on, ne possède semblable figure :

> *« At cur laeta tuis dicuntur uerba Kalendis*
> *Et damus alternas accipimusque preces ? »*
> *Tum deus incumbens* ***baculo*** *quem* ***dextra*** *gerebat,*
> *« Omina principiis », inquit, « inesse solent.*
> *Ad primam uocem timidas aduertitis aures*
> *Et uisam primum consulit* ***augur auem****.*
> *Templa patent auresque deum nec lingua caducas*
> *Concipit ulla preces dictaque pondus habent ».*[1278]

Cette question du poète adressée au dieu paraît presque anodine, pourtant la description qu'il en fait nous donne une indication, nous semble-t-il, bien plus qu'éclairante. Le dieu introducteur répond au poète en exposant le principe fort religieux du commencement de toute action par un présage. Sans grande surprise, Janus évoque ensuite le rite augural : c'est du premier oiseau que l'augure tire sa consultation. Que symbolise donc le *baculum* / *baculus* sur lequel s'appuie Janus en donnant cette réponse ?

Pour R. Schilling[1279], il s'agit indéniablement d'une référence au *uiator*[1280]. L'explication paraît difficilement contestable en ce qu'elle s'appuie sur le solide témoignage

---

temples étaient prévues de manière à recevoir des clous sur lesquels des figurines étaient fixées afin d'éloigner les êtres maléfiques. Le clou placé par M. Horatius le 13 septembre 509 av. J.-C. serait ainsi un rite étrusque qui, comme le note A. Magdelain (« *Praetor maximus* », p. 321), est un fait à verser « au dossier des correspondances et similitudes entre l'Étrurie et l'Orient, telles qu'elles sont notamment illustrées en hépatoscopie par le foie du musée de Plaisance, réplique des foies de Mari sur le Moyen Euphrate ». Le *Praetor Etruriae* (*Zilaθ meχl rasnal*), quant à lui, correspondait vraisemblablement à la plus haute magistrature de la confédération des *XII Populi Etruriae*. Le titre s'est manifestement conservé au moins jusqu'à l'époque de l'empereur Hadrien. Cf. J. Heurgon, « Magistratures », p. 99-132 ; A. Magdelain, « *Praetor maximus* », p. 313-339 ; B. Liou, *Praetor Etruriae*, p. 79-96). Au sujet de la loi du clou : Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 85 ; A. Magdelain, *Royauté et droit*, p. 55-56 ; T. P. Wiseman, « Roman Republic », p. 19-26 ; M. Chassignet, *Annalistique*, I, p. 58.

[1278] Ovid., *Fast.*, I, 175-182 : « Mais pourquoi disons-nous des paroles joyeuses à tes Kalendes et échangeons-nous des vœux ? » Alors le dieu, s'appuyant sur le bâton qu'il tenait de la main droite, dit : « Tout commencement comporte un présage. C'est à la première parole que vous prêtez une oreille craintive ; c'est du premier oiseau qu'il aperçoit que l'augure tire sa consultation. Les

de l'érudit Macrobe mentionnant Janus en tant que *rector uiarum*[1281] dont l'hellénisation du panthéon romain fit un simple homologue d'Hermès. Macrobe, dans le même passage, emploie à ce sujet non pas le terme de *baculus* mais celui de *uirga*. La référence est curieuse et nous semble pouvoir prêter à une autre interprétation qui ne serait pas, croyons-nous, tout-à-fait infidèle aux textes.

Au nominatif, il existe deux formes pour désigner le bâton sur lequel s'appuie Janus : *baculum*, au neutre, et *baculus*, au masculin. La première forme *baculum* aurait été employée à une haute époque avant de devenir, plus tardivement, *baculus*. Selon A. Ernout et A. Meillet[1282], la suffixation ancienne –*um* suggère un nom d'instrument. Ceci nous conduit à penser qu'originellement le terme aurait un sens technique plus opérant sur le plan symbolique que l'on ne pourrait le penser. Le *baculus* peut effectivement désigner un simple bâton[1283] mais il peut également être employé pour signifier un sceptre.

E. Benveniste[1284] rappelle par ailleurs que, dans la Royauté homérique, les souverains grecs sont définis en tant que « porte-sceptres » (*σκηπτοῦχοι βασιλῆες*). Le mot *σκῆπτρον* est dérivé du verbe *σκήπτομαι* qui signifie textuellement « s'appuyer sur »[1285] équivalent du latin *incumbere*. Dans la langue grecque, le nom commun *σκῆπτρον* peut être utilisé dans le sens de canne de marche sur laquelle on s'appuie pour marcher mais désigne aussi le sceptre en tant qu'insigne du pouvoir royal ou du pouvoir de juger[1286] ou encore, en tant qu'attribut permettant au roi de prendre la parole dans une assemblée[1287]. Le sens de *σκῆπτρον* semble être en cela assez proche du latin *sceptrum* dont il est à l'origine[1288]. Pour E. Benveniste[1289], la figuration primordiale du terme grec est celle du bâton du *messager* : « C'est l'attribut d'un itinérant, qui s'avance avec autorité, non pas pour agir mais pour parler. Ces trois

---

temples des dieux sont ouverts, leurs oreilles aussi ; aucune langue ne formule de prière vaine et les paroles ont du poids » [Trad. R. Schilling].

[1279] R. Schilling, « Janus », note 2, p. 93-94.

[1280] R. Schilling renvoie ici aux vers d'Apulée (*Met*., VII, 25, 1).

[1281] Macr., *Sat.*, I, 9, 7.

[1282] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, p. 64.

[1283] Plin., XXX, 129.

[1284] E. Benveniste, *Vocabulaire II*, p. 30-31.

[1285] P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, s. v. *σκῆπτρον*, p. 1016 ; E. Benveniste, *Vocabulaire*, p. 31.

[1286] Hom., *Il.*, IX, 99.

[1287] Hom., *Il.*, I, 234.

[1288] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, p. 601.

conditions : l'homme en marche, l'homme d'autorité, l'homme qui porte une parole, impliquent une seule fonction, celle du messager. ». Le sceptre désigne le « personnage qui porte la parole, personnage sacré, dont la mission est de transmettre le message d'autorité ». Il s'agit encore d'un « signe mystique de légitimation ». Le symbole du *σκῆπτρον* dépend donc de la qualité de son porteur.

Dans la langue latine, Florus[1290] use du terme *baculus* pour qualifier le sceptre d'argent dont se munit le berger Atheneion qui mena une révolte servile en Sicile à la suite d'Ennius vers 134-132 av. J.-C. Quinte Curce[1291] l'emploie également pour désigner le sceptre d'or du monarque indien Sophitès lorsque, paré de ses attributs de souverain, il rencontra Alexandre le Grand. E. Benveniste[1292] écrit, à ce titre, que « le sceptre en soi, est un bâton, le bâton du voyageur, du mendiant. Il devient auguste quand il est aux mains d'un personnage royal ». Or, selon le mythe bien connu, Janus était un roi. Nous voyons ici qu'il n'y a qu'un pas – si l'on peut dire – du *uiator* au *rex*. Or la fonction de Janus d'annonciateur / initiateur, d'ouvreur du temps semble relativement proche de l'étymologie du *praetor* / *prae-itor*. À Rome, le pouvoir de juger ou, du moins, de permettre aux préteurs de rendre la justice se fait, le premier jour de l'année, par les auspices de Janus[1293] qui autorisait – *fas* – l'action légale et l'activité du *praetor*[1294]. Or, à l'époque royale, le pouvoir de rendre la justice ne pouvait dépendre que de la plus haute autorité politique et religieuse : le *rex* qui, par ses auspices, initiait toute action juridique. Le lien entre le mythe, la fonction et le symbole se fait assez aisément si l'on songe à l'attribut *signifié* de Janus qu'était le *baculum*. On peut supposer que le terme *sceptrum* ne pénétra la symbolique régalienne de Rome qu'à partir de l'ouverture au monde hellénique et il est fort probable qu'auparavant un autre terme – tel que *baculum* sous sa forme archaïque – ait été en usage pour désigner l'attribut du souverain.

Dans un contexte fonctionnel lié à la Royauté, le *baculus* peut également signifier un autre instrument particulièrement notable : un bâton d'augure. Ceci expliquerait, nous semble-t-il, la référence précise d'Ovide à l'*augurium* qui prend alors un caractère technique.

[1289] E. Benveniste, *Vocabulaire II*, p. 32.
[1290] Flor., II, 7, 10 : *Ipse ueste purpurea argenteoque* ***baculo*** *et* ***regium*** *in morem fronte redimita non minorem quam ille fanaticus prior conflauit exercitum, acriusque multo, quasi et illum uindicaret.*
[1291] Curt., IX, 1, 30 : ***Baculum*** *aureum berylli distinguebant.*
[1292] E. Benveniste, *Vocabulaire II*, p. 30.
[1293] Ovid., *Fast.*, I, 43-52. Cf. *infra*.

Tite-Live emploie en effet le terme de *baculus* dans le passage rapportant l'*inauguratio* de Numa Pompilius que nous citions plus haut :

> ***Augur*** *ad laeuam eius capite uelato sedem cepit,* ***dextra manu baculum*** *sine nodo aduncum tenens quem lituum appellarunt.*[1295]

Nous noterons que le *baculus* est justement tenu *dextra manu* par l'augure introduisant Numa. La symbolique de la main droite – le fait ne doit pas être négligé – tenant le *baculus* renvoie au *sceptrum* du roi tenu *dextra manu*[1296]. Il en va de même pour le *pater patratus* tenant le sceptre de la main droite lorsqu'un traité est conclu *ius iurandum* à l'image, écrit Servius[1297], du serment du roi mythique Latinus. L'acte juridique sous-entend également le solide parallèle fonctionnel entre l'augure, le *rex* et le *pater patratus*[1298]. Le commentaire de Servius se rapporte aux vers de Virgile relatifs au traité qui lie Énée à Latinus. Dans la formule du *foedus* dans le récit virgilien, Latinus invoque les divinités principales et – le fait est d'importance – accorde à Janus Quirinus la préséance sur Jupiter[1299]. Servius précise bien, dans son commentaire, que le roi concluait le traité en tenant le sceptre à l'image de Jupiter[1300] c'est-à-dire *dextra manu*. Nous observons ici un lien psychologique opérant entre le monde divin et le monde humain par un processus de *projection* : l'autorité souveraine du monde des hommes se justifie en imitant le dieu souverain. La précision du commentateur l'amène à distinguer une manière de tenir le symbole du souverain Latinus « non pas comme un roi, mais

---

[1294] Fest., 278 L.
[1295] Liv., I, 18.
[1296] Liv., I, 24, 6 ; Virg., *Aen.*, I, 78.
[1297] Serv., *Ad Aen.*, XII, 206.
[1298] A. Magdelain, *Royauté et droit*, p. 36 ; B. Albanese, « *Pater patratus* », p. 1-7. La question du *pater patratus* a été fort peu traitée par l'historiographie. Il semblerait, suivant A. Magdelain, que le *pater patratus* ait été à l'origine de la fonction royale durant la Royauté latino-sabine. La fonction royale comprendrait ainsi dans l'épithète de *patratus* la prééminence sacrale sur les *patres* marquant le « père d'entre les pères » ou encore, selon l'expression d'A. Albanese (« *pater patratus* », p. 2), le « *pater* della communità dei *patres* ». A. Magdelain part du sacrifice du bélier des *dies agonales* opéré par le roi depuis la *Regia* (Varr., *L.L.*, VI, 12. Cf. B. Albanese, « *Pater patratus* », p. 3) et consacré aux divinités premières dans l'ordre suivant : Janus, Mars, Vediovis et Indiges. L'absence de sacrifice à Jupiter dans ce rituel latino-sabin confirmerait l'hypothèse suivant laquelle le dieu ne fut introduit que par les Étrusques.
[1299] Virg., *Aen*., XII, 198. On pourrait penser que la mention de Janus avant Jupiter pourrait servir à introduire les dieux puisque, comme on le sait, le dieu *bifrons* était toujours invoqué en premier dans les prières. Cependant, dans ce passage, Virgile fait précéder Janus Quirinus de la « double progéniture de Latone », Apollon et Diane.
[1300] Serv., *Ad Aen.*, XII, 206, 1 : *Vt* ***sceptrum*** *hoc Homeri locus, uerbum ad uerbum.* ***Dextra sceptrum*** *nam forte gerebat per parenthesin dictum est. Vt autem sceptrum adhibeatur ad foedera, haec ratio est, quia maiores semper simulacrum Iouis adhibebant : quod cum taediosum esset, praecipue quando fiebant foedera cum longe positis gentibus, inuentum est, ut sceptrum tenentes quasi imaginem*

comme un *pater patratus* ». Nous pouvons nous interroger ici : Latinus aurait-il ratifié le traité en agissant autrement que comme un souverain – *rex* – c'est-à-dire comme un *pater patratus ?* S'agit-il de deux fonctions distinctes ? Nous pourrions plutôt rejoindre ici A. Magdelain[1301] qui interprète ce passage comme la preuve que ce prêtre, présidant le collège des fétiaux à l'époque tardive, exerçait, à l'époque latino-sabine, un pouvoir politique souverain. La désignation même de *pater patratus* suggérerait ainsi l'alliance des chefs de clans – *patres* – d'un *Septimonium* primitif antérieur même à la fondation de la cité. Le mode de désignation du *pater patratus* aux temps républicains n'a pas dû différer de l'époque archaïque qui vit naître les institutions sacrées : les fétiaux désignaient eux-mêmes l'un des leurs pour présider leur action. Le lien de ces prêtres avec Janus semble d'autant plus clair que le passage de la paix à la guerre et de la guerre à la paix est, suivant la théologie, le fait du dieu *bifrons*. Nous retrouvons ici un fonctionnement similaire à celui de l'*interregnum* : les *patres* désignent l'un des leurs pour exercer le pouvoir souverain provisoirement délégué en vertu d'une *auctoritas patrum.* Celle-ci se manifeste d'ailleurs à travers la procédure même de déclaration de guerre – *indictio belli* – selon le droit fécial[1302] institué, dit-on, par Ancus Martius[1303] ou par Tullus Hostilius[1304].

---

simulacri redderent Iouis ; sceptrum enim ipsius est proprium. Vnde nunc tenet sceptrum Latinus, non quasi rex, sed quasi pater patratus.

[1301] A. Magdelain, *Royauté et droit*, p. 34-35.

[1302] A. Giovannini, « Droit fécial », p. 86-118. Il appartenait primitivement aux *patres* de décider de l'entrée en guerre et de sa menée. Ce n'est sans doute que tardivement que les comices intervinrent dans la décision d'entrée en guerre comme le montre A. Giovannini à propos de la prise de Sagonte par Hannibal en 218. Ce fut la menace d'invasion de l'Italie qui aurait incité les comices à voter l'entrée en guerre. Le rite des féciaux décrit par Tite-Live (I, 32) et Denys d'Halicarnasse (II, 72) est relativement connu. La première phase consistait à adresser un *ultimatum* demandant réparation à l'ennemi potentiel par l'entremise d'un légat ou d'un fécial. Après avoir répété la demande à trois reprises, l'envoyé de Rome accordait un délai de trente-trois jours. Après ce délai, le fécial retournait à Rome pour adresser un rapport au *rex* – ou aux magistrats – puis aux *patres* qui décidaient s'il fallait ou non déclarer la guerre. Enfin, le *Pater patratus* accompagné de trois témoins adultes – sans doute des féciaux – était envoyé chez l'ennemi pour l'informer de l'entrée en guerre. Le geste symbolique consistait à planter sur le sol ennemi une *Hasta ferrata aut sanguinea praeusta* (Liv., I, 32-12) en rappelant symboliquement ainsi le geste de Romulus et des mythes guerriers. L. Cincius dans le *De re militari*, III (*ap*. Gell., *N.A.*, XVI, 4) décrit précisément la formule rituelle de déclaration de guerre et la nature du javelot « teinté de sang » (J. Bayet, « Rite du fécial », p. 29-76). Le rite avait pour vocation de donner à la guerre une légitimité éthique selon le principe du *bellum iustum piumque* (Cic., *Off.*, I, 11, 36 ; *Rep.*, III, 26, 37).

[1303] Liv., I, 32.

[1304] Cic., *Rep.*, II, 17, 31.

La représentation de la fonction royale archaïque s'incarne dans ce symbole du pouvoir qu'était le *baculum*, attribut également de Romulus mais sous la forme plus figurée du *lituus*. Voyons, à présent, ce que nous en dit Cicéron. Dans le traité *De la divination*, il nous rapporte ceci :

> *Quid ? Lituus iste uester, quod clarissumum est insigne auguratus, unde uobis est traditus ? Nempe eo Romulus regiones direxit tum, cum urbem condidit. Qui quidem Romuli lituus, id est incuruum et leuiter a summo inflexum* ***bacilum****, quod ab eius litui, quo canitur, similitudine nomen inuenit, cum situs esset in* ***curia Saliorum****, quae est in Palatio, eaque deflagrauisset, inuentus est integer*.[1305]

Bacilum est un diminutif de *baculus*. Nous pouvons noter par ailleurs qu'il s'agit, au sens premier, d'un simple bâton de bois puisque l'on s'attendrait à ce qu'il eût brûlé dans l'incendie qui dévasta la curie des Saliens dont l'incantation qualifiait d'ailleurs Janus de *deorum deus*[1306]. En outre, dans le discours *Sur la loi agraire*, Cicéron use également du terme *bacilum* pour désigner, non pas le modeste bâton de *uiator*, mais bien les verges des faisceaux des magistrats suprêmes portés par les licteurs, symbole régalien par excellence marquant la puissance légale[1307]. Curieuse ironie que ce qui aurait été, jadis, un sceptre royal ou un bâton augural devint, au fil des siècles, la simple baguette d'un modeste, mais honoré, *ianitor*. On en trouverait peut-être pour seul parallèle le passage du temps qui conduisit le dieu des dieux à ne devenir qu'un modeste portier, roi déchu, introduisant les mortels auprès des dieux.

Sur le plan symbolique et anthropologique, la paternité juridique et la souveraineté sont indéniablement liées au sceptre, dont C. G. Jung[1308] et G. Durand[1309] rappellent la possible interprétation phallique. Le bâton, écrit G. Durand, serait une « réduction symbolique de l'arbre » associé au sceptre et, par conséquent, à la fonction royale. On retrouve aisément une pareille association autour de la figure de la généalogie mythique du roi et augure Romulus[1310]. Tite-Live[1311] rapporte d'ailleurs, au sujet des *spolia opima* prises au roi des

---

[1305] Cic., *Diu.*, I, 17, 30 : « Eh quoi ? Votre *lituus*, qui est l'insigne le plus illustre de l'art augural, d'où s'est-il transmis jusqu'à vous ? C'est avec lui, assurément, que Romulus a délimité les régions dans le ciel quand il a fondé Rome. Ce bâton de Romulus était conservé dans la curie des Saliens, sur le Palatin, et, quand celle-ci fut dévastée par le feu, il fut retrouvé intact » [Trad. J. Kany-Turpin].
[1306] Varr., *L.L.*, VII, 27; Macr., *Sat.*, I, 9, 14.
[1307] Cic., *Agr*., II, 93.
[1308] C. G. Jung, *Symboles*, p. 670.
[1309] G. Durand, *Structures anthropologiques*, p. 153
[1310] G. Guillaume-Coirier, « Arbres et herbes », p. 340-344. Dans les récits mythiques des Romains, l'arbre est fréquemment associé à la Royauté et à la force guerrière. Selon le mythe dont Évandre fait le récit à Énée, les premiers habitants du site de Rome seraient nés de chênes durs et auraient été nourris de glands (Virg., *Aen*., VIII, 310-315 ; Serv., *Ad Aen.*, VIII, 315). G. Guillaume-Coirier note ce lien symbolique entre le végétal nourricier et l'humain. L'arbre appartient à ce domaine du

Céniniens Acron, que le *conditor* déposa au pied d'un chêne investi d'un pouvoir divin. Pour A. B. Cook[1312], il est envisageable d'associer le chêne sacré de Thybris[1313], fils de Janus[1314], à la symbolique de la Royauté sacrée et guerrière. Pourtant, nous relevons, ici, une contradiction puisque, selon Tite-Live[1315], le lieu aurait été voué à Jupiter Feretrius sur le Capitole[1316]. Ces symboles de puissance que constituent l'arbre et le sceptre sont particulièrement prononcés dans la représentation mythologique indo-européenne et la « virilisation monarchique de la puissance »[1317], écrit G. Durand s'appuyant sur les conclusions de G. Dumézil sur la tripartition inspirée de la théorie frazerienne de la Royauté sacrée[1318]. Selon H. Fugier[1319],

---

numineux, suivant le concept de R. Otto, développé dans son ouvrage sur le *Sacré*. Le numineux, selon l'historien des religions, consiste en la présence d'un aspect émotionnel ambivalent face aux éléments naturels à travers lesquels le psychisme humain voit l'expression du sacré. L'arbre est ambivalent par nature puisqu'il inspire autant la fascination que la crainte. Ce mythe de la genèse de la première « race » humaine du Latium a pour fonction étiologique d'attribuer aux Romains une vigueur guerrière et une force morale symbolisée par le chêne. Ainsi le *cognomen* de *Siluius* (Ovid., *Fast.*, IV, 41 ; Liv, I, 3, 6 ; Fest., p. 460 L), porté par les descendants d'Énée, jusqu'à Rhéa Silvia témoignerait de cette association symbolique structurelle : Royauté sacrée / arbre nourricier/force guerrière. La couronne de chêne des rois albains décrite par Virgile (Virg, *Aen.*, VI, 771-772) a pour fonction de souligner cette marque d'élection et rappeler la force tirée par leur ancêtre de son contact avec les arbres. La couronne civique dont la Cité gratifiait les Romains qui s'étaient illustrés par quelque fait d'arme constitue une réminiscence de cette représentation archaïque de la Royauté mythique.

[1311] Liv. I, 10, 5.

[1312] A. B. Cook, « Zeus, Jupiter and the Oak (Conclusion) », p. 368.

[1313] Virg., *Aen.*, X, 423.

[1314] Serv., *Ad Aen*., VIII, 330.

[1315] Liv., I, 10, 6-7.

[1316] Liv., I, 10, 5-6 ; IV, 20, 3 ; Plut., *Rom.*, XVI ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, II, 34 ; Val. Max., III, 2-3 ; Flor., I, 1, 11 ; Serv., *Ad Aen.*, VI, 859 ; *C.I.L.*, I² 283.

[1317] G. Durand, *Structures anthropologiques*, p. 154.

[1318] G. Dumézil, *Mitra-Varuna*, p. 130. Plus encore, G. Dumézil relie ces deux symboliques présentes dans les mythes indo-européens autour du principe de souveraineté. L'idée revient d'ailleurs à Sir J. G. Frazer qui mène son enquête mythologique en gardant à l'esprit la théorie selon laquelle le pouvoir est étroitement associé à sa fonction symbolique. Ainsi, dans les sociétés anciennes, le prêtre-souverain avait pour fonction sociale et symbolique de transmettre l'énergie régénératrice. On peut songer ici sans peine aux *auspicia*. G. Dumézil ne manque pas de rendre hommage à ce « maître » peu épargné par les critiques de nombre de savants. Il écrit d'ailleurs, en citant l'ouvrage de ce dernier : « souveraineté et fécondité étant d'ailleurs (quiconque a feuilleté le *Golden Bough* le sait) des puissances solidaires et comme deux aspects de la Puissance » (*Flamen-brahman*, p. 31). L'historien des religions indo-européennes s'inspire de ce « père renié » de l'anthropologie dans ses premiers travaux. En 1939, il fait même l'éloge des deux derniers volumes du *Golden Bough* (Compte rendu dans *Revue de l'histoire des religions*, CXIX, 1939, p. 248) en écrivant : « Nous ne dirons rien du livre, qui est classique, qui mérite bien de l'être, et qui le restera longtemps. Sir James – et c'est une belle destinée – sera pillé par quelques générations d'écrivains ; les plus intelligents reconnaîtront ce qu'ils lui doivent ; les autres, sur quelque détail de leur facile butin, tâcheront de le prendre en flagrant délit d'erreur (ce sera facile) ou d'omission (on peut toujours), et crieront très haut leurs rectifications ou leurs compléments. » Toutefois, à partir des années 1940, G. Dumézil rompt d'une certaine façon avec la perspective frazerienne en adoptant une approche sociologique limitée au monde mythologique indo-européen (D. Dubuisson, *Mythologies*, p. 37-48). Il n'en conserve pas

l'arbre appartient au domaine du « numineux » et suscite « une impression de crainte et d'attirance »[1320]. On observe, effectivement, plusieurs exemples de sacralité ambivalente autour de l'arbre dans les mentalités romaines. Les emplois de *sacer* sous la forme adjectivée ne manquent pas en tant que qualificatifs pour désigner la nature de l'arbre[1321]. Il suffirait, en effet, de songer au *Ficus Ruminalis*, à l'entrée du Lupercal[1322] ou encore au bois du cornouiller, dont était tirée la *hasta* des fétiaux[1323]. La lance paraît bien, ici, comme une réduction symbolique de l'arbre et associée à la Royauté sacrée. Comme le rappelle E. Benveniste[1324], le *σκῆπτρον* est justement nommé *hasta* chez les Romains, autre nom du sceptre des rois comme le mentionne Justin au sujet des premiers rois de Rome :

> *Per ea tempora adhuc reges* ***hastas*** *pro diademate habebant, quas Graeci "****sceptra****" dixere. Nam et ab origine rerum pro diis inmortalibus ueteres* ***hastas*** *coluere ob cuius religionis memoriam adhuc deorum simulacris hastae adduntur.*[1325]

Dans un article majeur, A. Alföldi[1326] a montré que la lance – *hasta* – était étroitement associée à la Royauté. En effet, en tant que *summa imperii*, la lance investie d'un pouvoir magique[1327] – donc chargée d'une symbolique au sens psychologique du terme – constituait, selon l'historien, l'expression juridique de la souveraineté. La *hasta* présidait aux serments et au *foedus* comme A. Alföldi[1328] le déduit notamment de la mosaïque de la villa Borghèse[1329]. Les prêtres, dont dépendait le passage de la guerre à la paix, désignaient l'un des leurs, le

---

moins, dans sa fameuse grille de lecture de la tripartition fonctionnelle, l'analyse de la symbolique de la fécondité et de l'aspect martial associés à la souveraineté mythique (G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, III, p. 364-371). Dans la même perspective P. M. Martin (*Royauté*, I, p. 75-76) admet également les schémas de J. G. Frazer concernant la « Royauté-sorcellerie préhistorique » ; l'historien estime que cette « sacralité associée à « la fécondité de la nature » était fort prégnante dans la Rome royale. La fonction du *rex* des premiers temps se laisserait ainsi entrevoir à travers les mythes et les charges religieuses telles que le prêtre de Janus, le *rex sacrorum*.

[1319] H. Fugier, *Expression du sacré*, p. 81-88.

[1320] H. Fugier, *Expression du sacré*, p. 83.

[1321] Ovid., *Fast*., IV, 749.

[1322] Plin., *N.H.*, XV, 36, 120.

[1323] J. Bayet, « Rite du fécial », p. 29-76 ; Th. Wiedermann, « Fetiales », p. 479.

[1324] E. Benveniste, *Vocabulaire II*, p. 30.

[1325] Just., XLIII, 3 : « À cette époque, les rois avaient encore, à la place du diadème, des lances que les Grecs appelèrent "sceptres". En effet, à l'origine, ils honorèrent d'anciennes lances au nom des dieux immortels et, en mémoire de cette croyance religieuse, des lances sont encore ajoutées aux statues des dieux » [Trad. M.-P. Arnaud-Lindet].

[1326] A. Alföldi, « *Hasta Summa Imperii* », p. 1-27.

[1327] A. Alföldi, « *Hasta Summa Imperii* », p. 20.

[1328] A. Alföldi, « *Hasta Summa Imperii* », p. 23.

[1329] Cf. planche III, 2 *in* A. Alföldi, « *Hasta Summa Imperii* », p. 1-27 (Planches en annexes).

pater patratus[1330] qui, lors du rituel de déclaration de la guerre[1331], devait lancer une *hasta ferratam aut sanguineam praeustam*[1332] sur le territoire ennemi. La nature du bois de cornouiller[1333] dont était faite la lance, associée aux Fétiaux, était réputée *sacra*[1334]. L'acte symbolique et sacralisé reproduirait, suivant la tradition, le jet de la *hasta* par Romulus, roi guerrier et augure, de l'Aventin sur le Palatin pour marquer le passage de la paix à la guerre. L'introduction de ce rite est pourtant attribuée à Ancus Marcius par Tite-Live qui fait état, dans la formule de *deuotio*, de l'invocation de Janus Quirinus[1335].

Nous retrouvons donc ici une association symbolique entre le *baculus* du dieu *bifrons* et le sceptre qui peut suggérer la fonction auspiciale du dieu Janus patronnant les *initia*. Le lien peut être confirmé à travers l'examen de la notion de Royauté autour du mythe de Janus.

[1330] Serv., *Ad Aen.*, IX, 52, 1 : … *Principium pugnae hoc de Romana sollemnitate tractum est. Cum enim uolebant bellum indicere,* ***pater patratus****, hoc est* ***princeps fetialium****, proficiscebatur ad hostium fines, et praefatus quaedam sollemnia, clara uoce dicebat se bellum indicere propter certas causas, aut quia socios laeserant, aut quia nec abrepta ani malia nec obnoxios redderent. Et haec clarigatio dicebatur a clari tate uocis. post quam clarigationem hasta in eorum fines missa indicabatur iam pugnae principium. post tertium autem et tricesimum diem quam res repetissent ab hostibus, fetiales hastam mittebant.*

[1331] A. Giovannini, « Droit fécial », p. 69-116.

[1332] Liv., I, 32, 12.

[1333] J. Bayet, « Rite du fécial », p. 29-76. Il s'agissait vraisemblablement d'une *hasta* dont la pointe avait été durcie au feu suivant une pratique antérieure à l'usage de pointes métalliques (p. 32). Le terme *sanguineus* signifierait selon J. Bayet « en bois de cornouiller sanguin ».

[1334] H. Fugier, *Expression du sacré*, p. 83.

[1335] Liv., I, 32, 9.

B. *Ianus Pater* : simple *initiator* ou roi sacré ?

La notion de Royauté sacrée autour du dieu n'est pas anodine puisque, comme on le sait, Janus fut, selon le mythe transmis par Ovide[1336] et par Macrobe citant Xénon[1337], le premier roi d'Italie et, le premier à élever des temples en l'honneur des dieux. Il aurait succédé à un certain Cames inaugurant ainsi un mythique âge d'or[1338]. Durant cette ère, qui se perdait dans les siècles obscurs précédant Romulus, le glorieux règne du dieu *bifrons* était marqué par la sécurité et, alors, « les maisons étaient protégées par le sentiment commun de la religion et de la pureté des mœurs »[1339]. Cette fort belle histoire était promise, dès lors, à un bel avenir. *Ianus pater*[1340] était assurément archaïque[1341]. A. Bouché-Leclercq[1342] est parmi les premiers à envisager que « Janus fut aussi le dieu suprême à Rome, jusqu'au temps des Tarquins, lesquels installèrent sur le Capitole un nouveau patron de la cité agrandie ». A. B. Cook[1343] rejoint cette théorie qui fait de Janus la forme la plus ancienne de Jupiter comme le laissent entendre les qualificatifs de *deorum deus* rapportés par Varron[1344] et Macrobe[1345] ou de *Ianuspater*[1346]. Pour l'historien des religions britannique[1347], Janus précédait Jupiter dans la hiérarchie divine en tant qu'époux de Junon[1348] comme l'indique le qualificatif de *Ianus Iunonius*.

À partir des années 1940, un vif débat oppose principalement V. Basanoff et G. Dumézil au sujet de la place de Janus par rapport à Jupiter dans le panthéon romain archaïque. Les arguments avancés de part et d'autre sont éclairants sur la problématique soulevée par la grille

---

[1336] Ovid., *Fast.*, I, 246-254.
[1337] Macr., *Sat.*, I, 9, 3.
[1338] Macr., *Sat.*, I, 9, 2-4.
[1339] Plut., *Quaest. Rom.*, XXII.
[1340] *C.I.L.*, I, p. 334 ; III, 2881 ; 3030 ; 3158 ; VIII, 4576 ; 11107 ; Virg., *Aen.*, VIII, 357 ; Gell., *N.A.*, V, 12, 5 ; Macr., *Sat.*, I, 9, 15-16.
[1341] Martial (X, 28, 1) le qualifie de *mundi sator*. Le grammairien de l'époque des Antonins Terentianus Maurus (*De Metr.*, p. 1889) le mentionne en tant que premier des dieux (*Principium deorum*). Cf. G. Dumézil, *Religion*, p. 338-339.
[1342] A. Bouché-Leclercq, *Institution*, note 4, p. 480.
[1343] A. B. Cook, « The European Skygod III », p. 276-277.
[1344] Varr., *L.L.*, VII, 27.
[1345] Macr., *Sat.*, I, 9, 14-16.
[1346] Gell., *N.A.*, V, 12, 5.
[1347] A. B. Cook, « Zeus, Jupiter and the Oak », p. 367-375.
[1348] Arnob., III, 29.

d'analyse de G. Dumézil[1349] et ses limites concernant les multiples fonctions souveraines de Janus mésestimées, nous semble-t-il, si l'on suit à la lettre la théorie de la trifonctionnalité.

V. Basanoff[1350] place Janus dans la première triade contredisant ainsi la théorie de dumézilienne sur la première triade composée de Jupiter, Mars et Quirinus. V. Basanoff se fonde sur la note de Festus[1351] au sujet des *opima spolia*. D'après cette référence de Festus, les dépouilles opimes étaient consacrées à trois dieux initiaux : Jupiter Feretrius, Mars et Janus Quirinus. L'apposition de l'adjectif *quirinus* comme épithète à Janus ainsi que la règle rituelle imposant que tout sacrifice soit dédié en premier lieu à ce dieu conduit l'historien[1352] à inclure le dieu des *initia* dans la première triade. G. Dumézil[1353] conteste la lecture de la note de Festus par V. Basanoff. Plusieurs textes attestent, en effet, de l'épithète *Quirinus* apposée à Janus[1354]. G. Dumézil explique cette apposition par la nécessité pour les Romains d'indiquer l'invocation de Janus, dieu « militairement *anceps* », en tant qu'ouvreur de « guerre et de paix »[1355]. Janus et Quirinus étaient pourtant, selon G. Dumézil, deux dieux bien distincts mais liés par « une même ambiguïté dans leurs rapports avec la paix ou avec la guerre »[1356]. Pour V. Basanoff[1357], Quirinus n'était pas un dieu à proprement parler mais un adjectif qualifiant la fonction pour laquelle le dieu était invoqué. Le processus d'association sémantique était similaire, selon lui, à la désignation de la triade d'Iguvium mentionnée dans les Tables Eugubines : Jupiter *Grabouius*, Mars *Grabouius* et Vofionus *Grabouius*. L'épithète *Grabouius* serait, suivant la théorie de V. Basanoff, un équivalent ombrien de Quirinus. G. Dumézil rejette fermement cette hypothèse en considérant deux éléments. D'une part, le texte de Festus et celui de Macrobe mentionnant un Janus Quirinus sur lesquels s'appuie V. Basanoff sont jugés peu fiables[1358], de plus, rien de définitif, selon G. Dumézil, n'indique que Quirinus ait pu être associé à Janus. D'autre part, le parallèle fonctionnel et sémantique entre le Vofionius ombrien et le Quirinus romain, mis en lumière par E. Benveniste[1359], exclurait l'hypothèse de

---

[1349] A. Grandazzi, *Fondation de Rome*, p. 69-91 ; J. Champeaux, « Mythologie indo-européenne », p. 553-576.
[1350] V. Basanoff, « Note sur la triade », p. 110-114.
[1351] Fest., p. 208 L.
[1352] V. Basanoff, « Note sur la triade », p. 111.
[1353] G. Dumézil, « La triade "Jupiter, Mars, Janus" ? », p. 115-123.
[1354] Suet., *Aug.*, XXII ; Hor., *Ôd.*, IV, 15, 9 ; Macrob., *Sat.*, I, 16, 9.
[1355] G. Dumézil, « La triade "Jupiter, Mars, Janus" ? », p. 116.
[1356] G. Dumézil, « La triade "Jupiter, Mars, Janus" ? », p. 117.
[1357] V. Basanoff, « Note sur la triade », p. 112.
[1358] G. Dumézil, « La triade "Jupiter, Mars, Janus" ? », p. 118.
[1359] E. Benveniste, « Symbolisme social dans les cultes greco-italiques », p. 5-16.

V. Basanoff. Pour le juriste J. Paoli[1360], qui rejoint P. Grimal, Janus aurait été le dieu principal de l'ancienne religion romaine avant l'introduction de Jupiter. J. Paoli se fonde sur le mythe de la Royauté sacrée attribué au dieu *bifrons*, premier roi du *Latium*, en y voyant une préfiguration de sa première fonction. G. Dumézil[1361] s'oppose à cette démonstration en ne voyant en Janus qu'un dieu « ni plus ni moins ancien que Jupiter »[1362]. L'historien des religions indo-européennes interprète la référence de Varron, cité par saint Augustin[1363], qui présente Janus comme le dieu des *Prima* tandis que Jupiter présidait aux *Summa*. Les deux divinités ne seraient donc pas, selon G. Dumézil, opposées mais complémentaires puisque la première introduit la seconde. Cependant, dans son ouvrage plus tardif consacré à *La religion romaine archaïque*, l'historien admet *in fine* que Janus était bien le dieu principal « de la plus vieille religion qu'une réforme aurait dégradé au profit de Jupiter » revenant ainsi sur la position qui l'opposait initialement à V. Basanoff[1364].

Non assujettie à la théorie tripartite dumézilienne[1365], l'explication donnée par R. Schilling nous semble la plus fidèle à la construction historique du panthéon romain. Pour l'historien des religions, le dieu *bifrons* disposait bien d'une « primauté hiérarchique qui se perdait dans la nuit des temps » [1366]. Le *rex sacrorum* avait subi une rétrogradation fort comparable à celle du dieu qu'il avait coutume de servir sans pour autant que sa place ne

---

[1360] J. Paoli, « Calendriers romains », p. 252-279.
[1361] G. Dumézil, « Jupiter, Mars, Quirinus et Janus », p. 208-215.
[1362] G. Dumézil, « Jupiter, Mars, Quirinus et Janus », p. 213.
[1363] Aug., *Ciu. Dei.*, VII, 9.
[1364] G. Dumézil, *Religion*, p. 339.
[1365] G. Dumézil accorde d'ailleurs bien peu de développements à Janus dans son œuvre sur la religion romaine. Le dieu ambivalent s'avère complexe à intégrer dans la grille de lecture trifonctionnelle romaine qui inclut pour seuls dieux élémentaires des *Primordia* la triade Jupiter, Mars et Quirinus. En effet, si Janus est bien associé à une figure renvoyant autant à la Royauté sacrée, à la guerre et à la paix, qu'aux auspices d'investiture, il est fort délicat voire impossible de l'insérer précisément dans une seule fonction spécifique, ce que confortent les multiples exégèses de Macrobe et notre position concernant les nombreux domaines de compétence du dieu. Nous rejoignons sur ce point les critiques avancées par A. Momigliano (« Trifunctional Approach », p. 312-330) et suivies par A. Grandazzi (*Fondation de Rome*, p. 85-86). Les deux historiens des *Primordia* avancent qu'il n'était pas toujours possible de distinguer trois classes fonctionnelles dans la construction théologique romaine. A. Magdelain (« Quirinus », p. 196-213) met en évidence le fait que Quirinus n'a pas de rôle agraire – appartenant à la troisième fonction dumézilienne – mais une fonction civique et militaire. Si l'on ne peut qu'accueillir favorablement les apports du comparatisme linguistique et théologique indo-européen, il nous semble que l'herméneutique dumézilienne et la lecture trifonctionnelle ne puisse qu'être limitée. Concernant le problème de la plurifonctionnalité de Janus, la position tempérée de R. Schilling (« Janus », note 2, p. 100) semble à ce titre la plus déterminante. Sur « l'herméneutique » dumézilienne, ses apports et ses limites, nous suivrons la critique de A. Grandazzi (*Fondation de Rome*, p. 90-91).
[1366] R. Schilling, « Janus », p. 90.

tombât complètement dans l'oubli. Jupiter et son *flamen* leur succédèrent en même temps qu'un nouveau pouvoir politique étrusque s'installa sur le Capitole sans pour autant les chasser définitivement de l'institution religieuse romaine.

Sur le plan structurel, le déplacement d'une divinité dans la hiérarchie religieuse n'est pas un phénomène étranger au monde religieux. Le témoignage d'Ovide[1367] au sujet du dieu Terminus souligne bien que l'introduction de la triade Capitoline par Tarquin Priscus vers 616-575 av. J.-C. conduisit à une modification profonde du panthéon romain dont profita Jupiter. Seul un changement politique majeur pouvait entraîner une réforme théologique modifiant aussi profondément la hiérarchie du panthéon. Il ne pouvait guère demeurer plusieurs dieux souverains associés à la Royauté. Janus fut, de la sorte, déchu d'une partie de ses fonctions initiales. Ainsi, s'il fut un temps durant lequel Janus présida la hiérarchie divine dans le panthéon romain avant l'introduction de Jupiter, on peut raisonnablement penser qu'il ne pouvait y avoir d'autre divinité consultée lors de l'*auspicatio*. D'autres éléments peuvent, nous semble-t-il, confirmer cette hypothèse.

Le dieu *bifrons* appartiendrait à ce champ mythologique indo-européen reliant l'élection royale au caractère guerrier, selon G. Dumézil[1368], dont on trouve une similaire construction aussi symbolique qu'ambivalente autour de la bipartition souveraine des Grands Dieux védiques Mitra-Varuna[1369]. Cette répartition théologique, écrit G. Dumézil, représente « deux faces, deux moitiés, également nécessaires, et par conséquent sans hostilité, sans mythologie de conflit ». Or, paradoxalement, les deux faces des dieux souverains unificateurs s'opposent en tout. Varuna est « violent, inquiétant, soudain » tandis que Mitra est « bienveillant, rassurant, progressif »[1370]. Nous sommes déjà là dans le concept d'*ambivalence*. Plus encore, Varuna est associé à la deuxième fonction de la violence conquérante, tandis que Mitra représente, selon G. Dumézil, la troisième fonction, « la prospérité pastorale et la paix »[1371]. S'il demeure fort peu de traces de divinités *bifrons* dans le panthéon indoeuropéen, les similitudes avec la symbolique unifiée de Janus semblent effectivement prononcées. Les mythographes étaient bien en peine – on peut en cela prêter crédit à Ovide – de trouver des

---

[1367] Ovid., *Fast*., II, 667-670.
[1368] G. Dumézil, *Tarpeia*, p. 113-115.
[1369] G. Dumézil, *Mitra-Varuna*, p. 60 ; *Mythe et Épopée*, I, p. 175-177.
[1370] G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, I, p. 176.

équivalents dans le monde grec. Il y aurait certes Argos, mis à mort par Hermès[1372] ou encore le génie thrace Borée / Anti-Borée[1373]. À ce titre, J. Marcadé[1374] remarque d'ailleurs que certaines représentations janiformes de Dionysos Chthonien et d'Hermès pouvaient avoir eu, à une haute époque, ce même type plastique. Les cultes dionysiaque et hermaïque témoignaient d'ailleurs de symboliques nettement phalliques[1375] : Dionysos étant un génie de la fertilité et Hermès de la fécondité. Il demeure que la portée de ces personnages mythologiques dans l'imaginaire collectif n'est aucunement comparable à la place symbolique et religieuse du roi déchu qu'était Janus auquel les Romains gardèrent un résidu de confiance à une époque bien tardive[1376] malgré le christianisme triomphant des anciens dieux de Rome[1377]. En dépit des proximités plastiques de Janus avec Dionysos et Hermès, la longévité de ce culte qui s'adaptait pourtant bien mal à l'hellénisation de la République puis de l'Empire ne peut que surprendre. Preuve, s'il en est, de la spécificité toute romaine de son culte.

Toutefois, cette figure de divinité souveraine déchue n'est pas tout-à-fait unique et P. Grimal, par une enquête qui nous paraît aussi riche que convaincante, montre que la divinité pourrait avoir une origine orientale[1378] comme la divinité syro-hittite Épigéios le suggérerait[1379]. Plus encore, l'historien estime d'ailleurs, non sans une certaine audace de

---

[1371] G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, I, p. 177.
[1372] P. Grimal, *Janus*, p. 19 et 82.
[1373] J.-S. Speyer, « Janus », p. 1-47.
[1374] J. Marcadé, « Hermès doubles », p. 605.
[1375] J. Marcadé, « Hermès doubles », p. 606-607.
[1376] Procope de Césarée (*Goth.*, I, 25) rapporte que, sous le règne de Justinien, le général romain Bélisaire, dont il fut le parèdre et compagnon d'arme (*Suid.* Π, 2479), menait une difficile campagne contre les Goths en Italie. C'est alors que les habitants de l'*Vrbs* se souvinrent de la vieille tradition associée au culte de Janus et ouvrirent les portes de ce temple de l'Argilète que les luttes du pouvoir impérial contre le paganisme avaient épargné. L'exemple illustre avec force la remarquable importance de ce culte propre à l'identité religieuse romaine.
[1377] Amm. Marc., XVI, 10, 1.
[1378] G. Dumézil, *Religion*, p. 337.
[1379] Pour déterminer l'origine possible du dieu Janus, P. Grimal procède à une enquête géographique en examinant toutes les références à des figures mythiques à deux faces. Dans le monde hellénique, à une haute époque, on trouve des *bifrons* comme sur les alabastres de Vulci datant du VIIIe siècle av. J.-C ou encore sur des aryballes rhodiens du VIIe siècle av. J.-C. d'après les documents recueillis par Fr. Poulsen (*Frühgriechische Kunst*, p. 97 et 98 ; Cf. P. Grimal, *Janus*, p. 80-81). Il semblerait que la fréquence de ces divinités serait plus marquée à mesure que l'on approche de l'Orient comme le montre le Kronos à double face vénéré à Mallos en Cilicie ou encore à Philadelphie en Lydie jusqu'à l'époque byzantine (P. Grimal, *Janus*, p. 84-86). En Syrie, certains documents datant du second millénaire av. J.-C. témoignent d'un culte rendu à une divinité à deux visages associé à Charinos (J. D. Beazley, « Charinos », p. 38-78). Cf. P. Grimal, *Janus*, p. 86-89) que l'on retrouve sur le cylindre syro-hittite Tyszkiewicz. Les descriptions du dieu rejoindraient la théogonie de Philon de Byblos dont les parallèles avec celle d'Hésiode sont particulièrement prononcés. La comparaison du dieu *bifrons* Épigéios à Ouranos n'est d'ailleurs pas sans rappeler l'identification de Chaos à Janus ou

pensée qui frise la témérité, qu'il s'agirait là d'une preuve supplémentaire des migrations pélasgiques durant le premier millénaire avant notre ère[1380]. On retrouverait, en effet, des traces de cultes de divinités *bifrons* sur les routes possibles des Pélasges depuis le sud de l'Asie Mineure en passant par Rhodes, la Sicile occidentale, l'Étrurie centrale et enfin Rome. Janus semblerait donc provenir de l'Orient[1381].

Le développement de la statuaire étrusque pourrait corroborer une telle hypothèse. A. Hus[1382] relève, dans un double buste orviétan, une inspiration janiforme. L'auteur distingue deux types évoquant Janus : le type *a* correspondant à un modèle de figure unique en pied pourvue de deux visages et le type *b* figurant un double buste ou *protomé.* A. Hus[1383] rejoint l'hypothèse de P. Grimal concernant la provenance orientale du modèle. En effet, ces deux modèles plastiques se retrouvent surtout en Orient. Le type *a* est répandu en Orient et à Chypre au VIIIe siècle[1384]. On notera que le modèle semble avoir été créé, selon l'étruscologue, en Syrie du Nord. Il apparaît dès le Mycénien récent III, disparaît puis reparaît au début de l'époque archaïque. Le type *b* se retrouve en effet sur des bijoux datant de la fin du VIIe siècle et sur deux alabastres vulciens[1385]. Ce fut au cours de cette période que l'influence orientalisante se fit plus prononcée[1386]. A. Hus distingue trois périodes dans l'évolution de la statuaire de pierre étrusque. Après l'apparition, à la fin du VIIIe siècle av. J.-C., de la statuaire à figure humaine, une première phase, située au VIIe siècle av. J.-C., serait nettement orientalisante à prédominance syrienne et rhodienne. Elle se trouve plus marquante dans les tombes de Préneste, Cerveteri et Chiusi[1387]. Durant cette période se retrouve l'importance de motifs orientaux comme la fleur de lotus ou d'hyacinthe « abondamment attestée en Orient et dans la Crète minoenne, sporadique en Grèce, qui apparaît fréquemment dans l'art étrusque orientalisant et serait donc, en Étrurie, une vieille connaissance »[1388]. Une deuxième période dite « dédalique » (600-550) est marquée par une

---

encore l'association de ce dernier à Saturne en l'honneur de qui Macrobe établit les *Saturnalia* (Macr., *Sat.*, I, 7, 21-25).

[1380] P. Grimal, *Janus*, p. 90-92.

[1381] P. Grimal, *Janus*, p. 74-76 ; I. Krauskoff, « Influences grecques et orientales », p. 25-36.

[1382] A. Hus, *Statuaire étrusque*, p. 299-302.

[1383] A. Hus, *Statuaire étrusque*, p. 300-301.

[1384] A. Hus, *Statuaire étrusque*, note 2, p. 300.

[1385] E. Hill Richardson, « Etruscan Origins », p. 75-124. Cf. p. 98.

[1386] M. Pallottino, *Civilisation étrusque*, p. 47-48.

[1387] A. Hus, *Statuaire étrusque*, p. 370-371.

[1388] A. Hus, *Statuaire étrusque*, p. 185.

importance de l'influence du Péloponnèse et de Rhodes sur les ateliers de Vulci[1389] principalement. La troisième période « ionisante », située vers 530-500 av. J.-C. comporte beaucoup d'éléments venus principalement de la Grande Grèce : de Milet, d'Éphèse, de Samos et de Rhodes. La provenance syrienne du modèle plastique de Janus pourrait correspondre à la première phase orientalisante de la statuaire étrusque et également à la période de développement de la civilisation étrusque, au plus tôt au VIIIe siècle av. J.-C. Macrobe évoque, à ce titre, la présence d'un dieu homologue figurant avec un *οὐροβόρος* :

> *Hinc et Phoenices in sacris imaginem ejus exprimentes draconem finxerunt in orbem redactum caudamque suam deuorantem, ut appareat mundum et ex se ipso ali et in se reuolui*.[1390]

La comparaison de Janus avec son homologue phénicien n'est peut-être pas fortuite si l'on songe à la Junon-Uni du temple B de Pyrgi[1391]. L'influence phénicienne par les échanges commerciaux est envisageable en Italie dès le VIIIe siècle av. J.-C.[1392] Dans l'une des tombes de Tarquinia, fut retrouvée une faïence datant de 720-715 av. J.-C. au cartouche du pharaon Bocchoris de la vingt-quatrième dynastie[1393]. Quelle eût été directe ou indirecte, l'influence syrienne ou phénicienne se fit sentir en Étrurie à une haute époque comme en témoigne la statuaire en pierre. On ne peut manquer de songer autant à la légende de Janus provenant par navire depuis une terre lointaine ou encore aux deux visages de la statue de l'Argilète dont l'un était tourné vers l'Orient et l'autre vers l'Occident. La provenance orientale du dieu aux deux visages pourrait même rejoindre la question fort controversée de l'origine lydienne des étrusques[1394]. Plusieurs savants[1395] sont tentés de suivre la tradition d'une provenance

---

[1389] A. Hus, *Statuaire étrusque*, p. 175-187.

[1390] Macr., *Sat.*, I, 9, 12 : « Pour la même raison, les Phéniciens, reproduisant son image dans le culte, l'ont représenté sous forme d'un serpent roulé en cercle et dévorant sa queue, pour bien montrer que le monde se nourrit de sa propre substance et tourne sur lui-même » [Trad. Ch. Guittard].

[1391] F. H., Massa-Pairault, *Iconologia e politica*, p. 43-53.

[1392] J. Heurgon, *Rome*, p. 145-149.

[1393] D. Ridgway, « The Rehabilitation of Bocchoris », p. 143-152.

[1394] L'origine des Étrusques est une question, on le sait, fort discutée depuis Denys d'Halicarnasse, qui consacre six chapitres du premier livre des *Antiquités romaines* à discuter la thèse d'Hérodote pour imposer la sienne. En cela, les Modernes ont poursuivi l'interrogation des Anciens. La thèse d'Hérodote (I, 94) fut suivie par tous les auteurs anciens jusqu'à Salluste (*Cat.*, VI) qui fait des fondateurs de Rome des Troyens et Virgile qui ne distingue pas les Étrusques des Lydiens. Certains auteurs ont pu émettre des thèses originales, comme Strabon (V, 2, 4) qui envisage une immigration commune de Tyrrhéniens et de Pélasges depuis les îles égéennes de Lemnos et d'Imbros. Seul Denys d'Halicarnasse défend la thèse de l'autochtonie des Étrusques en se fondant sur l'extrême antiquité de ce peuple et son isolement. À vrai dire, il n'est pas à notre connaissance de civilisation qui se soit développée à un tel degré sans contact avec d'autres civilisations telle une génération spontanée. M. Pallottino (*Civilisation étrusque*, p. 52-79) rappelle les trois thèses concernant l'origine de ce peuple. Une première thèse dite septentrionale se développa entre le début du XVIIIe et la première

moitié du XIXe siècle. G. B. Niebuhr et K. O. Müller furent de ceux qui combattirent la thèse d'Hérodote concernant l'origine orientale. L'hypothèse fut alors conçue que les Étrusques provenaient du Nord des Alpes et seraient descendus à la fin de l'âge du bronze jusqu'au cœur de l'Italie. La deuxième thèse est celle qui gagnait la faveur de Denys d'Halicarnasse et fut défendue, du côté des Modernes, par G. Devoto (*Gli antichi italici*) et par M. Pallottino. L'étruscologue italien s'opposa dans un premier temps à la thèse de l'origine orientale (*L'origine degli Etruschi*) pour admettre *in fine* que le problème était mal posé. Il était vain, écrit-il, de chercher une seule origine aux Étrusques. Il fallait plutôt envisager des influences entre plusieurs cultures – grecques, orientales et autochtones – qui donnèrent naissance à une civilisation propre. La troisième thèse, comme l'écrit M. Pallottino (*Civilisation étrusque*, p. 56), est celle d'une origine ou du moins d'une influence orientale majeure. Émise pour l'essentiel par P. Ducati (*Problème étrusque*), elle fut suivie par la plupart des archéologues, historiens et étruscologues comme R. Bloch, G. Dumézil (*Religion*, p. 614-620) et, de la manière la plus définitive, J. Heurgon (*Rome*, p. 363-371). A. Piganiol (« Les étrusques, peuple d'Orient », p. 328-353) écrit même que « si l'on ne disposait que d'une phrase pour définir l'Étrurie, il faudrait sans doute dire qu'elle est en Italie comme un fragment de Babylone ». J. Heurgon admet néanmoins la fragilité du témoignage d'Hérodote (I, 94) puisque le peuplement ne fut pas massif. Il ne s'agirait pas d'une migration à proprement parler mais d'un apport étranger ancien qui précèderait l'implantation grecque (J. Heurgon, *Rome*, p. 367-368). D'autre part, il semble clair que toutes les cités étrusques s'établirent sur un fond villanovien, antérieur ce qui rend impossible l'affirmation d'Hérodote suivant laquelle les Étrusques fondèrent les villes italiennes qu'ils occupaient à l'époque historique. Les travaux d'H. Hencken (« Origin of the Etruscans », p. 29-49 ; « Etruscan Origins », p. 205-211) suivis par J. Heurgon invitent à lier les Étrusques aux Villanoviens qui occupaient une grande partie de l'Étrurie péninsulaire. Le peuplement se serait fait, fort probablement, à partir des côtes tyrrhéniennes, ce qui pourrait impliquer qu'ils seraient venus par mer (J. Heurgon, *Rome*, p. 369). Dans une étude ultérieure, J. Heurgon (« Inscription tyrrhénienne de Lemnos », p. 578-600) émet l'hypothèse que la langue de l'inscription de Lemnos datant du VIe siècle av. J.-C. appartient à un même dialecte que l'étrusque. Le terme *toveronarom* pourrait être identifié au nom des Tyrrhènes. Poursuivant inlassablement son investigation, l'étruscologue (« Homère et Lemnos », p. 12-30) établit que l'île de Lemnos eut des liens importants avec la cité lydienne de Troie depuis l'âge du bronze ancien. Ses travaux furent poursuivis dans une perspective comparable par Cl. De Palma (*Paese de Tirreni*). Le savant italien démontre à partir de l'analyse de l'inscription de la stèle de Lemnos qu'il existait un lien majeur entre l'Étrurie et l'Orient. Dans une seconde étude, l'étruscologue italien, en se servant d'une approche combinant à la fois l'anthropologie, la philologie, l'archéologie et l'étude de la construction religieuse, se range en faveur de la thèse orientale (*Origini degli Etruschi*, p. 155-159). Cl. De Palma estime qu'un premier mouvement se fit à partir du XIVe siècle av. J.-C. Ce serait entre le XIIIe et le XIe siècle av. J.-C. que les Tyrsènes s'installèrent en Italie au cours d'une première vague, fondant ainsi la civilisation villanovienne dont le mode d'inhumation différait des peuples environnants. Ils auraient fait partie des « Peuples de la mer » qui figurent sur les reliefs du temple égyptien de Medinet Abou sous le nom de *Tursha*. Ces peuples furent repoussés par Menerptah (1232-1224) puis à trois reprises par Ramsès III (1198-1166), qui fit ériger le temple à Louxor. Ce serait par la suite que ces peuples migrèrent vers la péninsule italienne. Si la démonstration de l'origine orientale des Étrusques, qu'il s'agisse des Villanoviens à partir du XIIIe siècle ou des Étrusques de l'époque historique, semble vaine, il demeure, ainsi que l'a montré Y. Liébert (« Étrusques et Anatolie », p. 33-41) qu'il existe des similitudes étroites entre la civilisation italienne et l'Anatolie antique sur les plans linguistiques, religieux et artistique. Ces éléments suggèrent que les trafics commerciaux furent soutenus durant plusieurs siècles entre l'Orient et l'Occident. C'était, après tout, dans ces deux directions que se tournaient les visages de Janus. Les Phénico-puniques et les Grecs eurent assurément un rôle à jouer dans la constitution de la civilisation étrusque. La question de l'origine des Tyrrhènes ne semble toutefois pas close (C. De Simone, *I Tirreni a Lemnos*). Nous noterons cependant que la construction historiographique, depuis le XVIIIe siècle, suggère l'implication, une fois encore, du nationalisme allemand et italien dans l'établissement des éléments du dossier de l'« origine » des Étrusques. Au lendemain de la guerre, M. Pallottino résume merveilleusement la question, sans doute mal posée, de l'origine de ce peuple : « nous ferons observer que personne ne songerait à se demander d'où proviennent les Italiens ou les Français, tandis que l'on étudie la "formation" de la nation italienne ou de la nation française. On pourra, en revanche, parler de

orientale. Si le problème semble toujours fort discuté, il demeure qu'un lien peut assurément être établi entre la phase orientalisante de l'Étrurie et une modification importante notamment des modes d'inhumation entre le VIIIe et le VIe siècle av. J.-C. C'est alors qu'apparut une civilisation étrusque qui contrastait fondamentalement avec la civilisation de l'âge du fer. Deux phases initiales sont donc notables. D'abord, une période orientalisante débutant à la fin du VIIIe siècle av. J.-C., puis une période hellénisante, débutant un siècle plus tard, durant laquelle l'Étrurie se serait sans doute nourrie de l'influence grandissante des cités grecques pour adapter son panthéon pour des raisons politiques, diplomatiques et économiques.

Il pourrait s'agir d'une explication possible de l'origine de Janus qui suggère si fortement Épigeios. Le dieu syro-hittite assimilé à Ouranos est également une divinité souveraine présentant de fortes similitudes plastiques et symboliques avec Janus.

Le dieu *bifons*, selon P. Grimal serait ainsi d'origine étrusque tandis qu'A. Magdelain[1396] le rangeait parmi les divinités latino-sabines. Il convient d'écarter, pour l'instant, en raison de la complexité du mythe, la geste de Romulus de même que le rôle attribué à Mars et, concernant la fonction augurale, à Jupiter. Les multiples réécritures du mythe romuléen[1397] ont, vraisemblablement, déformé la place historique de Jupiter. Janus aurait ainsi eu à subir une très relative *damnatio memoriae* au profit du nouveau souverain des dieux grecs adoptés par les Tarquins au VIe siècle av. J.-C. La structure religieuse romaine ne pouvait toutefois écarter complètement le dieu des *Primordia* ce qui ne lui valut nullement l'élimination pure et simple du panthéon mais une simple rétrogradation.

Concernant l'origine de Janus, J.-Cl. Richard[1398], partant de l'*Origo gentis Romanae,*établit un parallèle entre l'origine traditionnelle de Janus et celle de Ion. Plusieurs éléments relatifs aux deux légendes de ces héros civilisateurs d'origine étrangère se rejoignent.

---

l'origine des Celtes, de la provenance des dominateurs romains ou des envahisseurs francs ; ce sont autant d'éléments ethniques qui ont concouru à la formation de la nation française » (*Civilisation étrusque*, p. 76). Enfin, sur la question de l'origine des Étrusques, nous renverrons à la synthèse de D. Briquel (*Les Étrusques*, p. 37-53) qui résume, nous semble-t-il, idéalement le problème. L'étruscologue, avec une louable prudence, note les correspondances entre la stèle de Lemnos, qui intéressait J. Heurgon et Cl. De Palma, et la langue étrusque qui suggère peut-être une telle origine orientale. Sur les travaux de Cl. De Palma, nous renverrons au bulletin critique de D. Briquel dans la *Revue des Études Latines*, 81, 2003.

[1395] P. Ducati, *Problème étrusque* ; J. Heurgon, *Capoue préromaine*, p. 65 ; A. Piganiol, *Les Étrusques, peuple d'Orient*, p. 328-352 ; G. Dumézil, *Religion*, p. 614-620 ; Cl. De Palma, *Origini degli Etruschi*.

[1396] A. Magdelain, *Royauté et droit*, p. 27.

[1397] Nous renverrons sur ce point à la thèse récente de M. Ver Eecke, *La République et le roi*.

Les deux divinités seraient des fondateurs du sentiment religieux. Ion, par exemple, aurait introduit le culte des dieux à Athènes[1399] de la même façon que le fit, selon la légende, Janus[1400]. Outre l'étymologie faisant dériver *Ianus* du verbe *ire*, il se trouve un lien étymologique comparable entre le nom du héros de la tragédie d'Euripide[1401] Ἴων et ἰων participe présent du verbe ἰέναι[1402]. L'origine indo-européenne admise par les linguistes pourrait attester de la haute antiquité du morphème qui donna les noms de Ion et de Janus. En effet, la racine *yā-* constitue bien un élargissement de l'indo-européen **ei*. La structure se retrouve également en sanskrit au sujet du verbe *yāti* signifiant « il va (en véhicule) »[1403] que l'on retrouve bien dans le *Rig Veda*[1404]. Nous ajouterons, pour notre part, que le parallèle fonctionnel pourrait être plus étendu encore. Si l'on retient la fonction initiatrice de Janus en matière de religion et sa fonction de créateur, on peut songer aux prêtres ascètes de la religion védique désignés du terme *yāti* – mentionnés dans le *Rig Veda* ainsi que dans le *Mahābhārata*[1405]. Nous retrouvons ainsi la notion d'engagement de l'action – passage / commencement – et la structure du sacré dans le monde indo-européen à travers ces trois exemples. En somme, le dieu voyageur Ion-Janus, comme le remarque J.-Cl. Richard[1406] à la suite de P. Grimal, semble bien présent en Attique, dans le Péloponnèse et même en Asie Mineure. Ces points laissent penser que le dieu trouverait son origine dans la théologie étrusque dont le panthéon, rappelons-le, n'était ni fixe ni similaire dans toutes les cités étrusques du VIIe siècle av. J.-C. Pour E. Simon[1407], ce dieu que les étrusques désignaient par *Culsans* se vit toutefois renommé Janus à partir du *numen* italique désignant la porte et le passage ce qui conforte l'explication sémantique donnée par J.-Cl. Richard. Ce serait vers la

---

[1398] J.-Cl. Richard, « Ion-Janus », p. 387-394.
[1399] Plut., *Adu. Colot.*, XXXI, 1125 D.
[1400] Macr., *Sat.*, I, 9, 3 ; *O.G.R.*, III, 3.
[1401] Eurip., *Ion.*, 90-81 ; 1161-1162 ; 1330-1331. Cf. J.-Cl. Richard, « Ion-Janus », note 12, p. 390.
[1402] J.-Cl. Richard, « Ion-Janus », p. 390.
[1403] A. Ernout et A. Meillet, « Dictionnaire étymologique », s. v. *Ianus*, p. 305 ; G. Capdeville, « Épithètes cultuelles », p. 403. Pour G. Capdeville, contrairement à la thèse avancée par A. Meillet, *Ianus* et la notion du passage convient parfaitement au sanskrit *yāti* puisque la fonction d'initiateur serait à voir comme l'entrée dans l'action : le *passage* d'un état passif à un état actif. Nous rejoignons cette dernière hypothèse qui, nous semble-t-il, s'intègre parfaitement à la structure fonctionnelle du dieu des *Primordia*.
[1404] *R.V.*, IX, 3, 3.
[1405] *Mahāb.*, III, 187, 15. Le passage dans lequel sont désignés ces prêtres « maîtres d'eux-mêmes » car « sans passions, sans colères », trouve sa place dans la présentation des dieux créateurs des *Fins et commencements*. La structure même du récit cosmogonique évoque de manière surprenante la forme donnée par Ovide aux *Fastes* et, en particulier, au dialogue avec Janus.
[1406] J.-Cl. Richard, « Ion-Janus », p. 390-391.

même époque orientalisante correspondant, suivant la tradition, au règne de Numa Pompilius que la forme de clé, symbole de la porte, aurait été diffusée en Italie. On retrouve également, dans la cité étrusque de Vetulonia[1408], un chaudron de bronze datant du début du VIIe siècle av. J.-C. sur lequel figuraient des démons-gardiens à double face rappelant Janus mais également les représentations d'Épigeios sur les sceaux-cylindres babyloniens du IIIe millénaire av. J.-C. J. R. Jannot[1409] précise cependant que *Culsans / culsu* ne serait probablement que l'épiclèse fonctionnelle de la divinité *Vanth* que l'on peut rapprocher de la forme dont les Romains désignaient ce démon-gardien de la porte : *Ianua*. La représentation de *Vanth* suggère plutôt qu'il s'agirait, dans le cas du sarcophage clusien de Palerme, d'une divinité féminine à caractère guerrier[1410]. La personnification féminine n'est pas pour surprendre étant donné l'ambiguïté sexuelle des divinités étrusques[1411]. *Vanth*, gardienne de la porte des Enfers, se rapproche sans peine de la fonction de Janus. Gavius Bassus dans le *De Deis*[1412] rappelle que le dieu *bifrons* possédait le pouvoir d'ouvrir la porte des Enfers.

La présence de *Vanth Culsans* attestée dans l'Italie du début du VIIe siècle av. J.-C. pourrait confirmer la tradition de l'introduction par Numa du dieu aux deux visages.

Sa symbolique, par de multiples aspects, semble étroitement liée au sacré et – la linguistique le met en lumière – à l'idée du commencement et de l'action. Les légendes des Anciens font d'Épigéios et de Janus des rois. De même, Janus et Ion – dès l'époque classique – sont considérés comme des fondateurs de sacré. L'importance du récit mythique comparé ne nous semble pas devoir être mésestimée à plus forte raison si l'on met en relation le mythe, les symboles et les rites autour d'une même structure théologique.

Un autre aspect symbolique pourrait également conforter la possibilité d'un lien entre la structuration du sacré et du droit royal dans la Rome archaïque. Trois concepts nous paraissent ici liés : la Royauté sacrée, les auspices et le *ius*.

La double figure de Janus, *ambivalent* car à la fois inquiétant et rassurant ne serait-ce que par sa plastique, pourrait faire songer aux principes de construction du *ius*. En effet, la

---

[1407] E. Simon, *Götter der Römer*, p. 89.
[1408] E. Hermann, *Die Kessel*, pl. 5 p. 48 ; I. Krauskoff, « Influences grecques et orientales », p. 33.
[1409] J.-R. Jannot, « *Charu(n)* et *Vanth* », p. 147-148.
[1410] J.-R. Jannot, « *Charu(n)* et *Vanth* », p. 156.
[1411] M. Cristofani, « Masculin/féminin dans la théonymie étrusque », p. 209-219.
[1412] Macr., *Sat.*, I, 9, 13.

double solution de l'*auspicium* – *fas est, fas non est* – est structurellement liée, nous l'avons vu, à celle du *ius*[1413]. Le rôle de l'augure était d'exprimer la double volonté divine en appliquant des règles d'une scrupuleuse précision formulaire qui se retrouve dans la construction du droit puisqu'il s'agit, pour le magistrat interrogeant le divin avant toute action légale,

de définir ce qui est *fas* – autorisé – ou *nefas* – interdit. Si Janus fut bien le premier dieu du panthéon latino-sabin associé à la fonction royale, il est alors vraisemblable qu'il fut également le dieu consulté lors des *auspicationes* de la haute époque royale. Nommé *pater patratus*[1414] par les Latino-Sabins, le *rex* archaïque était celui qui consultait Janus pour déterminer ce qui était *fas* ou *nefas*. Le lien entre le symbolisme de Romulus, roi guerrier et augure, et celui de Janus se fait aisément si l'on tient compte des attributs du dieu initiateur et de sa place dans les *Fastes*. D'une part, le premier jour de l'année religieuse et juridique est faste de par la seule action de Janus. D'autre part, il revient au dieu-roi de déterminer les jours religieusement fastes ou néfastes comme l'écrit Ovide :

> *At Numa nec Ianum nec auitas praeterit umbras,*
> *mensibus antiquis praeposuitque duos.*
> *Ne tamen ignores uariorum iura dierum,*
> *non habet officii Lucifer omnis idem.*
> *Ille* ***nefastus*** *erit, per quem tria uerba silentur :*
> ***fastus*** *erit, per quem lege licebit agi.*
> *Nec toto perstare* ***die*** *sua* ***iura*** *putaris :*
> *qui iam* ***fastus*** *erit, mane* ***nefastus*** *erat ;*
> *nam simul exta deo data sunt, licet omnia fari,*
> *uerbaque honoratus libera praetor habet.*[1415]

Le dieu est mentionné comme celui qui détermine les jours fastes et les jours néfastes. Une autre mention des *Fastes* fait état de son pouvoir de rendre faste, par son auspice – le terme est clairement mentionné – le premier jour de l'année afin de permettre l'action légale :

> *Post ea mirabar cur non sine litibus esset*
> *Prima dies. « Causam percipe ! »* ***Ianus*** *ait.*
> *« Tempora commisi nascentia rebus agendis,*

[1413] G. Dumézil, *Religion*, p. 144-145.
[1414] A. Magdelain, *Royauté et droit*, p. 17-66.
[1415] Ovid., *Fast*., I, 43-52 : « Quant à Numa, il ne négligea ni Janus ni les ombres des ancêtres, et il plaça deux mois à la tête de l'ancienne liste. Garde-toi pourtant d'ignorer le statut juridique des différents jours : à chaque aurore ne revient pas le même office. "Néfaste" sera le jour pendant lequel les trois paroles ne se font pas entendre ; "faste" celui où l'activité judiciaire est autorisée. Mais n'imagine pas que la même réglementation subsiste pour un jour entier : un jour "néfaste" le matin, il peut devenir "faste" par la suite. Car une fois la fressure offerte à la divinité, toutes les formules sont autorisées et le préteur en exercice est libre de prononcer sa sentance » [Trad. R. Schilling].

Totus ab ***auspicio*** *ne foret annus iners.*[1416]

En vertu de quel attribut Janus, et non Jupiter, pourrait-il conférer un auspice faste pour un jour ou même déterminer ce qui est *fas* ou *nefas* ? Si l'on retient l'hypothèse selon laquelle il était le premier consulté lors de l'*auspicatio* à une haute époque, il paraît cohérent qu'il disposait de cette fonction juridico-religieuse initiale comme sa double figure le laisse entendre sur le plan symbolique. En outre, attendu qu'il est admis que le dieu *bifrons* précéda Jupiter comme dieu souverain, époux de Junon, et, de plus, qu'il n'y eut, suivant la tradition[1417], aucune discontinuité dans la pratique auspiciale entre la période latino-sabine et les périodes suivantes, le dieu consulté lors des anciennes *auspicationes* pourrait être, croyons-nous, Janus. Le rite est, par nature, nous l'avons vu, un acte minutieusement répété et un référent élémentaire de la vie religieuse archaïque marqué d'une relative invariabilité. Le rite d'*auspicatio* est attribué à Romulus. Pourtant, on retrouve fréquemment l'évocation des Étrusques dès lors que l'on fait intervenir les auspices. On peut ici interroger un domaine dans lequel il est aisé d'accorder du crédit aux sources. Il s'agit des traités techniques des arpenteurs romains. Hygin le Gromatique vécut fort probablement à la fin du Ier siècle de notre ère, sous le règne de Vespasien. L'arpenteur écrit un traité destiné à l'arpentage qui comporte une dimension juridique et religieuse essentielle. L'objectif était de limiter les conflits entre propriétaires terriens. Nous sommes bien éloignés des enjeux de l'écriture de l'*Histoire romaine* de Tite-Live, des poèmes élégiaques ou encore des considérations morales de Plutarque. Si la dimension littéraire de l'œuvre des Gromatiques est plus qu'inexistante, elle présente au moins l'intérêt d'être absolument objective et éloignée des justifications du pouvoir même si elle inscrit celui-ci dans l'espace de la Cité. Le traité d'Hygin, *Constitutio Limitum*, débute ainsi :

Inter omnes mensurarum ritus eminentissima traditur limitum constitutio. Est enim illi origo caelestis et perpetua continuatio, cum quadam latitudine recturae diuidentibus ratio tractabilis,

---

[1416] Ovid., *Fast.*, I, 165-168 : « Je m'étonnais ensuite que ne fût pas exempt de procès le premier jour "Apprends-en la raison", dit Janus. "J'ai livré le début de l'année à l'activité judiciaire pour éviter que, par cet auspice, l'année entière ne fût inactive" » [Trad. R. Schilling].

[1417] P. M. Martin, *Royauté I*, p. 85-86. Concernant la prise d'auspices, il s'agit d'une caractéristique de la fonction primitive du *rex-augur* dont on peut trouver des équivalents dans la plupart des sociétés archaïques (P. Chiappini, *Droit et sacré*, p. 48-63). P. M. Martin suit cette tradition qui atteste « l'ancienneté préhistorique » de l'art augural (*Royauté I*, p. 85). On retrouve en effet ce caractère du roi-prêtre chez Virgile à travers les fonctions prêtées à Picus (*Aen.*, VII, 187), à Rhammès (*Aen.*, IX, 327), à Turnus (*Aen.*, XI, 249 ; 387) ou encore, évidemment, à Romulus (Enn., *Ann.*, 77-96 ; Cic., *Rep.*, II, 16 ; 26).

formarum pulcher habitus, ipsorum etiam agrorum ***speciosa*** *designatio. Constituti enim limites non sine mundi ratione, quoniam* ***decimani*** *secundum solis decursum diriguntur,* ***kardines*** *a poli axe. Vnde primum haec mensurae constituta ab* ***Etruscorum haruspicum*** *uel auctorum habet, quorum artificium disciplina, quod illi orbem terrarum in duas partes secundum solis cursum diuiserunt : dextram appellauerunt quae septentrioni subiacebat, sinistram quae ad meridianum terrae esset, <ab oriente > ad occasum, quod eo sol et luna spectaret ; alteram lineam duxerunt a meridiano in septentrionem et a media ultra antiquam, citra posticam nominauerunt. Ex quo haec constitutio limitinibus.*[1418]

Le tracé des limites qui intervient dans les rites de fondation coloniale débute par une prise d'auspices et le tracé des *limites* et donc des seuils – que l'on songe à la fonction réductrice de Janus, dieu gardien des portes – relève de la science étrusque. Cela ne fait guère de doute pour Hygin. L'origine étrusque du rite de fondation et de découpage céleste apparaît également chez Frontin. Mieux connu que Hygin, le technicien fut également consul par trois fois et nous a laissé un traité sur les *Aqueducs de Rome* et des *Stratagemata*. Le contenu, tant sur le plan stylistique que sur le plan historique, n'est guère différent du *Constitutio Limitum* de Hygin. Dans le troisième chapitre de son traité, consacré également aux limites, se trouve cette bien fameuse description :

Limitum prima origo, sicut Varro descripsit, a ***disciplina Etrusca****, quod haruspices orbem terrarum in duas partes diuiserunt, dextram appellauerunt < quae > septentrioni subiciaceret, sinistram quae ad meridianum terrae esset < ab > oriente ad occasum, quod eo sol et luna spectaret, sicut quidam antiqui architecti delubra in occidentem recte* ***spectare*** *scripserunt. Haruspices altera linea a septentrione ad meridianum diuiserunt terram, et a media ultra antica, citra postica nominauerunt. Ab hoc fundamento maiores nostri in agrorum mensura uidentur constituisse rationem.*[1419]

[1418] Hyg., *Const. Lim.*, I, 1-5 : « Parmi toutes les opérations de l'arpentage, la plus éminente dans la tradition est l'établissement des limites. Il possède en effet une origine céleste et une continuité ininterrompue, et pour ceux qui opèrent les divisions, un système de tracé rectiligne adaptable avec une certaine latitude, une belle tenue des plans cadastraux, sans compter l'élégance de l'arrangement des terres elles-mêmes. C'est que l'établissement des *limites* n'est pas sans tenir compte du système de calcul du monde, puisque les *decimani* sont dirigés selon la course du soleil et les *cardines* d'après l'axe du monde. C'est d'après cela qu'à l'origine ce système d'arpentage a été constitué par la science des haruspices étrusques, parce que ceux-ci ont divisé le monde en deux parties selon la course du soleil : ils sont appelé "droite" celle qui était sous le septentrion, et "gauche" celle qui était au midi, en allant de l'orient vers l'occident, parce que le soleil et la lune regardent de ce côté ; ils ont tracé une seconde ligne du midi au septentrion et à partir de cette ligne prise comme milieu, il ont appelé la partie qui était au-delà *antica*, et celle qui était en deçà *postica*. D'où vient que ce mode d'établissement est assigné à l'entrée des temples » [Trad. J.-Y. Guillaumin].

[1419] Frontin., III, 1-2 : « Les *limites* tirent leur origine première, comme l'a écrit Varron, de la discipline étrusque, parce que les haruspices ont divisé le monde en deux parties, appelant "droite" celle qui s'étendait sous le septentrion et "gauche" celle qui était au midi de la terre, par une première ligne de l'orient au couchant, parce que le soleil et la lune regardent dans cette direction ; de même, certains architectes anciens ont écrit que les temples regardent normalement vers l'occident. Les haruspices ont divisé la terre par une seconde ligne, du septentrion au midi, et ils ont appelé *antica* ce qui se trouvait au-delà de cette ligne médiane, *postica* ce qui était en deçà. Tel est le fondement à partir duquel nos ancêtres, comme on le voit, ont établi leur système » [Trad. J.-Y. Guillaumin].

Les deux textes présentent une structure similaire et dogmatique relative au rite de la *limitatio*. Le rigorisme juridique et religieux dont témoignent ces traités évoquent clairement l'origine du rite auspicatoire dans la science étrusque. Si l'on se place dans la pratique du rite augural, nous relevons dans les deux extraits que la première étape repose sur la division de l'espace en deux parties : le levant et le couchant, l'est et l'ouest, l'Orient et l'Occident.

Le tracé du *kardo* et du *decumanus* correspond, comme on le sait, au rituel de l'*inauguratio* décrit dans le passage fameux de l'*auspicatio* de Numa décrit par Tite-Live[1420]. S'il est un dieu qui semble le plus à même de correspondre symboliquement au rite de la *limitatio* et de l'*inauguratio*, c'est Janus et non pas Jupiter. L'orientation de chacun des deux visages de Janus tel que décrit par Ovide[1421] s'inscrit dans ce tracé inaugural rappelant la conception de l'augure Messala[1422] qui tenait le dieu pour la représentation du monde. Elle apparaît également chez Jean le Lydien[1423] et Servius[1424]. La statue du dieu *bifrons* figure cette représentation symbolique. Dans son récit sur la guerre contre les Goths, Procope de Césarée nous en laisse une des dernières descriptions :

> *Ὅ τε νεὼς ἅπας χαλοῦς ἐν τῷ τετραγώνῳ σχήματι ἕστηκε, τοσοῦτος μέντοι, ὅσον τὸ ἄγαλμα τοῦ Ἰάνου σκέπειν. Ἔστι δὲ χαλοῦν οὐχ ἧσσον ἢ πηχῶν πέντε τὸ ἄγαλμα τοῦτο, τὰ μὲν ἄλλα πάντα ἐμφερὲς ἀνθρώπῳ, διπρόσωπον δὲ τὴν κεφαλὴν ἔχον, καὶ τοῖν προσώποιν θάτερον μὲν πρὸς ἀνίσχοντα, τὸ δὲ ἕτερον πρὸς δύοντα ἥλιον τέτραπται.*[1425]

On peut aisément retrouver ici le tracé initial, celui par lequel débute tout rite auspicatoire, du tracé de l'axe Orient / Occident. On peut également imaginer que la statue avait pour fonction de guider le travail des augures en formant une sorte de repère marquant l'axe médiant entre le septentrion et le midi. Macrobe commente également un autre type statuaire de Janus :

> *Ideo et apud nos in quattuor partes* ***spectat****, ut demonstrat simulacrum eius Faleris aduectum. Gavius Bassus, in eo libro quem de dis composuit, Ianum bifrontem fingi ait quasi superum atque inferum ianitorem, eumdem quadriformem quasi uniuersa climata maiestate conplexum.*[1426]

[1420] Liv., I, 18.
[1421] Ovid., *Fast.*, I, 140.
[1422] Macr., *Sat.*, I, 9, 14.
[1423] Lyd., *Mens.*, IV, 2.
[1424] Serv., *Ad Aen.*, VII, 607-610.
[1425] Procop., *Goth.*, I, 25.
[1426] Macr., *Sat.*, I, 9, 13 : « Voilà pourquoi, chez nous aussi, il regarde vers les quatre points cardinaux, comme le montre sa statue, que l'on a fait venir de Faléries. Gavius Bassus, dans l'ouvrage qu'il a consacré aux dieux, affirme que Janus est représenté avec un double visage, en tant que portier du ciel et des enfers, avec un quadruple visage comme embrassant dans son pouvoir toutes les régions climatiques » [Trad. Ch. Guittard].

L'association entre Janus et les points cardinaux déterminés par la discipline étrusque et l'*augurium* romain paraît fortement liée. La fonction première de Janus, si l'on tient également compte de son *baculus* figurant probablement un *lituus*, serait donc celle du premier dieu des auspices, *deorum deus*, *Ianus Pater*. On pourrait également penser, étant donné le lien important entre l'haruspicine étrusque et le rite auspicatoire, que le dieu aurait pu être introduit par les Étrusques. Dès lors que les habitants de Rome, aux origines manifestement diverses, commencèrent à tracer un *templum*, on peut penser que les Étrusques n'étaient pas loin et Janus ne l'était pas plus.

La fonction initiale de Janus peut se retrouver également dans l'analyse de son mythe. Lorsque Macrobe[1427] évoque le récit de son règne légendaire, il rapporte également qu'il fut le premier à établir les cultes et les temples des anciens dieux. Le poids du mythe ne doit pas, nous semble-t-il, être ici mésestimé. L'histoire de l'être divin a pour objectif, G. Dumézil l'a suffisamment montré, de légitimer une fonction référente dont on trouve une application dans la société. Or, dans l'évocation de Janus en tant qu'organisateur des cultes et initiateur des auspices du début de l'année, on trouve sans peine la fonction religieuse centrale. Le dieu *bifrons* prend ici sa fonction de *deorum deus* : il crée les institutions religieuses en conciliant les différentes croyances. Primitivement, Janus n'était pas qu'un simple introducteur mais bien un souverain des dieux à qui il rendait hommage en fondant, en introduisant leurs cultes.

À présent, si nous rassemblons les éléments, nous pouvons trouver autour de la théologie de Janus : la détermination du *fas* et du *nefas*, les auspices favorables du début de l'année légale, la symbolique du *baculum* et le récit mythique du dieu figurant le roi-prêtre archaïque. Si l'on ajoute à cela l'introduction tardive de Jupiter dans le panthéon romain à l'époque des Tarquins, le dieu *bifrons* semble le plus apte à être concerné par l'*auspicatio* primitive. Cependant serait-ce là la seule fonction du dieu des *primordia ?*

[1427] Macr., *Sat*., I, 9, 3.

C. Le dieu Janus et la symbolique guerrière de son sanctuaire.

Sur le plan topographique, l'un des premiers sanctuaires[1428], sinon le premier[1429] - exception faite du temple de Jupiter Feretrius[1430] – semble avoir été dédié à Janus par Numa[1431] comme en témoigne Tite-Live :

[1428] La tradition rapporte la fondation sur le Capitole par Romulus d'un premier temple de dimensions assez modestes (Liv., I, 10 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, II, 34). Le lieu dont le tracé sacré fut le fait du *conditor* était destiné à recevoir les dépouilles opimes après que fut occis le roi Acron. Les *Spolia opima* étaient consacrées à trois dieux : Jupiter, Mars et Janus Quirinus (I. Scott Ryberg, « Capitoline Triad », p. 152-154).

[1429] Citons R. Schilling (« Janus », p. 113) qui rejoint ainsi une tradition quasi unanime mentionnant l'*aedes* comme étant le plus ancien du *Forum romanum* : Liv., I, 19 ; Plut., *Num.* XX, Ovid., *Fast.*, I, 258 ; Plin., *H.N.*, XXXIV, 33 ; Sen., *Apoloc.*, IX ; Dio., LXXXIX, 13 ; Serv., *Ad Aen.*, VII, 607 ; Procop., *Bell. Goth.*, I, 25. Toutefois le terme employé par Tite-Live est celui de *templum*, à savoir un espace délimité. De plus, cet espace consacré n'aurait pas contenu de statue de divinité. Servius (*Ad Aen.*, VII, 607) le décrit comme un *sacellum* tandis qu'Ovide en fait un *sacrarium.* Cf. A. Bouché-Leclercq, *Divination*, note 1, p. 21-22 ; T. Ashby et S. Platner, *Topographical Dictionary*, p. 293-294 ; L. Richardson, *Topographical Dictionary*, p. 207-208 ; E. M. Steinby, *Lexicon*, p. 92-93.

[1430] L. A. Springer (« Jupiter Feretrius », p. 27-32) démontre que le temple de Jupiter Feretrius, contrairement à ce que nous rapporte la tradition, fut construit sans doute au moins dans la première moitié du Ve siècle. La reconstruction du temple par Auguste ainsi que sa dédicace en 20 av. J.-C., est sans doute liée à cette tendance dans les sources, à partir du Ier siècle, à attribuer une place plus ancienne à Jupiter dans les premiers siècles autour de l'édification du romulisme augustéen (M. Ver Eecke, *La République et le roi*, p. 80-81). La tradition augustéenne visait à récupérer l'héritage romuléen et la légende de la fondation au profit du *princeps*. Le culte de Jupiter Feretrius se replaçait dans un ensemble idéologique comme le montre J. Stephen Harrison (« Augustus », p. 408-414) visant à associer le dieu, les *Spolia Opima* à la personne d'Auguste (cf. en dernier lieu : D. Sailor, « Authorities of Livy and Augustus », p. 329-388) et plus récemment M. Ver Eecke (*La République et le roi*). Il en va de même pour le temple de Jupiter Stator également attribué à Romulus (Liv., I, 12, 6 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, II, 50, 3) qui semble être bien plus tardif (Liv., X, 36, 11) comme l'indique P. M. Martin (*Royauté I*, p. 87-89), qui le date de 294 av. J.-C. De plus, sur le plan topographique, P. M. Martin (*Royauté I*, p. 148-150) à partir des travaux de R. M. Ogilvie (*Commentary on Livy*, p. 68) relève une incohérence des sources, parmi bien d'autres, qui situerait le temple de Jupiter Feretrius hors des limites de la Rome palatine de Romulus sur le Capitole. De plus, ce passage en contredit un autre (Liv., I, 55, 7-9) provenant d'un fragment de L. Calpurnius Pison (A. Baudou, *Annales de L. Calpurnius Piso Frugi*, p. 190-194). Dans ce passage, Tite-Live évoque que le *uotum* du temple aurait été le fait accompli par Tarquin Priscus (Liv., I, 38, 6 ; Cic., *Rep*, II, 20, 35 ; 24, 44 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, III, 69, 1 ; Plut., *Public.*, XIV, 1 ; Serv., *Ad Aen.*, IX, 446). En outre, Servius (*Ad Aen.*, I, 422) indique qu'il était conforme à la tradition étrusque d'établir dans toutes les villes fondées trois portes et des temples consacrés aux trois divinités principales : Jupiter, Junon et Minerve. Or Varron (*L.L.*, V, 158) évoque une triade Jupiter / Junon / Minerve plus ancienne établie dans un seul ancien temple situé sur le Quirinal qui serait antérieure à celle fondée par les rois étrusques sur le Capitole. Selon I. Scott Ryberg (« Capitoline Triad », p. 145-156), l'information rapportée par Varron est discutable. En effet, d'après plusieurs inscriptions relevées par Th. Mommsen (*C.I.L.*, I², p. 532-4) et commentées par I. Scott Ryberg, il semblerait que l'omission

> *Qui regno ita potitus urbem novam conditam* ***ui*** *et* ***armis****, iure eam legibusque ac moribus de integro condere parat. Quibus cum inter bella adsuescere uideret non possequippe efferari militia animos, mitigandum ferocem populum armorum desuetudine ratus,* ***Ianum*** *ad infimum Argiletum indicem pacis bellique fecit, apertus ut in armis esse ciuitatem, clausus pacatos circa omnes populos significaret. Bis deinde post Numae regnum clausus fuit, semel T. Manlio consule post Punicum primum perfectum bellum, iterum, quod nostrae aetati di dederunt ut uideremus, post bellum Actiacum ab imperatore Caesare Augusto pace terra marique parta.*[1432]

La symbolique autour des *Belli Portae* du temple est bien connue et l'on trouve sans peine l'usage qu'en fit la propagande augustéenne[1433] au point que le *Princeps* en mentionna le fait dans ses *Res Gestae*[1434] : on fermait le temple de Janus de même que l'on scellait symboliquement l'ancienne Rome des rois tout en la fondant à nouveau. On ne peut qu'être attentif, dans ce passage, à l'insistance de Tite-Live au sujet de la violence canalisée par Numa en fondant ce temple destiné à enfermer la fureur et les armes derrière les solides portes gardées par Janus[1435]. On peut d'ailleurs lire, ici, l'opposition entre le *ius* instauré par Numa et la violence du précédent règne qui s'acheva, soit en une glorieuse apothéose, soit en un égal partage, corps et biens, de Romulus[1436]. La fureur guerrière et fondatrice ne fut pas là éradiquée mais précieusement scellée en attendant d'être requise et son gardien n'est autre que

---

dans le calendrier primitif de la triade archaïque justifie que l'on puisse douter de son existence à l'époque latino-sabine. Le même ordre se retrouve dans le rite de *deuotio* (Cic., *Nat. Deor.*, II, 67) qui mentionne Janus en premier lieu, suivi des dieux de la triade archaïque, Jupiter, Mars et Quirinus. I. Scott Ryberg conclut son étude en suggérant que la triade Capitoline *stricto sensu* était une invention étrusque qui associait un ancien culte jupitérien à deux divinités introduites par les rois étrusques. Bien que nous ne disposions d'aucune trace archéologique décisive, nous pouvons ainsi bien douter de l'antériorité du culte et du temple de Jupiter Feretrius par rapport au sanctuaire de Janus.

[1431] Signalons cependant que le commentateur de l'*Énéide* (Serv. *Ad Aen.*, I, 191) mentionne en premier lieu une autre tradition faisant remonter l'édification du temple à l'époque de Romulus et de Titus Tatius. Plus loin dans son commentaire, Servius retient néanmoins l'édification traditionnelle par Numa (Serv., *Ad Aen.*, I, 294 ; VII, 607).

[1432] Liv., I, 19 : « Devenu roi d'une ville naissante, fondée par la force des armes, il se met en devoir de l'établir sur des fondements nouveaux : le droit, la loi, les bonnes mœurs. Mais, voyant qu'en état de guerre cette réforme était impossible, parce que la vie militaire entretient l'humeur belliqueuse, il pensa qu'il n'adoucirait ce peuple farouche qu'en le déshabituant du métier des armes. Il fit donc un [temple de] Janus, au pied de l'Argilète, pour symboliser la paix et la guerre : ouvert, il annonçait que Rome était sous les armes ; fermé, que la paix régnait tout autour d'elle. Deux fois seulement il a été fermé depuis Numa : une fois sous le consulat de Titus Manlius à la fin de la première guerre punique – et grâce aux Dieux, c'est notre génération qui a été témoin du fait – après Actium, par l'empereur César Auguste, quand il eut rétabli la paix sur terre et sur mer » [Trad. G. Baillet]. Cf. Polyb., I, 62, 8-9 ; Plut., *Num.*, XX ; Oros., III, 8, 5-6; IV, 12, 4 ; VI, 20, 1.

[1433] R. Syme, « Problems about Janus », p. 188-212.

[1434] *Res. Gest.*, XIII.

[1435] Il existe plusieurs versions de ce mythe et de la symbolique associée. Horace (*Ép.*, II, 1, 255) rejoint la version d'Ovide présentant Janus en gardien de la paix enfermée dans son sanctuaire. En revanche, Virgile (*Aen.*, VII, 607-609) place la guerre scellée dans le temple.

[1436] Liv., I, 16 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, II, 56.

le bien énigmatique Janus. La lecture symbolique pourrait suggérer une autre interprétation. En temps de guerre, les portes du temple étaient ouvertes de manière à laisser Janus intervenir aux côtés des Romains ; le dieu pourrait être symboliquement le gardien de sa propre fureur. Là encore, on pourrait revoir la fonction première de Janus : celle d'un dieu souverain mais aussi guerrier que pacificateur comme le laissent entendre Lucain[1437] et Martial[1438] qui le désignent respectivement par les qualificatifs de *belliger* et de *pacificus*. Dans l'*Énéide*, Virgile complète encore l'inquiétant tableau de l'*aedes Iani* en soulignant avec force la symbolique guerrière et la terreur inspirées par ce temple :

> *Sunt geminae* ***Belli Portae*** *(sic nomine dicunt)*
> ***Religione sacrae*** *et saeui formidine Martis*
> *Centum aeri claudunt uectes aeternaque ferri*
> *Robora nec custos absistit limine Ianus.*[1439]

Hormis la description plus précise de ce temple, on peut noter sur le plan symbolique l'association insistante du caractère *sacer* de la violence précieusement enfermée derrière les *Belli Portae* scellées par cent verrous expliquant ainsi la représentation de Janus tenant une clé. Concernant ce symbole, il semble fort improbable, écrit P. Grimal[1440], que l'ajout ne soit pas tardif étant donné que la clé ne fut pas inventée avant le milieu du Ve siècle et n'apparut vraisemblablement à Rome qu'au IVe ou au IIIe siècle av. J.-C. Du temple, Procope nous dit qu'il était juste assez grand pour contenir la statue de la divinité dont l'une des faces regardait vers l'Occident et l'autre vers l'Orient. Les portes de la guerre n'étaient pas seules faites de bronze, il en allait de même, du moins à l'époque à laquelle il écrit, de l'ensemble de l'édifice. La richesse des matériaux expliquerait peut-être, certes de manière très prosaïque, la disparition de l'*aedes.* Pour en revenir au récit virgilien, il est remarquable dans ce passage que le poète fasse se succéder les termes *religio* et *sacer* et coordonne *religio* et *formido*. Nous pourrions sans doute y voir le caractère sacré du pacte scellant l'alliance entre les Romains et la fureur guerrière d'essence divine ; contrat auquel le roi sabin aurait donc dédié un temple[1441]. Nous retrouvons ainsi le lien ambivalent entre le sacré et la violence relevé par R. Girard. Les notions *sacer* et *religio* se prêtent autant à la pulsion guerrière et virile qu'à sa

---

[1437] Luc., *Phars.*, I, 61-62.
[1438] Mart., *Ep.*, VIII, 66, 11-12.
[1439] Virg., *Aen.*, VII, 607-610.
[1440] P. Grimal, *Janus*, p. 104.
[1441] Au sujet de la formation du récit légendaire par l'annalistique et du rôle de L. Calpurnius Pison dans celle-ci : A. Baudou, *Annales de L. Calpurnius Piso Frugi*, p. 135-147.

religieuse canalisation. Le contrôle de cette fureur martiale marquée par la fondation religieuse et juridique de Numa paraît comme un acte fondateur de droit. Toutefois, Janus n'était-il que le gardien de l'incontrôlable fureur de Mars ? Assurément bien peu de concierges – fussent-ils des dieux ou des rois déchus – eussent pu se prévaloir d'une telle longévité dans la mémoire religieuse des Romains.

Bien que l'on n'ait point retrouvé le temple de Janus[1442], la topographie constitue, pour plusieurs savants, l'indice le plus probant pour déterminer la fonction première du dieu *bifrons*. Le temple de Janus, dit *Geminus*, était situé sur le cours d'eau séparant les deux communautés du Palatin et du Quirinal[1443] ce qui correspond à l'Argilète plus tardif. En son temps, Dion Cassius le situe face à la Curie[1444] mais il semble que cela ne coïncide pas tout-à-fait avec les faibles éléments dont disposent topographes et archéologues[1445]. Dans une importante étude consacrée à ce sujet, L. A. Holland part de l'étymologie du passage pour attribuer à Janus la fonction première de conduire en toute sûreté une route au-dessus d'un cours d'eau[1446] ; les multiples autres fonctions qui lui furent par la suite attribuées en seraient dérivées. Selon l'historienne, le culte de Janus serait un résidu d'une croyance animiste[1447] dont on trouve évidemment des traces préhistoriques jusqu'à l'âge du bronze[1448] de même que des dérivés dans maintes théologies anciennes[1449]. La représentation du cours d'eau dans l'imaginaire collectif antique a, effectivement, conservé bien des conséquences juridiques en ce qu'il constituait une frontière naturelle dont le franchissement impliquait des risques et, par conséquent, des rites et des codifications[1450]. Dans le droit religieux, il y avait certes les *auspicia peremnia*[1451] que Th. Mommsen estime réservés aux usages militaires[1452]. Pour L. A. Holland, l'*aedes* aurait d'ailleurs eu pour fonction première de dispenser prêtres et

---

[1442] G. Dumézil, *Religion*, p. 337-338.
[1443] S. B. Platner et T. Ashby, *Topographical Dictionary*, p. 278-278.
[1444] Dio., LXXIII, 13
[1445] P. Grimal, « Janus de l'Argilète », p. 39-58.
[1446] L. A. Holland, *Janus and the Bridge*, p. 50-52 ; p. 301-309.
[1447] L. A. Holland, *Janus and the Bridge*, p. 8-12.
[1448] L. A. Holland, *Janus and the Bridge*, note 18, p. 13.
[1449] Hés., *Trav.*, 737-741. L. A. Holland évoque d'ailleurs la symbolique du Styx dans la *Théogonie* d'Hésiode (Hés., *Théog.*, 399 ; Cf. Virg., *Aen.*, VI, 323), qui sépare le monde des vivants de celui des morts, Charon en étant le pilote.
[1450] *Lex Col. Gen. Iul.*, LXXIX ; *Dig. Iust.*, VII, 4, 24 ; X, 1, 8.
[1451] Fest., 284 L ; 296 L ; Serv., *Ad. Aen.*, IX, 24.
[1452] Cic., *Diu.*, I, 16, 28 ; *Leg.*, II, 21. Cf. Th. Mommsen, *Droit public*, I, note 5, p. 110 et note 3, p. 118 ; L. A. Holland, *Janus and the Bridge*, p. 18-20 ; A. Magdelain, *L'*Imperium, *la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 47-48.

magistrats de cette *auspicatio* peu commode[1453]. Cette fort astucieuse théorie reprend la plupart des thèmes connus en se fondant essentiellement sur le réseau hydrographique et la topographie de l'*Vrbs* pour éclairer la fonction du dieu. Néanmoins, une part essentielle de la symbolique de Janus, divinité si prégnante dans la Rome archaïque, est peut-être quelque peu mésestimée par l'auteur. Il convient de mieux tenir compte des réflexions et des nombreux ajouts des mythographes soucieux, par exemple, de trouver des correspondances entre Janus et les divinités grecques ou encore la volonté de justifier la dégradation du *bifrons* au profit de Jupiter.

C'est dans les rites et les fonctions archaïques que l'on pourrait peut-être trouver un lien plus sûr encore entre la fonction première de Janus et la Royauté guerrière romaine.

[1453] L. A. Holland, *Janus and the Bridge*, p. 74.

D. Les prêtres saliens et le dieu Janus.

L'une des plus anciennes institutions sacerdotales était celle des Saliens. Ces prêtres danseurs furent, dit-on, constitués par Numa[1454]. Ils étaient répartis en deux collèges de douze membres : ceux de Mars (*Salii Palatini*) et de ceux Quirinus (*Salii Collini* ou *Agonenses*)[1455]. Selon la tradition, les premiers Saliens auraient été institués par Numa Pompilius tandis que les seconds, réputés moins prestigieux, le furent par le très belliqueux Tullus Hostilius[1456]. Le premier jour du mois de mars, juste après le *Regifugium* initié par le sacrifice au *Comitium* du *rex sacrorum* qu'ils assistaient, les Saliens inauguraient, par un rite trépidant, l'ouverture du cycle de la guerre. Les *Salii Palatini* servaient Mars *Gradiuus* en ouvrant le cycle guerrier au début de l'année par une prise d'armes symbolique tandis que les *Salii Collini* les déposaient au mois d'octobre, une fois que la saison était terminée[1457]. Les jours dédiés à leurs cérémonies étaient déclarés *dies religiosi*[1458]. Le rite de ces prêtres était constitué par une série

---

[1454] Hormis la tradition numaïque, il existe différentes autres traditions relevées d'ailleurs par R. Cirilli (*Prêtres danseurs à Rome*, p. 7-8). Servius est à le premier à rapporter différentes étiologies des Saliens. La danse sacrée proviendrait d'un compagnon d'Évandre, l'arcadien ou troyen Salius, qui l'enseigna aux Troyens venus en Italie avec Énée (Serv., *Ad Aen.*, VIII, 285). Les prêtres auraient été institués par un certain Saos (Serv., *Ad Aen.*, II, 325), par Dardanus (Serv., *Ad Aen.*, VIII, 285) ou encore par Morrius, roi de Véiès (Serv., *Ad Aen.*, VIII, 285). Les prêtres seraient originaires des Pénates de Samothrace. Cette deuxième tradition se rapproche de celle de Denys d'Halicarnasse (II, 70) qui, fidèle à sa tendance hellénisant à outrance les institutions romaines, établit un lien entre les Saliens, d'une part, et les Corybantes phrygiens et les Curètes crétois d'autre part. Bien que la ressemblance des attributs des Saliens avec les prêtres orientaux, notamment à travers le bonnet de ces derniers et l'*apex* des prêtres romains ou encore le bouclier bilobé, soit frappante, Plutarque n'adhère pas à cette tradition (*Num.*, XIII) et rejoint la version suivie par la plupart des auteurs latins. Cic., *Rep.*, II, 14 ; Liv., I, 20, 4 ; Plut., *Num.*, XIII ; Flor., I, 2 ; Fest., 117 L ; Lact., *Inst. Div.*, I, 17 ; Serv., *Ad Aen.*, VIII, 285-287. Cf. J. Bayet, *Religion*, p. 86-87. De plus, il est notable que les lieux cités pour l'origine des Saliens correspondent également à ceux où l'on retrouve des traces de Janus et de ce que P. Grimal estime être les routes pélasgiques entre l'Orient et le Latium. R. Cirilli (*Prêtres danseurs à Rome*, p. 9-15) estime que cette tradition de danse guerrière marquant parfois le passage à l'âge viril (H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, p. 432-435) serait la survivance d'une pratique propre à une civilisation égéo-mycénienne et antérieure aux civilisations historiques de l'Hellade et de Rome.

[1455] I. Gertrude Scott, « Early Roman Religion », p. 228 ; A. Momigliano, « Interim », p. 99. A. Momigliano estimait qu'il s'agissait sans doute là, avec la dualité des collèges des Luperques, du résultat de la fusion des deux premières communautés installées sur le site de Rome.

[1456] R. Bloch, « Danses armées », p. 707 ; L. Gerschel, « Saliens de Mars et Saliens de Quirinus », p. 149-150.

[1457] L. Gerschel, « Saliens de Mars et Saliens de Quirinus », p. 145-152.

[1458] L. Gerschel, « Saliens de Mars et Saliens de Quirinus », p. 146.

de danses guerrières entraînées par une incantation apprise par cœur[1459] nommée *carmen* qui n'était pas d'ailleurs sans inviter, écrit R. Bloch[1460], l'ethnologie comparative frazerienne. Les prêtres saliens étaient conduits par un *magister* secondé par un *promagister*[1461] et un premier « danseur » nommé *praesul*. Ce dernier terme serait composé du préfixe *prae-* – signifiant « en avant, en premier » – et du suffixe –*sul* qui provient du verbe *salire* – signifiant « saillir, bondir, battre »[1462]. La construction du terme *praesul*, comme le souligne Ch. Guittard[1463], n'est d'ailleurs pas sans suggérer un rapprochement avec celle de *consul*. J. Heurgon écrit à ce titre que le *praesul* dans la langue religieuse correspondrait au *praetor* dans la langue profane. Le terme *consul* aurait été pour sa part forgé sur le *praesul* primitif. Plus encore, « le passage de *prae* (*praesul*, *praetor*) à *cum*–(*consul*) illustre deux moments de l'évolution institutionnelle. La structure linguistique conforte la théorie suivant laquelle Rome fut gouvernée par un *praetor*. En tout cas, dans les deux étymologies, il est certain que *cum* insistait sur le fait d'exercer ensemble le pouvoir » [1464]. Ch. Guittard rejoint J. Heurgon sur cette hypothèse qui conforte la fonction fondatrice d'autorité du religieux précédant le droit et les magistratures. De plus, l'organisation même des charges sacerdotales de cette confrérie bien archaïque n'est pas sans rappeler, là encore, l'origine des magistratures elles-mêmes puisque le prêtre au sommet de la hiérarchie était désigné *magister*[1465]. Secondé par un *promagister*, le *magister* des Saliens était chargé, écrit Ch. Guittard, des détails de « l'administration intérieure, l'organisation des fêtes, l'instruction liturgique, l'*inauguratio* ou l'*exauguratio* des confrères »[1466]. Cet *ordo* sacerdotal demeurait éminemment guerrier comme en témoignaient les costumes et attributs. Les *Salii* étaient en effet équipés de cuirasses d'airain, de bonnets en forme d'*Apex*[1467] appelé *pescia*[1468], de glaives, de lances et des fameux *ancilies* sacrés[1469]. Ces boucliers bilobés probablement d'origine égéenne[1470] – étaient

---

[1459] Iul. Capitolin.(*S.H.A.*), *M. Antoninus*, IV, 4.
[1460] R. Bloch, « Danses armées », p. 706.
[1461] *C.I.L.*, VI, 1422.
[1462] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, s. v. *praetor*, p. 590 ; R. Maltby, *Lexicon*, p. 493.
[1463] Ch., Guittard, *Carmen*, p. 63.
[1464] J. Heurgon, *Rome*, p. 272. Cf. Ch. Guittard, *Carmen*, note 17, p. 63.
[1465] Val. Max. I, 1; Iul. Capitolin. (*S.H.A.*), *M. Antoninus*, IV, 4.
[1466] Ch. Guittard, *Carmen*, p. 63.
[1467] Den. Hal., *Ant. Rom.*, II, 70.
[1468] Fest., p. 230 L.
[1469] Les *ancilia* étaient au nombre de douze. D'après la légende, le premier bouclier sacré serait tombé du ciel et onze autres copies auraient été réalisées sur ordre de Numa (Plut., *Num.*, XIII, 5) par un

disposés dans la *Curia saliorum* du Palatin[1471] aux côtés du bâton augural de Romulus[1472] en attendant d'être utilisés par les Saliens lors des rituels du cycle guerrier. Il convient, là encore, de noter la persistance de la confrérie et de son rite, à l'instar du culte de Janus, qui perdurèrent presque jusqu'à la chute de Rome au Ve siècle de notre ère[1473]. Un autre point mérite également l'attention. Les prêtres saliens appartenaient très vraisemblablement au patriciat[1474], à l'instar des *interreges*, comme leur trabée – mantelet orné de lisières écarlates – et leurs *tunicae retiariorum*[1475] le symbolisaient[1476]. La trabée était réputée être le propre des rois[1477] mais aussi des augures[1478] et des consuls[1479]. L'organisation même de la confrérie sacerdotale[1480] et guerrière n'est pas sans évoquer les institutions archaïques : le *magister* – roi ou dictateur – est secondé par un *praetor maximus*. De plus, nous avons noté précédemment la

---

forgeron de grand renom, Mamurius Veturius, dont le nom est incanté dans le *carmen saliorum* (Ovid., *Fast.*, III, 259). Cf. J. Bayet, *Religion*, p. 86 ; R. Bloch, « Danses armées », p. 707 ; Ch. Guittard, *Carmen*, p. 67-68 et p. 77-79.

[1470] Bien que cette forme particulière de bouclier soit absente des sépultures italiques archaïques, Ch. Guittard rejoint R. Cirilli (*Prêtres danseurs de Rome*, p. 9-13) et W. Helbig (« Attributs des Saliens », p. 205-276) sur cette origine (*Carmen*, p. 65). Ce type d'armement défensif ne semblait pas faire partie de l'équipement romain primitif (Chr. Saulnier, *L'armée et la guerre*, p. 72) bien qu'un unique et fort précieux exemplaire ait été retrouvé par R. Bloch sur le site de Volsinies (« Tombe villanovienne », p. 24-27 et 34). Cette plaque de bronze en forme de bouclier aurait été un objet votif ou destiné simplement à la parade et correspondrait à l'image de l'*ancilie* des saliens ressemblant de façon importante à la description donnée par Varron (*L.L.*, VII, 43). On tend à supposer que l'usage religieux de l'*ancilie* bilobé fut introduit en Italie à une haute époque. En Grèce, les boucliers mycéniens et crétois de bronze étaient d'une forme similaire. Ils étaient vraisemblablement employés à l'époque géométrique (IXe-VIIIe siècle) comme en témoignent la plaque de bronze en forme de bouclier échancré retrouvé au sanctuaire d'Aléa Athéna ainsi que les douze plaques également ovales et en bronze (Ch. Dugas, « Sanctuaire d'Athéna », pièce 192, fig. 19 p. 365 et pièce 193, fig. 39, p. 377. Cf. les descriptions précises p. 392).

[1471] A. Grandazzi, « Topographie du Palatin », p. 28-34.

[1472] Cic., *Diu.*, I, 17, 30 ; Varr., *L.L.*, V, 14 ; Plut., *Rom.*, XXII, Serv., *Ad Aen.*, VIII, 3.

[1473] Ch. Guittard, *Carmen*, p. 62. D'après les fragments des Fastes de la confrérie (*C.I.L* VI, 1977-1983) les activités cultuelles des Saliens furent maintenues au moins jusqu'à la période 170-202 ap. J.-C. Julius Capitolinus (*S.H.A.*, *M. Antonin.*, IV, 4) indique que Marc-Aurèle, à partir de l'âge de huit ans, suivit le *cursus* religieux des *Saliens* en remplissant successivement les charges d'ordonnateur des cérémonies (*praesul*), de chef de musique (*uates*) et de *magister* des initiations. Plus d'un siècle après les Antonins, les prêtres guerriers et leur rituel furent fort probablement suspendus à partir de l'instauration du christianisme officiel sous le règne de Constantin pour être rétablis sous le règne de Gratien et de Valentinien (*C.I.L.*, VI, 2158) dans la seconde moitié du IVe siècle de notre ère.

[1474] R. Cirilli, *Prêtres danseurs de Rome*, p. 57-60.

[1475] S. G. Owens, « Tunica Retiarii », p. 354-357.

[1476] A. Momigliano, « Interim », p. 118 ; Ch. Guittard, *Carmen*, p. 64.

[1477] Virg., *Aen.*, VII, 188 ; Ovid., *Fast.*, II, 503.

[1478] Serv., *Ad Aen.*, VII, 6, 12.

[1479] H. Gabelmann, « Ritterliche *trabea* », p. 322-374.

[1480] R. Cirilli, *Prêtres danseurs de Rome*, p. 54-80.

sacralité des charges des *curiones*, institués par Romulus d'après Jean le Lydien[1481]. Il nous semble que s'il fut une divinité à laquelle la fonction des Saliens devrait être rattachée c'est bien au dieu-roi déchu. Si, comme l'écrivent G. Dumézil et A. Magdelain, Janus fut supplanté par Jupiter et un panthéon trifonctionnel, des manifestations rituelles durent suivre dans le *carmen* des Saliens introduisant ainsi Jupiter, Mars et Quirinus.

Dans le *carmen* de ces prêtres-guerriers, le dieu *bifrons* était évoqué comme *deorum deus*[1482]. La conservation par les Saliens de la place première de Janus serait commune, selon R. Cirilli[1483], à toutes les prières archaïques. L. Havet relève, dans l'abrégé de Festus par Paul, un passage relatif à ce chant[1484] qui laisserait plus encore paraître l'appartenance des Saliens au culte primitif de Janus[1485]. On peut effectivement y lire au lieu du terme *ianitor*[1486], l'adjectif *Ianicus* soulignant mieux l'étroite relation des prêtres guerriers au dieu archaïque[1487]. G. Dumézil lie toutefois ces prêtres équipés comme des soldats fort archaïques au culte de Jupiter, de Mars et de Quirinus[1488]. Ceux-ci intervenaient à deux instants ritualisés de l'année : en mars, ouvrant la saison de la guerre, et en octobre, inaugurant celle de la paix. L'historien[1489] note pourtant le rapprochement du rituel avec la double symbolique de Janus – *Patulcius et Clusius*[1490] – celui qui ouvre et ferme le cycle guerrier. La symbolique pourrait correspondre d'ailleurs aux deux interventions des Saliens, *anciliamouere* – ouverture du cycle guerrier et *ancilia condere*, fermeture du cycle. L. Gerschel relève d'ailleurs le lien fort logique qui s'établit entre Janus Quirinus et les Saliens de Mars Gradiuus et de Quirinus. L'opposition entre les deux symboliques de l'ambivalent Janus s'inscrit à merveille dans ce que G. Dumézil définit comme « le passage du Romain de la paix à la guerre, de la guerre à la paix »[1491]. Ce passage symbolique se retrouve, de la même façon, dans l'opposition entre *milites* et *quirites* ou encore dans la topographie même de l'*Vrbs*, puisque le sanctuaire de

---

[1481] Lyd., *Mag.*, I, 9, 1.
[1482] Macr., *Sat.*, I, 9, 14 ; Varr., *L.L.*, VII, 27.
[1483] R. Cirilli, *Prêtres danseurs de Rome*, p. 107.
[1484] Fest., p. 103L. Cf. L. Havet, « Quelques mots des chants des Saliens », p. 15.
[1485] L. Havet, « Quelques mots des chants des Saliens », p. 15-16.
[1486] R. Schilling, « Janus », p. 96.
[1487] C. N. Deedes, « The Double-Headed God », p. 229.
[1488] G. Dumézil, *Religion*, p. 285-287 et 581-582.
[1489] G. Dumézil, *Religion*, p. 286. Cf. L. Gerschel, « Saliens de Mars et Saliens de Quirinus », p. 145-151.
[1490] Ovid., *Fast.*, I, 129-130.
[1491] G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus IV*, p. 162-163. Cf. L. Gerschel, « Saliens de Mars et Saliens de Quirinus », p. 146.

Mars Gradiuus se situe hors des murs près de la porte Capène, et celui de Quirinus, *intramuranus* près de la porte Quirinale[1492]. L. Gerschel insiste cependant sur l'intrication suggérée entre les attributs de Mars et de Quirinus entre lesquels s'établit une « solidarité harmonieuse »[1493] en dépit de la connotation guerrière du premier et, selon G. Dumézil[1494], agraire du second. Toutefois, la place de Janus nous semble encore une fois écartée. Comment expliquer ainsi l'épithète de Quirinus accolée au dieu déchu ? Ne retrouverait-on pas ici le dualisme de Mitra-Varuna ? Il nous semble que les deux fonctions divines sont réunies par le dieu *bifrons* qui pourrait à l'origine être, non pas un simple introducteur auprès de ces dieux, mais le premier dieu latino-sabin ayant une fonction guerrière.

L'association des deux divinités apparaît dans les *Res Gestae Diui Augusti* (XIII) mais aussi chez Tite-Live[1495], Horace[1496], Suétone[1497] et Festus[1498]. Il existe une incertitude quant à la nature de l'association de Janus à Quirinus, figure divinisée de Romulus[1499]. V. Basanoff estime que *quirinus* constituait juste un qualificatif pour désigner une fonction particulière du dieu Janus. Pour R. Schilling[1500], Janus Quirinus serait la forme la plus ancienne de désignation qui ferait référence à une loi royale de Numa. En effet, selon l'historien de la religion romaine, Quirinus semble apparaître comme une association équivalente à celle qui unissait Janus à Mars. La symbolique guerrière double des Saliens et la topographie des rites d'ouverture / fermeture de la saison des armes illustrerait cette fonction. On invoquait Janus pour ouvrir le cycle guerrier et solliciter Mars, puis, une fois le cycle achevé, le dieu introducteur était lié à Quirinus, forme de « Mars tranquillus » qui veillait à la paix armée. La situation des temples auxquels se rendaient les Saliens – le temple de Mars sur le *Campus Martius*[1501] et celui de Quirinus, sur le Quirinal[1502] – illustrerait deux fonctions alternatives de

---

[1492] L. Gerschel, « Saliens de Mars et Saliens de Quirinus », p. 147.
[1493] L. Gerschel, « Saliens de Mars et Saliens de Quirinus », p. 150.
[1494] A. Magdelain, « Quirinus et le droit », p. 195-237. La qualité de dieu agraire de Quirinus est discutée par le juriste, qui estime que la fonction agraire de Quirinus est contestable et qu'il faudrait plutôt le lier à la « paix armée » des *Quirites* (p. 197). Nous examinerons plus loin la question de Quirinus et de ses liens avec Janus. Nous nous rangeons plus favorablement là encore à l'opinion d'A. Magdelain plutôt qu'à la lecture dumézilienne qui nous paraît trop forcer les traits de Romulus divinisé pour le plier à sa théorie de la tripartition fonctionnelle.
[1495] Liv., I, 32, 10.
[1496] Hor., *C.*, IV, 15, 9.
[1497] Suet., *Aug.*, XXII.
[1498] Fest., 204, 13L.
[1499] G. Dumézil, *Religion*, p. 258-272.
[1500] R. Schilling, « Janus », p. 116.
[1501] Lyd., *Mens.*, IV, 42.

Janus. Ainsi, l'association de Janus à Quirinus aurait pour fonction, écrit R. Schilling[1503], de transcrire la prière rapportée par Ovide[1504] de la sorte : « Puisse Janus assurer le règne de Quirinus ou l'idéal de paix ». Le culte de Janus Quirinus, fort ancien, fut restauré par Auguste. Il symbolisait, à lui seul, la paix armée et victorieuse qui constituait le fondement de la propagande augustéenne. Cependant, pour G. Capdeville[1505], les textes cités par R. Schilling ne sont guère probants pour établir l'antiquité de ce culte sous cette forme de « Janus-Quirinus ». L'association des deux divinités ne serait qu'accidentelle et propre au seul règne d'Auguste, puisque, Suétone[1506] évoque la fermeture du temple de Janus sous le règne de Néron en apposant au nom du dieu *bifrons* l'épiclèse de *Geminus*. G. Capdeville[1507] suppose ainsi que l'épithète de *quirinus* apposée à Janus ne dut point survivre au règne d'Auguste comme le prouverait l'absence de mentions postérieures. Toutefois, nous ne rejoindrons pas cette dernière hypothèse, puisque l'on retrouve une mention – curieusement omise par G. Capdeville – dans les *Saturnales* de Macrobe[1508] de Janus Quirinus figurant parmi la liste des multiples épiclèses du dieu encore employées à son époque.

A. Magdelain[1509], dans son ouvrage consacré à la Royauté et au droit romain archaïque, envisage une autre explication de cette association. Lorsque le quatrième roi de Rome, Ancus Marcius succéda à Tullus Hostilius, nous rapporte Tite-Live, une nouvelle guerre se préparait contre les Latins qui avaient enfreint un traité conclu avec Rome. Dans le récit livien, s'ensuit une description du rituel des fétiaux et de leur chef, le *pater patratus*. Après avoir déclaré que les Latins avaient outragé les règles du traité conclu, Ancus Marcius adresse un *ultimatum* selon l'usage sacré institué par Numa Pompilius. La déclaration de guerre du *pater patratus* débutait par l'invocation :

> *« Audi Iuppiter, et tu,* ***Iane Quirine****, dique omnes caelestes, uosque terrestres uosque inferni, audite ; ego uos testor populum illum » – quicumque est, nominat – « iniustum esse neque ius persoluere. »*[1510]

[1502] Liv., X, 46, 7 ; Plin., *N.H.*, XV, 120.
[1503] R. Schilling, « Janus », p. 126.
[1504] Ovid., *Fast.*, I, 287.
[1505] G. Capdeville, « Épithètes cultuelles », note 2, p. 420.
[1506] Suet., *Ner.*, XIII, 4.
[1507] G. Capdeville, « Épithètes cultuelles », p. 424.
[1508] Macr., *Sat.*, I, 9, 15 : *In sacris quoque inuocamus Ianum Geminum, Ianum Patrem, Ianum Iunonium, Ianum Consiuium, Ianum Quirinum, Ianum Patultium et Clusiuium.*
[1509] A. Magdelain, *Royauté et droit*, p. 49-52.
[1510] Liv., I, 32 : « Écoute, Jupiter, et toi, Janus Quirinus ; vous tous, dieux du ciel, et vous, dieux de la terre, et vous dieux des enfers, écoutez ! Je vous prends à témoin que tel ou tel peuple (il le nomme) est injuste et n'acquitte pas ce qu'il doit » [Trad. G. Baillet].

Selon A. Magdelain[1511], Janus est ici associé à Quirinus en tant que *Iudex pacis bellique.* Quirinus, quant à lui, ne serait pas plus un dieu spécifique de la guerre qu'un dieu de la paix. Étant donné qu'il s'agit d'une formule rituelle et juridique, il semble peu probable que celle-ci ait fait l'objet d'une déformation par l'annalistique. La structure du *foedus* était suffisamment connue pour que l'on puisse compter sur une certaine invariabilité des formules d'usage[1512]. L'interprétation de sa fonction serait à joindre à la symbolique du sanctuaire de Janus restaurée par Auguste : Quirinus serait le dieu de la paix armée, Romulus le guerrier divinisé et le dieu des *Quirites*. Le terme *Quirites* désigne ici les citoyens qui rendent leurs armes après la campagne[1513]. Nous retrouvons ici la symbolique associée aux *Salii Collini.* Les Saliens dédiés au culte de Quirinus étaient chargés, on le sait, de clore la saison guerrière par l'*armilustrium* du 19 octobre. Toutefois, il demeure surprenant que si Janus est ici associé à Quirinus pour clore la saison guerrière, il n'en aille pas de même concernant Mars qui ouvre la saison guerrière. Or, nous ne trouvons nulle mention d'un Janus *Martialis*. Comment expliquer une telle structure ?

La fonction de Portunus permettrait sans doute d'établir un lien plus sûr entre Janus et Quirinus, confirmant ainsi l'hypothèse d'A. Magdelain. Portunus était connu des Romains comme un dieu marin veillant aux ports de Rome[1514] et initialement comme le « dieu des portes »[1515]. Il est représenté, écrit Festus[1516], tenant une clé à la main, à l'instar de Janus[1517].

On retrouve une structure fonctionnelle commune à ces dieux portiers autour de l'histoire du temple de Janus édifié sur le *forum Holitorium*. En 260 av. J.-C., le consul C. Duilius remporta une importante victoire navale à Mylae sur la flotte carthaginoise. Pour

---

[1511] A. Magdelain, *Royauté et droit*, p. 52.

[1512] Outre la structure même des prières, on sait que les traités anciens étaient rigoureusement conservés. À la fin de la République, les Romains disposaient encore des traités signés entre Rome et Carthage gravés sur des tables de bronze, écrit Polybe (III, 5 ; 22 et 26, 1), au temple de Jupiter Capitolin dans l'*aerarium* des édiles. Tite-Live (IV, 7, 10) et Denys d'Halicarnasse (*Ant. Rom.*, XI, 62) font état du *foedus ardeatinum* qui daterait de 444 av. J.-C. Cf. C. Ampolo, « Storiografia », p. 9-26.

[1513] On peut songer, il va sans dire, à l'apostrophe de César à ses soldats de la Xe légion réclamant congés et récompenses. L'ancien proconsul des Gaules, alors en plein affrontement contre Pompée, mata la sédition en nommant ses soldats *Quirites* au lieu de *milites*. Suétone (*Diu. Iul.*, LXX), rapportant l'anecdote reprise par Tacite (*Ann.*, I, 42, 3), laisse clairement entendre l'opposition entre les soldats en campagne et les soldats démobilisés qui retrouvent leur condition de citoyens.

[1514] Serv., *Ad Aen.*, V, 241 : *Portunus deus marinus qui portubus praeest. Et bene 'inpulit' eum "ipse"iam uicinum portui*.

[1515] R. Schilling, « Janus », p. 99.

[1516] Fest., p. 161 L.

cela, il fut le premier à recevoir l'honneur du triomphe naval[1518]. Une ruse de guerre lui permit d'emporter l'avantage sur les navires carthaginois : il fit installer sur les proues des navires romains des passerelles de bois équipées de crochets métalliques[1519] ; de la sorte, les vaisseaux carthaginois se firent aborder par les Romains plus avantagés par les armes d'infanterie. Afin de rendre grâce aux dieux pour sa victoire, C. Duilius édifia un temple à Janus sur le *Forum Holitorium.* La dédicace eut lieu le 17 août, jour fort symbolique de la fête du dieu Portunus[1520]. Pour P. Grimal[1521], comme pour J. Gagé[1522], C. Duilius avait l'intention d'associer les deux dieux pour marquer sa victoire en rappelant le stratagème dont il usa pour vaincre la flotte de Carthage[1523]. Cependant le lien entre le dieu des portes et celui du passage va plus loin puisque le *flamen Portunalis* était chargé nous dit Festus[1524] d'oindre les armes de Quirinus lors de la cérémonie de l'*armilustrium* qui se déroulait le 19 octobre en présence justement des Saliens de Quirinus[1525]. Ainsi, on retrouve la cohérence de l'opposition avec l'ouverture de la saison de la guerre par les Saliens de Mars lors du *Quinquatrus* du 19 mars. Selon A. Magdelain[1526], le rôle de Janus lors de l'*armilustrium* est secondaire ; il est invoqué uniquement afin d'assurer le passage de la guerre à la paix. L'explication peut toutefois ne pas paraître pleinement satisfaisante. En effet, Janus intervient dans le rite de *deuotio* et peut être susceptible d'intervenir aux côtés des Romains. Il existe un mythe par lequel s'explique la présence de la symbolique de Janus et de son temple dans la pratique de la guerre. Lors du combat mythique qui opposa les Sabins de Titus Tatius et les Latins de Romulus, le dieu *bifrons* favorisa les armes de Romulus auquel il semble lié. Servius tente ainsi d'expliquer la signification de l'ouverture des *belli portae* tout en proposant d'autres étiologies :

> *Huius autem aperiendi uel claudendi templi ratio uaria est. Alii dicunt Romulo contra Sabinos pugnante, cum in eo esset ut uinceretur, calidam aquam ex eodem loco erupisse,*

[1517] G. Dumézil, *Religion*, p. 335.
[1518] Tac., *Ann.*, II, 49 ; Liv., *Per.*, XVII.
[1519] Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XXXIX.
[1520] J. Bayet, *Religion*, p. 93.
[1521] P. Grimal, *Janus*, p. 106.
[1522] J. Gagé, « Janus I », p. 8-10.
[1523] M. H. Crawford, *Coinage and Money*, p. 52-57. Plusieurs *denarii* commémorant la victoire navale de Mylae furent frappés lors de la deuxième guerre punique en 217 av. J.-C. (p. 55). Les monnaies figurent l'effigie de Janus et, au revers, la proue d'un navire marqué des lettres *R.O.M.A.* Faisant référence à ce type monétaire, Ovide (*Fast.*, I, 225-245) explique l'association entre la nef et Janus par l'origine étrangère du dieu Saturne, venu par le fleuve étrusque et accueilli avec bienveillance par le roi mythique du Latium.
[1524] Fest., p. 238 L.
[1525] Serv., *Ad Aen.*, VI, 860. Cf. L. Gerschel, « Saliens de Mars et Saliens de Quirinus », p. 10.
[1526] A. Magdelain, « Quirinus et le droit », p. 203-205.

> *quae fugauit exercitum Sabinorum : hinc ergo tractum morem, ut pugnaturi aperirent templum, quod in eo loco fuerat constitutum, quasi ad spem pristini auxilii. Alii dicunt Tatium et Romulum facto foedere hoc templum aedificasse, unde et Ianus ipse duas facies habet, quasi ut ostendat duorum regum coi tionem. [uel quod ad bellum ituri debent de pace cogitare.] Est alia melior ratio, quod ad proelium ituri optent reuersionem.*[1527]

La première hypothèse corrobore l'étiologie d'Ovide[1528] et de Macrobe[1529]. Cependant, Servius, en évoquant un passage de Virgile – *Furor impius intus* – suggère une autre piste. Quirinus était associé, comme on le sait, à Romulus dont il était d'une certaine façon la divinisation, la figuration du corps des *Quirites* et, par conséquent, le gardien du *Ius Quiritium*[1530]. Ce fut la mythique *furor* de Romulus qui lui permit de fonder la ville par les armes – *ui et armis* – et, une fois disparu, le *conditor* devint alors *Quirinus, bellorum potens.* Cette figuration du mythe *référence* s'oppose à celle de la figure pacifique de Numa Pompilius qui aurait édifié le temple de Janus de l'Argilète pour contenir et canaliser la violence du règne de son prédécesseur. L'*ambivalence* autour de la figure sacrée de Janus aux deux visages pourrait peut-être éclairer cette fausse contradiction. Janus, présenté dans les récits d'Ovide, Macrobe et Servius comme le protecteur de Romulus-Quirinus, est associé à la Royauté sacrée. Or, on le sait, l'histoire de Rome est fortement marquée par la guerre et, paradoxalement, par la création du droit. Cependant, il s'agit d'un droit des citoyens en armes – *Ius Quiritium* – et de la structuration du sacré. L'expression du mythe de l'ambivalent Janus témoigne, on ne peut mieux, de cette caractéristique si spécifiquement romaine que sont les fortes prégnances conjuguées du droit et de la guerre. La canalisation des pulsions collectives est fondatrice de droit et constitutive du corps citoyen des *quirites*. Cependant, la régulation s'opère par la religion avant d'être supplantée progressivement par le droit. La théologie et les rites peuvent expliquer la structuration de la cité. Ainsi, Mars est associé au déchaînement de la violence guerrière, tandis que Janus Quirinus l'est à celui du retour à l'ordre comme le suggèrent la légende de Janus et son règne de paix et de sécurité. Toutefois, Janus Quirinus

---

[1527] Serv., *Ad Aen.*, I, 291 : « Les explications de l'ouverture et de la fermeture du temple sont diverses. Selon certains, lors de la lutte entre Romulus et les Sabins, alors que Romulus était sur le point d'être battu, de l'eau brûlante sortit de l'endroit et mit en fuite l'armée sabine : de là viendrait donc la tradition d'ouvrir, avant les combats, le temple qui avait été érigé à cet endroit, dans l'espoir, en quelque sorte, d'obtenir la même aide qu'autrefois. Selon d'autres, Tatius et Romulus élevèrent le temple après avoir établi un pacte, ce qui explique aussi pourquoi Janus a deux visages, comme pour montrer l'alliance des deux rois. Ou bien la raison en est que lorsqu'on se prépare à partir en guerre, on doit penser à la paix. Il existe une meilleure explication : lorsqu'on se prépare à partir au combat, on souhaite revenir » [Trad. A. Baudou *et alii*].

[1528] Ovid., *Met.*, XIV, 778-799 ; *Fast.*, I, 265-276.

[1529] Macr., *Sat.*, I, 9, 17-18.

veille, non pas sur la paix mythique de Numa, mais sur la paix armée des Romains. Lors de l'*armilustrium*, Janus était invoqué par les Saliens de Quirinus. Le dieu *bifrons* avait alors pour mission de contenir le *furor* de Mars et de rappeler à son fils devenu Quirinus qu'il était temps d'oindre ses armes avant d'être sollicité à nouveau une fois passée la saison pacifique. Les Saliens de Mars et de Quirinus se livraient à cet exercice sacré et trépidant durant ces *dies religiosi* qui, par le rite, canalisaient les pulsions collectives en projetant l'hostilité sur un objet extérieur.

Quant à la mention de Janus en premier lieu dans toutes les prières, il s'agirait vraisemblablement d'une trace de ces *precationes* primitives[1531] dans laquelle le *deorum deus* initiait la guerre et la violence si présentes dans la Cité.

Enfin, il convient de noter l'archaïsme de la double figure divine, son originalité symbolique et son exceptionnelle longévité, que la christianisation de l'empire épargna. En effet, il eût paru inconcevable pour les Romains d'écarter la principale divinité de la religion latino-sabine et, à plus forte raison si notre dieu ambivalent –image même du concept de *sacer* – était un roi sacré des temps anciens.

[1530] A. Guarino, « *Ius Quiritium* », p. 265-271.

[1531] Ch. Guittard (« Notion d'archaïsme », p. 165) rappelle que les *carmina* ne sont pas homogènes et témoignent d'une construction progressive, d'ajouts successifs, d'adaptations et d'évolutions. Plusieurs prières comme le rituel des fétiaux, la *deuotio ducis* relative à l'*euocatio* et la *deuotio hostium* gardent la trace de certains archaïsmes formulaires (« Notion d'archaïsme », p. 159). Si les formules de prières étaient méticuleusement conservées par les collèges sacerdotaux (J. Linderski, *Libri Reconditi*, p. 207-234), les formulaires tendaient à évoluer si bien que l'on retrouve plusieurs strates dans un même rituel de même que dans une prière ou une loi. L'évocation de Janus serait ainsi probablement la trace d'un archaïsme comparable. Le dieu *bifrons*, s'il dominait bien le panthéon dit latino-sabin, précéda sans doute les autres dieux – Jupiter compris – introduits par la suite. Il n'était pas question, dans l'esprit romain, d'éliminer un dieu mais simplement et par précaution de le joindre aux autres.

E. Le *rex sacrorum*.

On associe traditionnellement le *rex sacrorum*[1532] ou *sacrificulus*[1533] au dieu Janus dont il était, fort probablement, le prêtre et, plus encore, le « maître de la religion de la collectivité »[1534]. La large majorité des historiens de la religion[1535] admettent que le *rex sacrorum* était bien le prêtre de Janus qui, autrement, serait l'une des rares divinités majeures à n'être point servi par un flamine alors que Portunus, fils mythique de Janus, en disposait. Certes, aucun texte n'atteste directement de cette association entre Janus et le *rex* et quelques historiens ont toutefois rejeté un tel lien entre le dieu souverain et le prêtre roi.

B. R. Burchett[1536] est la première à s'opposer à cette association en envisageant que le *rex sacrorum* serait le serviteur de Jupiter. La classiciste souligne l'importance de l'apport de J. G. Frazer concernant la fonction du roi-sacré à Rome préservée par son avatar républicain le roi des sacrifices. Ainsi, le dieu associé au *rex* ne serait pas Janus mais Jupiter[1537]. Le principal argument avancé repose sur le spéculat frazerien selon lequel l'association du sacrifice au *rex* reposait sur l'hypothèse d'un sacrifice annuel du souverain au cours du *Regifugium*. Le *rex* puis le *rex sacrorum* aurait constitué un intermédiaire entre Jupiter réclamant une victime royale humaine[1538] et les hommes qui sacrifiaient initialement le souverain pour assurer la fertilité de la collectivité. Jupiter étant le dieu des foudres par excellence, il était honoré pour que la pluie puisse rendre la terre féconde. Le *rex sacrorum* serait, par conséquent, associé au *rex nemorensis*[1539]. J. G. Frazer a certes effectué un travail remarquable pour la formation de

---

[1532] *C.I.L.* VI, 2122 ; 2123 ; 2125.
[1533] Liv., II, 2, 2 ; VI, 41, 9 ; Gell., *N.A.*, X, 15, 21 ; Fest., p. 251 L.; 293, 318.
[1534] J. Bayet, *Religion*, p. 91.
[1535] A. Bouché-Leclercq, *Pontifes*, p. 302 ; J. Bayet, *Religion*, p. 30 ; R. Schilling, *Janus*, p. 90 ; G. Dumézil, *Religion*, p. 339 ; F. Blaive, « *Rex sacrorum* », p. 134-135.
[1536] B. R. Burchett, *Janus*, p. 45-62.
[1537] B. R. Burchett, *Janus*, p. 49.
[1538] Plut., *Num.*, VIII.
[1539] B. R. Burchett, *Janus*, p. 48. Suivant cette théorie développée dans *Le Rameau d'Or* (I, p. 15-40 et p. 209-234), il aurait existé à Rome un sacrifice annuel dont le roi de Rome aurait été la victime. Il aurait été déplacé à l'époque étrusque au sanctuaire de Némi lorsque Servius Tullius établit un culte de Diane sur l'Aventin moins sanglant que son homologue de Némi. La théorie frazerienne présente évidemment un grand intérêt, néanmoins rien dans les sources n'atteste qu'une telle pratique ait pu

la discipline anthropologique. Cependant, il ne nous semble pas que l'on puisse raisonnablement admettre qu'un *rex* annuel ait fait l'objet d'un sacrifice véritable[1540]. On pourrait plutôt interpréter le *Regifugium* comme un sacrifice symbolique de la Royauté marquant le passage rituel d'une année à l'autre. Le sacrifice de substitution du bélier ou bouc émissaire serait sans doute l'un des appuis les plus sûrs de la théorie frazerienne sur la Royauté sacrée. Le sacrifice du *rex* serait à prendre au sens symbolique et non pas comme un sacrifice humain réel. Par ailleurs, le second argument avancé par B. R. Burchett[1541] repose sur l'association entre le *rex sacrorum* et le *rex nemorensis*. Or, la prêtrise de Némi sert précisément le culte de Diane certes associée à la fécondité comme l'a abondamment énoncé J. G. Frazer lui-même. En outre, il est difficile d'admettre qu'une divinité, même souveraine, ait pu disposer de deux prêtrises à son service puisque le *flamen Dialis* honorait déjà le dieu des foudres.

G. Dumézil[1542] consacre un très court développement aux liens du *rex sacrorum* avec Janus qui ne s'intègre pas à son herméneutique tripartite[1543]. L'historien rejoint ainsi l'idée, déjà avancée par B. R. Burchett, qu'il existe une association entre le *rex* et Jupiter sans pour autant disposer de références à l'appui mais il existe, admet-il, un « lien très étroit » entre la Royauté et Janus. Seul l'exemple du dieu nordique Heimdallr, gardien du pont qui sépare Asgard du monde des hommes, peut être rattaché également à la Royauté. Si l'on suit le schéma tripartite, il est bien évident que Jupiter, dieu souverain, ne peut qu'être rapproché d'Odin, souverain des dieux et de la justice divine. Cependant, il est également possible d'objecter encore une fois qu'il serait surprenant qu'un dieu ait disposé de deux prêtres à son service. De plus, la tripartition indo-européenne de G. Dumézil force sans doute à écarter le dieu aux deux visages. Par ailleurs, le double sacrifice opéré par le *rex sacrorum* et la *Regina* servant respectivement Janus et Junon ne s'explique pas sans une certaine gêne si l'on suit une stricte lecture duméziliennne. Enfin, l'association entre Janus et la Royauté demeure étroite étant donné sa mythologie. Cette dimension du sacrifice du bélier, de l'initiation et de la

---

avoir véritablement lieu. Il paraît plutôt que le *regifugium* ne consistait qu'en un sacrifice symbolique (cf. *infra* chap. V).

[1540] F. Blaive, « *Rex sacrorum* », p. 137-139.

[1541] B. R. Burchett, *Janus*, p. 50.

[1542] G. Dumézil, *Religion*, p. 339.

[1543] A. Grandazzi, *Fondation de Rome*, p. 69-91. Nous rejoindrons l'opinion de A. Grandazzi sur cette lecture excessive de la tradition théologique romaine effectuée, à certaines reprises, par G. Dumézil.

Royauté autour de Janus le lierait fortement au *rex sacrorum*. Le détour par l'Inde et la Scandinavie ne nous semble pas répondre à une telle interrogation.

R. Seguin[1544] rappelle que le *rex sacrorum* sacrifiait un bélier le 9 janvier à Janus comme le mentionne Ovide[1545]. Cependant, cela ne suffirait pas, selon l'auteur[1546], à en faire le prêtre de Janus puisque les autres *dies* agonales – du 17 mars, du 21 mai et du 11 décembre – qui consistaient également en un sacrifice de bélier par le *rex* dans la *Regia*[1547] n'appartiennent pas à Janus. L'affirmation paraîtrait bien définitive si, au sujet des *Agonalia* du 21 mai, Ovide ne répondait la chose suivante :

> *Ad* ***Ianum*** *redeat qui quaerit Agonia quind sint :*
> *Quae tamen in fastis hoc quoque tempus habent.*[1548]

C'est donc bien à Janus, aussi rares que soient hélas les sources, que le *rex* sacrifie cette victime symbolique. R. Seguin indique par ailleurs que l'*agonium* du 11 décembre serait « peut-être dédié à *Sol Indiges* »[1549] mais aucun texte ne permet cette hypothèse.

Si la majorité des historiens admet volontiers que le *rex* était le prêtre de Janus, il nous semble que c'est par ses fonctions initiatrices de sacra et calendaires, le sacrifice de l'*aries princeps gregis*, l'association à la *regina sacrorum* et à Junon que l'on peut déterminer le plus sûrement le lien du rex avec Janus.

En premier lieu, la place de ce roi des choses sacrées dans la hiérarchie religieuse est, nous semble-t-il, révélatrice de l'ancienne place de Janus dans le panthéon latino-sabin.

Selon les Anciens dont Cicéron[1550], Festus[1551], Aulu-Gelle[1552] et Servius[1553], il existait une classification symbolique fort précise de la hiérarchie des prêtres qui correspondait à la place tenue par les dieux qu'ils servaient. La classification donnée par Festus est sans doute la plus complète :

> *Ordo sacerdotum aestimatur deorum <ordine, ut deus> maximus quisque. Maximusuidetur rex, dein Dialis, post hunc Martialis, quarto loco Quirinalis, quinto pontifex maximus. Itaque in solis*

[1544] R. Seguin, « *Pontifex maximus* et *rex sacrorum* », p. 413-415.
[1545] Ovid., *Fast.*, I, 318 et 333-334.
[1546] R. Seguin, « *Pontifex maximus* et *rex sacrorum* », p. 414. L'auteur renvoie (note 43) à l'introduction de H. Le Bonniec de son édition des *Fastes*, I (coll. Érasme, Paris, 1965, p. 66-67).
[1547] Varr., *L.L.*, VI, 1.
[1548] Ovid., *Fast.*, V, 721-722 : « Retournez à Janus si vous vous demandez quel est le sens des *Agonia* : toutefois ils ont également ici leur place dans le calendrier » [Trad. R. Schilling].
[1549] *C.I.L.*, XIV, 4547.
[1550] Cic, *Dom.*, XIV.
[1551] Fest., p. 195 L et p. 198 L.
[1552] Gell., *N.A.*, X, 15, 21.
[1553] Serv., *Ad Aen.*, II, 2.

rex supra omnis accumbat licet ;Dialis supra Martialem, et Quirinalem ; Martialis supra proximum ; omnes item supra pontificem. rex, quia potentissimus : Dialis quia uniuersi mundi sacerdos, qui appellatur Dium ; Martialis, quod Mars conditoris urbis parens ; Quirinalis, socio imperii Romani Curibus ascito Quirino ; pontifex maximus, quod iudex atque arbiter habetur rerum diuinarum humanarumque.[1554]

Le *rex sacrorum* apparaît ici comme le plus puissant des prêtres et il est possible de le rattacher à Janus puisque le texte suggère une correspondance entre le prêtre et le dieu qu'il servait. Dans une étude majeure consacrée au collège pontifical, Fr. van Haeperen[1555] conclut de ce passage que le *rex* était loin « d'être le prêtre le plus important sous la République et sous l'Empire, son rôle étant limité à quelques activités bien définies. Cette explication semble donc étonnante, à moins qu'on ne la rapporte à une époque reculée où le roi aurait été, dans les faits, le plus puissant ». Il semble effectivement que le *rex sacrorum* ne dispose plus, tout comme Janus, que des symboles anciens de sa place religieuse et donc de son pouvoir. En effet, au-dessus même du flamine de Jupiter, sur qui reposait une importante quantité de tabous limitant son influence, se trouvait donc le *rex sacrorum* qui devait évidemment être patricien. Il siégeait, écrit Aulu-Gelle, sur le lit le plus élevé dans les festins, au-dessus du *flamen Dialis*, du *flamen Martialis*, du *flamen Quirinalis* et même du *pontifex maximus*. La préséance du prêtre de Janus sur les trois éminents[1556] prêtres de la première triade constituée par Jupiter, Mars, Quirinus[1557] est remarquable. Il semble, en effet, difficilement concevable que le *flamen Dialis* théoriquement chargé du culte du dieu roi de l'époque républicaine – *Jupiter Optimus Maximus* – ait cédé le pas au roi des *res sacrae*. En outre, il est surprenant que même à la fin de la République, le *pontifex maximus*, qui pourtant était le plus influent

---

[1554] Fest. p. 198-200 L : « La hiérarchie des prêtres est estimée <selon celle > des dieux, <en fonction> du degré d'importance de chacun. Le *rex* est considéré comme le plus grand, ensuite vient le *flamen Dialis*, après lui, le *flamen Martialis*, en quatrième lieu, le *flamen Quirinalis*, en cinquième lieu le *pontifex maximus*. Ainsi donc, c'est sur le trône que le *rex* peut prendre place à table au-dessus de tous ; le *flamen Dialis* au-dessus du *flamen Martialis* et du *flamen Quirinalis* ; le *flamen Martialis* au-dessus de ce dernier ; de même tous au-dessus du pontife. Le *rex*, parce qu'il est le plus puissant : le *flamen Dialis* parce qu'il est le prêtre de l'univers tout entier, qui est appelé *Dium* ; le *flamen Martialis*, parce que Mars est le père du fondateur de la ville ; le *flamen Quirinalis*, parce que Quirinus a été reçu de Cures comme associé à la souveraineté romaine ; le *pontifex maximus*, parce qu'il est considéré comme juge et arbitre des choses divines et humaines ». [Trad. Fr. van Haeperen, *Collège pontifical*, p. 89]

[1555] Fr. van Haeperen, *Collège pontifical*, p. 90.

[1556] Gai., *Inst.*, I, 112. Gaius témoigne également, à une période tardive, de la place fondamentale des trois flamines ainsi que des contraintes juridico-religieuses auxquelles ils sont soumis comme la *confarreatio*. Notons par ailleurs que le *rex sacrorum* est également mentionné mais à la suite cette fois des trois *flamines maiores*. La tournure pourrait toutefois laisser entendre l'évidence de la place importante du *rex* qui, au IIe siècle ap. J.-C., avait sûrement vu le prestige de sa charge disparaître.

[1557] I. Scott Ryberg, « Capitoline Triad », p. 149 ; G. Dumézil, *Religion*, p. 283-290.

prêtre de la religion romaine, n'ait pu déposséder le *rex sacrorum* du service de Janus et de l'initiation des sacrifices comme il l'avait fait, remarque F. Blaive, de tant d'autres prérogatives[1558].

La majorité des historiens[1559] – en dépit de quelques réserves[1560] – admet également qu'il s'agissait du prêtre le plus élevé dans la hiérarchie sacerdotale. Th. Mommsen[1561] se joint à cette tradition rapportée par Ovide, Festus, Aulu-Gelle et Servius.

Ce prêtre *potentissimus*[1562] tire son nom de la survivance républicaine des pouvoirs sacrés du roi. Plutarque[1563], dans les *Questions Romaines*, rapporte que le roi procédait lui-même aux sacrifices et assistait les prêtres dans l'*immolatio* des victimes :

> *Διὰ τί τῷ καλουμένῳ ῥήγι σακρώρουμ, οὗτος δ᾽ ἐστὶ βασιλεὺς ἱερῶν, ἀπείρηται καὶ ἄρχειν καὶ δημηγορεῖν ;*
> *Ἢ τὸ παλαιὸν οἱ βασιλεῖς τὰ πλεῖστα καὶ μέγιστα τῶν ἱερῶν ἔδρων καὶ τὰς θυσίας ἔθυον αὐτοὶ μετὰ τῶν ἱερέων ; Ἐπεὶ δ᾽ οὐκ ἐμετρίαζον ἀλλ᾽ ἦσαν ὑπερήφανοι καὶ βαρεῖς, τῶν μὲν δὲ Ἑλλήνων οἱ πλεῖστοι τὴν ἐξουσίαν αὐτῶν περιελόμενοι μόνον τὸ θύειν τοῖς θεοῖς ἀπέλιπον, Ῥωμαῖοι δὲ παντάπασι τοὺς βασιλεῖς ἐκβαλόντες ἄλλον ἐπὶ τὰς θυσίας ἔταξαν, οὔτ᾽ ἄρχειν ἐάσαντες οὔτε δημαγωγεῖν, ὅπως μόνον ἐν τοῖς ἱεροῖς βασιλεύεσθαι δοκῶσι καὶ βασιλείαν διὰ τοὺς θεοὺς ὑπομένειν. Ἔστι γοῦν τις ἐν ἀγορᾷ θυσία πρὸς τῷ λεγομένῳ Κομιτίῳ πάτριος, ἣν θύνας ὁ βασιλεὺς κατὰ τάχος ἄπεισι φεύγων ἐξ ἀγορᾶς.*[1564]

La Royauté archaïque était fortement sacralisée[1565] et – comme l'a montré J. G. Frazer – dans nombre de civilisations, le roi remplit une fonction sacerdotale[1566], il est un « roi-

---

[1558] F. Blaive, « *Rex sacrorum* », p. 153.

[1559] G. Wissowa, *Religion*, p. 23, 91 et 432-433 ; K. Latte, *Religion*, p. 195-196 ; J. Bayet, *Religion*, p. 99 ; J. Heurgon, *Rome*, p. 204 ; G. Dumézil, *Religion*, p. 117 et 155 ; J. Poucet, *Origines*, p. 99 ; F. Blaive, « *rex sacrorum* », p. 125-154 ; B. Liou-Gille « *Agonia* », p. 43-44 ; A. Momigliano, « Il *rex sacrorum* », p. 357-364.

[1560] Pour R. Seguin (« *Pontifex maximus* et *rex sacrorum* », p. 405-418), le *rex sacrorum* n'appartiendrait aucunement à la hiérarchie religieuse. Le *Pontifex maximus* demeure le seul à présider le droit religieux et le droit civil.

[1561] Th. Mommsen, *Droit public III*, p. 13-15.

[1562] Fest., p. 198 L.

[1563] Plut., *Quaest. Rom.*, LXIII.

[1564] Plut., *Quaest. Rom.*, LXIII : « Pourquoi est-il interdit à celui qu'on appelle le *rex sacrorum* (c'est-à-dire le roi des rites) d'exercer une charge et de parler devant le peuple ? Est-ce, entre autres raisons, que, dans le passé, les rois accomplissaient la plupart et les plus importants des rites sacrés et qu'ils procédaient eux-mêmes aux sacrifices en compagnie des prêtres ? Mais, comme ils n'avaient pas le sens de la mesure et qu'il étaient arrogants et oppressifs, la plupart des Grecs leur retirèrent leur pouvoir pour ne leur laisser que les sacrifices aux dieux, tandis que les Romains, après avoir expulsé complètement leurs rois, en instituèrent un autre pour les sacrifices, sans l'autoriser à exercer une magistrature, ni à parler devant le peuple, afin que ce fût dans les rites sacrés seulement qu'ils parussent ne subir un roi et ne supporter la Royauté qu'à cause des dieux. En tout cas sur la place publique, à la limite de ce que l'on appelle le *Comitium*, le roi procède à un sacrifice ancestral après lequel il quitte la place en s'enfuyant à toute vitesse » [Trad. J. Boulogne].

[1565] J. Heurgon, *Rome*, p. 205-206.

[1566] Arist., *Polit.*, VII, 5, 11 ; VI, 8 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, II, 65.

prêtre »[1567] ayant pour fonction de définir l'autorisé (*fas*) et l'interdit (*nefas*). Le *ius* qui en résulte et le système de la magistrature républicaine procèdent de même mais sous une forme relativement sécularisée. La Royauté sacrée à laquelle nous avons à faire constitue un rare témoignage institutionnel des premiers temps de Rome. Le caractère sacré du roi romain se confirme avec force, comme le remarque J. Heurgon[1568], dans l'inscription du *Lapis Niger* qui mentionne de manière explicite le *rex* et le *calator* qui proclamait ses édits. C'est dans cette même inscription, la plus ancienne conservée, que nous notions d'ailleurs la présence du terme ambivalent *sacer* employé dans une formule exécratoire protégeant le lieu et maudissant (*sacer esto*) quiconque enfreindrait la règle inscrite sur la Pierre Noire du sanctuaire. Le cippe de tuf rectangulaire était situé entre le *Forum* et le *Comitium* sur la *Sacra Via* à proximité du temple de Janus de l'Argilète. Concernant l'interprétation, l'hypothèse de G. Dumézil[1569] est la plus fréquemment retenue. La loi gravée sur l'ordre du roi marquait un *locus funestus* associé à une mort violente – celle de Faustulus[1570], d'Hostius Hostillius[1571] ou encore de Romulus[1572]. Au nom du divin, le roi avait le pouvoir de consacrer ou de maudire un lieu. L'objet de ce règlement religieux et juridique était lié à la question des auspices, qui étaient incontestablement l'apanage du *rex* latino-sabin et étrusque. Il convenait précisément de protéger la *Sacra Via* des auspices néfastes et de sacraliser le parcours des augures de l'*Arx* jusqu'au *Comitium* en traversant ainsi le *Forum* dans la longueur. La datation de la pierre est discutée depuis sa découverte par G. Boni, en 1899, et il semble difficile, évidemment, de s'arrêter à une date précise bien que l'on tende fortement à la situer durant la seconde moitié du VIe siècle av. J.-C.[1573]

[1567] P. Chiappini, *Droit et sacré*, p. 57-69. J. G. Frazer eut la remarquable intuition de percevoir le caractère magique de la fonction royale. Cependant sa perspective évolutionniste le conduisait à considérer que le roi magicien précédait le roi-prêtre. P. Chiappini note à juste titre que ces deux notions coexistent dans le sacré : « magie et religion participent en réalité des deux aspects du sacré » (*Droit et sacré*, p. 57).

[1568] J. Heurgon, *Rome*, p. 205.

[1569] G. Dumézil, *Religion*, p. 99-103.

[1570] Den. Hal., *Ant. Rom.*, I, 67, 2. Suivant cette première version rapportée par Denys d'Halicarnasse, le protecteur des jumeaux divins fut tué au cours de la bataille qui opposa le *Conditor* à son infortuné rival. À l'emplacement de sa tombe, une statue en pierre figurant un lion aurait été érigée.

[1571] Den. Hal., *Ant. Rom.*, III, 1, 2.

[1572] Varr., *ap.* Porph., *Epod.* 16, 11-14 et Ps.-Acr., *Epod.* 16, 11-14 ; Hor., *Epod.*, XVI, 11-14 ; Fest., P. 177.

[1573] J. Heurgon, *Rome*, p. 206 ; G. Dumézil, *Religion*, p. 99-103 ; A. J. Ammerman, « *Comitium* in Rome », p. 121-136 ; J. Loicq, « *Rex sacrorum* », p. 234-237 ; S. Battaglini, *Iscrizione del* « Niger lapis ».

Lorsque la Royauté étrusque prit fin[1574], les Romains conservèrent, par prudence envers les dieux, la sacralité du roi et, pense-t-on[1575], créèrent la prêtrise de *rex sacrorum* à partir de ses mêmes fonctions purement religieuses. On voit volontiers dans ce sacerdoce suprême les résidus estompés des pouvoirs du roi qui dominait sans conteste l'ensemble de la hiérarchie sacerdotale[1576]. L'annonce publique du calendrier et la présidence aux sacrifices principaux – exercice du roi des sacrifices des temps républicains – témoignaient ainsi de la fonction initiale du roi à Rome. Le *rex sacrorum* résidait ou officiait d'ailleurs, à titre honorifique, dans la *Regia*[1577] à proximité de l'*aedes Vestae* et de l'*atrium Vestae*[1578] où les prêtresses vierges entretenaient le feu sacré de la déesse du foyer. Il disposait également, à l'instar des vestales et des pontifes, de licteurs qui le précédaient lors des *acta publica*. Toutefois, la République naissante ne pouvait souffrir que l'importante fonction sacrale de ce haut prêtre eût permis une restauration monarchique et le *rex sacrorum* se vit limité dans son influence par l'interdiction de revêtir une quelconque magistrature[1579] et d'adresser la parole au peuple[1580]. Si l'on mesure l'importance psychologique de la prise de parole, en tant que processus d'affirmation de l'autorité publique, on peut saisir l'efficacité d'une telle mesure de limitation politique.

Toutefois cet interdit s'oppose, en apparence du moins, à la première des fonctions du *rex sacrorum*. Celle-ci était fort comparable à celle du dieu qu'il servait. En effet, ce prêtre recruté, à l'instar des flamines majeurs et des Saliens, parmi les patriciens[1581] avait hérité du monarque archaïque la charge de dicter le calendrier au Peuple. Avec l'avènement de la République, on passa rapidement du *dicere* au *calare.* Le *rex sacrorum* était désigné lors des *Comitia Calata,* nous dit Aulu-Gelle[1582], qu'il présidait avant d'être remplacé au fil des siècles par le *pontifex maximus*. Ces assemblées étaient convoquées par un licteur (*lictor curiatus*) désigné en tant que *calator*[1583], tel que l'on en trouve mention dans le *Lapis Niger*. Le terme du rituel provient du verbe latin archaïque *calare*[1584] signifiant « appeler, proclamer,

---

[1574] Liv., II, 2 ; III, 39, 4 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 74 ; V, 1 ; Plut., *Quaest. Rom.*, LXIII.
[1575] F. Blaive, « *Rex sacrorum* », p. 128.
[1576] Den. Hal., *Ant. Rom.*, III, 67 ; IV, 68 ; Zonar., VII, 3.
[1577] Th. Mommsen, *Droit public III*, p. 2 et note 2, p. 16 ; J. Loicq, « *Rex sacrorum* », p. 236-237.
[1578] G. Dumézil, *Religion*, p. 576-578.
[1579] Gell., *N.A.*, X, 15, 21 ; Serv., *Ad Aen.*, II, 2. Cf. Th. Mommsen, *Droit public II*, p. 139 ; A. Momigliano, « Il *rex sacrorum* », p. 357-364.
[1580] Plut., *Quaest. Rom.*, LXIII. Cf. Th. Mommsen, *Droit public I*, note 4, p. 229.
[1581] Cic., *Dom.*, XIV.
[1582] Gell., *N.A.*, XV, 27.
[1583] Serv., *Ad Aen.*, VIII, 654.
[1584] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, s. v. *calendare* et *calare*, p. 86 et 87-88.

convoquer », ce verbe appartient à la langue technique religieuse et juridique primitive et forme la racine du terme *calendae*[1585] désignant le premier jour de chaque mois sur lequel veillait justement Janus. C'était alors, écrit Varron, que les pontifes annonçaient (*calare*) sous la surveillance du *rex sacrorum* si les nones débuteraient le cinquième ou le septième jour du mois. Cette énonciation du calendrier religieux se faisait à la *Calabra curia* sur le Capitole.

La fonction initiale des *Comitia calata,* qui se tenaient avant le départ pour la guerre,était d'établir les testaments des Quirites afin de permettre, en cas de décès, de transmettre un héritage à leurs successeurs. Le *rex* présidait cette assemblée à vocation juridique mais aussi indirectement religieuse et guerrière. La symbolique guerrière se retrouve à travers la fonction dévolue au *rex sacrificulus* de veiller aux lances sacrées de Mars déposées dans la *Regia*[1586]. B. Liou-Gille[1587] rappelle combien la guerre était « une activité très importante à Rome ; on peut même parler d'une activité saisonnière et régulière ». Les rites de Saliens en témoignent fort bien. Plusieurs fêtes autour de l'*Agonium* de mars marquent le début de l'ancienne année religieuse tel que le remuement des *anCILLies* des Saliens de Mars le 9 mars[1588], les *Liberalia* du 17 mars, le *Quinquatrus* placé quatre jours après les Ides[1589], le *Tubilustrium* du 23 et, célébré le lendemain, le *Quando rex Comitatuit Fas*. La saison guerrière était initiée par une structure rituelle précise au centre de laquelle se trouve l'*Agonium*. Pour A. Magdelain[1590], la dernière célébration marquée *QRCF* dans le calendrier faisait référence aux *comicia calata* durant lesquelles les citoyens appelés à combattre faisaient leurs testaments validés par le *rex* qui servait ainsi de garant à l'acte public. L'*Agonium* de mai aurait servi primitivement aux survivants de la campagne à modifier leurs dispositions testamentaires[1591] avec le prolongement des guerres ; cette cérémonie fut déplacée au mois d'octobre, période de l'*armilustrium*. Le *rex sacrorum*, héritier du *rex* et, si l'on admet l'hypothèse d'A. Magdelain, du *pater patratus*, jouait le rôle central du sacrificateur. Le sacrifice royal du bélier en l'honneur de Janus témoigne de cet ensemble primitif latino-sabin confirmant, nous semble-t-il, que le dieu *bifrons* était bien le détenteur du *fas* et donc du *ius* avant Jupiter.

[1585] Varr., *L.L.*, VI, 27.
[1586] A. Alföldi, « *Hasta Summa Imperii* », p. 20.
[1587] B. Liou-Gille, « *Agonia* », p. 56-57.
[1588] Serv., *Ad Aen.*, VIII, 3.
[1589] Varr., *L.L.*, VI, 14.
[1590] A. Magdelain, « *QRCF* », p. 272-276.

Pour I. Scott Ryberg[1592], R. Schilling[1593] J. Bayet[1594] et D. Porte[1595], le *rex* est bien chargé du culte du dieu *bifrons*. Le roi des sacrifices, tout comme le roi, n'avait nul besoin d'autorisation pour sacrifier[1596]. Il n'était pas plus soumis, contrairement aux autres charges religieuses, à la validation de l'un de ses assistants durant le rite sacrificiel de l'*agonium*.

Le sacrifice initial peut d'ailleurs paraître révélateur sur le plan symbolique de la place du *rex* et du dieu Janus, initiateur du droit sacré. Pour A. Magdelain[1597], il existait même un lien entre le terme juridique *agere* et le sacrifice du bouc, victime dédiée à Janus. Dans le langage du droit, le verbe *agere* peut s'employer avec l'apposition de *lege* et signifier « mener une affaire »[1598]. Primitivement, le verbe était relatif aux rites sacrificiels. Le verbe *agere* qualifiait le sacrifice d'un animal. A. Magdelain met en relation le rite de l'*Agonium* et l'interrogation « *agone ?* » rapportée par Varron[1599] et Ovide[1600]. Le sacrifice de cette fête religieuse est – le fait est remarquable – exécuté par le « chef de la cité » et constitue, comme l'écrit justement B. Liou-Gille[1601], « le sacrifice par excellence ». La cérémonie de l'*Agonium* du 9 janvier, également appelé *Agonalia* ou *Agonia*[1602], était justement dédiée à Janus par un sacrifice nous rapporte Ovide :

> *Ianus Agonali luce piandus erit.*[1603]

L'association entre Janus et le sacrifice par le *rex*[1604] est étroite ici d'autant plus qu'un rapprochement peut s'effectuer avec l'évocation, nous dit Macrobe, de Janus avant tout sacrifice :

[1591] B. Liou-Gille, « *Agonia* », p. 58-60.
[1592] I. Scott Ryberg, « Capitoline Triade », note 16, p. 149-150.
[1593] R. Schilling, « Janus », p. 90.
[1594] J. Bayet, *Religion*, p. 30.
[1595] D. Porte, *Sacré*, p. 49-50.
[1596] A. Magdelain, *Royauté et droit*, p. 32-33.
[1597] A. Magdelain, *Royauté et droit*, p. 32-36.
[1598] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, s. v. *agere*, p. 16.
[1599] Varr., *L.L.*, VI, 12.
[1600] Ovid., *Fast*., I, 322. L'auteur des *Fastes* propose différentes étymologies dont aucune ne semble définitive. Le rapprochement avec l'interrogation « *agone* » prononcée par l'assistant du prêtre officiant – c'est-à-dire le *rex sacrorum* – paraît selon B. Liou-Gille (« *Agonia* », p. 43) la seule susceptible d'être retenue. Sur les différentes étymologies : Th. Frazel, « Ovid "*Fasti*"», p. 88-92.
[1601] B. Liou-Gille, « *Agonia* », p. 43.
[1602] Th. Frazel, « Ovid "*Fasti*"», p. 89.
[1603] Ovid., *Fast.*, I, 322.
[1604] R. Schilling, « Janus », note 1, p. 94.

Inuocarique primum, cum alicui deo res diuina celebratur, ut per eum pateat ad illum cui immolator accessus, quasi preces supplicium per portas suas ad deos ipse transmittat.[1605]

La place de Janus dans le rite sacrificiel n'est pas anodine. S'agit-il là encore d'un simple « ouvreur de portes » ou du premier *deorum deus* auquel on sacrifiait à l'époque archaïque ?

L'analyse du rite de l'*Agonium* révèle, nous semble-t-il, plusieurs aspects symboliques représentatifs d'un triptyque autour de Janus, de la Royauté et du sacrifice archaïque. La célébration se déroulait à trois reprises dans l'année : le 17 mars, le 11 décembre et le 9 janvier. Le premier *Agonium* de l'année religieuse – avant l'introduction du calendrier de Numa – était nommé *Agonium martiale*[1606]. La cérémonie était précédée, quelques jours auparavant, de la flagellation d'un homme couvert de peaux figurant le forgeron des boucliers des Saliens, Mamurius Veturius.

Lors de l'*Agonium*, il était de coutume que le *rex*, *princeps ciuitatis*[1607], immole à Janus, *princeps deorum*[1608], un bélier, *princeps gregis*[1609], dans la *Regia*. Il existait, on le voit, une corrélation symbolique entre la victime sacrifiée et le dieu qui la reçoit[1610]. Le témoignage de Varron éclaire la symbolique du rituel propitié par le *rex sacrorum* et assisté en cela des Saliens[1611] :

*Deis Agonales, per quos **rex** in **Regia arietem** immolat, dicti ab agone, eo quod interrogatur a principe ciuitatis et **princeps gregis** immolatur.*[1612]

L'association symbolique est relativement claire ici entre le *princeps ciuitatis* et le *princeps gregis*. L'explication de Varron rejoint celle d'Ovide[1613] qui, dans les *Fastes*, rappelle que les *Agonalia* étaient destinées au dieu *bifrons*. En ouvrant l'année par la

---

[1605] Macr., *Sat.*, I, 9, 9 : « Selon eux, il est invoqué le premier, quand un sacrifice est célébré pour un dieu, afin qu'il ouvre l'accès vers le dieu destinataire du sacrifice, comme si par ses portes il transmettait lui-même aux dieux les prières des suppliants » [Trad. H. Ch. Guittard].
[1606] G. Dumézil, *Religion*, p. 223.
[1607] G. Dumézil, *Religion*, p. 184.
[1608] L'expression provient d'un vers du poète Septimius Serenus (*Fragm.* XXIII, W. Morel, *Fragmenta poetarum latinorum*, 1975) qui le désigne ainsi : *O cate rerum sator, o principium deorum*. Cf. G. Dumézil, *Religion*, p. 336.
[1609] Ovid., *Fast.*, I, 318 ; Varr., *L.L.*, VI, 12.
[1610] G. Capdeville, « Substitution de victimes », p. 283-323 ; G. Dumézil, *Religion*, p. 550-551.
[1611] R. Cirilli, *Prêtres danseurs à Rome*, p. 131.
[1612] Varr., *L.L.*, VI, 3, 12 : « Les jours appelés *Agonales*, au cours desquels le roi immole un bélier dans la *Regia*, ont reçu leur appellation d'*agone* (« y vais-je ? »), parce que la question est posée par le premier citoyen et que le premier du troupeau est immolé » [Trad. P. Flobert].
[1613] Ovid., *Fast.*, I, 317-335.

célébration du rite de l'*Agonium* de janvier, le *rex* ouvrait les autres sacrifices à venir[1614]. Lors des Kalendes qui étaient dédiées à Janus, le *rex sacrorum* offrait le sacrifice d'un bélier au dieu tandis que son épouse, la *regina sacrorum*, offrait à Junon une brebis ou une truie[1615]. Dans les *Fasti*, Ovide[1616] rapporte les différentes étymologies des *Agonalia* dont celle reprise par Varron[1617]. Le poète achève son explication sémantique par l'explication suivante soulignant le parallèle structurel entre la *regina* et le *rex* :

> *Vtque ea non certa est, ita rex placare sacrorum*
> *Numina lanigerae coniuge debet ouis.*[1618]

Le lien semble clair pour Ovide : le *rex* sacrifie l'*aries*, *coniux* de la victime attitrée de la *regina sacrorum*, prêtresse de Junon. L'adjonction de la *regina* et du *rex* mérite d'être soulignée puisqu'il existe, nous semble-t-il, un processus associatif étroit entre le rituel, les mythes et la symbolique dans lesquels se retrouvent la fonction sacerdotale, les dieux invoqués dans le rituel et la victime offerte en sacrifice. Il nous paraît clair, si l'on suit les textes et ce schéma, que si la *regina* servait Junon en sacrifiant une brebis, le *rex* servait, en sacrifiant un *aries*, son époux : Janus, *princeps deorum*.

Le double lien entre, d'une part, la prêtresse et son époux et, d'autre part, la déesse et le dieu apparaît plus nettement encore dans les *Saturnales* de Macrobe au sujet du sacrifice des kalendes :

> *Romae quoque Kalendis omnibus, praeter quod pontifex minor in curia Calabra rem diuinam Iunoni facit, etiam regina sacrorum, id est regis uxor, porcam uel agnam in regia Iunoni immolat. A qua etiam Ianum Iunonium cognominatum diximus, quod illi deo omnes ingressus, huic deae cuncti Kalendarum dies uidentur adscripti. Cum enim initia mensium maiores nostri ad exortu lunae seruauerint, iure Iunoni addixerunt Kalendas, lunam ac Iunonem eamdem putantes.*[1619]

[1614] D. Porte, *Sacré*, p. 91.
[1615] Macrob., *Sat.*, I, 15, 9-10 ; I, 19. Cf. le commentaire de G. Capdeville, « Épithètes cultuelles », p. 426-428.
[1616] Ovid., *Fast.*, I, 319-330.
[1617] Varr., *L.L.*, VI, 3, 12.
[1618] Ovid, *Fast.*, I, 333-334 : « À supposer qu'elle ne soit pas certaine, le sûr est que le roi des sacrifices doit offrir au dieu le partenaire de la brebis porte-laine » [Trad. R. Schilling].
[1619] Macr., *Sat.*, I, 15, 19-20 : « À Rome également, aux calendes de chaque mois, outre le sacrifice offert en l'honneur de Junon par le pontife mineur dans la curie Calabre, de son côté la reine des sacrifices, c'est à dire l'épouse du roi des sacrifices, immole dans son palais (*Regia*) une truie ou une brebis en l'honneur de Junon. C'est même à Junon, ainsi que nous l'avons dit, que Janus doit son surnom de Junonius, parce que ce dieu est censé présider à toutes les entrées, comme cette déesseà tous les jours des calendes » [Trad. Ch. Guittard].

L'association entre victime et prêtre apparaît à nouveau lors des *Agonalia* du 21 mai[1620]. Le roi se sacrifiait-il symboliquement par un animal de substitution ? Le bélier est un animal hautement symbolique dans la mentalité romaine. L'*aries* est considéré comme le *dux gregis*, le premier du troupeau. La coïncidence n'est pas non plus fortuite avec la symbolique du mois de Mars qui était dédiée au divin père de Romulus et des Romains comme l'écrit Macrobe :

> *Et hanc Romuli asserunt fuisse rationem, ut primum quidem mensem a patre suo Marte, secundum ab Aeneae matre Venere nominaret, et hi potissimum anni principia seruarent a quibus esset Romani nominis origo, cum hodieque in sacris Martem patrem, Venerem genetricem uocemus.*[1621]

Le premier mois de l'année était également celui du bélier :

> *Nam et in duodecim zodiaci signis, quorum certa certorum numinum domiCILLia creduntur, cum primum signum Aries Marti adisgnatus sit, sequens mox Venerem, id est Taurus, accepit.*[1622]

On ne saurait aucunement concevoir une telle association zodiacale entre le dieu Mars et le Bélier : Macrobe est ici par trop influencé par la pensée néo-platonicienne et les constructions postérieures au premier calendrier de Rome. Mais le lien entre le bélier et le premier mois du calendrier renforce quelque peu l'appropriation des *initia* par cette victime privilégiée. Le rapport de la victime émissaire avec les divinités du temps « romuléen » peut également se retrouver lors de l'offrande des *Spolia opima* à Janus Quirinus[1623], où l'on offrait un bélier en sacrifice. S'agit-il d'un symbole de la Royauté et des *initia* associées à Janus ?

Pour A. Magdelain[1624], l'*aries* était la victime attitrée de Janus et Varron[1625] laisse entendre que pour chaque *Agonium* la forme de sacrifice était la même. Concernant les *Agonalia* du mois de mai, deux jours avant le *Tubilustrium*, Ovide fait également intervenir Janus[1626]. Dans une inscription des frères Arvales datant du règne de Gordien III[1627], deux

---

[1620] Ovid., *Fast.*, V, 721-724.

[1621] Macr., *Sat.*, I, 12, 8 : « Ils prétendent que Romulus a voulu que le premier mois de l'année dût à Mars, son père, le second à Vénus, mère d'Énée, et que les commencements de l'année fussent placés de préférence sous le patronnage des auteurs de la race romaine comme aujourd'hui encore, dans le culte, nous donnons à Mars le titre de Père, à Vénus celui de Génétrix » [Trad. Ch. Guittard].

[1622] Macr., *Sat.*, I, 12, 10 : « En effet, il en est de même parmi les douze signes du zodiaque, considérés comme les domiciles attitrés de divinités déterminées : alors que le premier, le bélier, a été assigné à Mars, son suivant immédiat, qui est le taureau, a accueilli Vénus » [Trad. Ch. Guittard].

[1623] I. Scott Ryberg, « Capitoline Triad », note 33, p. 153 ; L. Bonfante, « Changing Face of the Triumph », p. 53-56 ; G. Capdeville, « Épithètes cultuelles », p. 420-422 ; A. Magdelain, « Quirinus et le droit », p. 203-205.

[1624] A. Magdelain, *Royauté et droit*, p. 30.

[1625] Varr., *L.L.*, VI, 12.

[1626] Ovid., *Fast.*, V, 721-724.

aries étaient sacrifiés à *Ianus Pater*. L'association se retrouve par ailleurs sur une monnaie tardive de Palerme[1628] sur laquelle on retrouve Janus entre les pattes d'un bélier. Le *rex* aurait-il sacrifié un bélier – symbole royal – pour son propre salut ? Il s'agissait suivant le schéma rappelé par G. Capdeville d'un sacrifice de substitution, d'un bouc émissaire.

Si l'on se tourne à présent vers la mythologie grecque, le bélier paraît bien en tant que symbole de « l'investiture royale »[1629] et appartient, selon B. Mezzadri[1630], à un triple champ fonctionnel de fécondité et de richesse, de souveraineté et de force guerrière. Les présages interprétés par l'haruspicine étrusque allaient d'ailleurs dans ce sens puisque la naissance d'un bélier à la toison pourpre ou dorée symbolisait la naissance d'un être appelé aux plus hautes destinées[1631]. Le bélier apparaît fréquemment sous cette forme symbolique de la Royauté dans ce que l'on sait de la tradition indo-européenne. Il constitue, en tant que talisman, un objet magique permettant « à la société de se rassembler autour d'un souverain qui tout à la fois y joue un rôle spécifique et en réalise la synthèse. » [1632]. G. Capdeville[1633] émet l'hypothèse que des sacrifices humains auraient bien eu lieu à Rome à l'instar de la plupart des civilisations antiques. L'usage était répandu et l'on retrouve fréquemment dans les mythes l'évocation d'une substitution symbolique d'une victime humaine par un animal en présentant certaines caractéristiques figurées[1634]. La substitution de la victime humaine par une victime animale répond à un processus psychologique[1635]. Le témoignage d'Ovide[1636] et Plutarque[1637] est bien

---

[1627] *A.E.*, 1915, 0102.
[1628] P. Grimal, *Janus*, p. 76.
[1629] On peut retrouver une pareille lecture symbolique à travers le sacrifice du bélier par la magicienne Médée, protectrice de Jason, lorsque celle-ci incite les filles de Pélias à tuer leur père au moyen d'herbes magiques. Le bélier figure le roi usurpateur d'Iolcos en Thessalie et le talisman constitué par la toison d'or. Elle provenait du bélier Chrysomallos sacrifié à Zeus par Phryxos, père d'Argos, et dont la toison fut offerte au père de Médée, le roi Éétès (B. Mezzadri, « Jason », p. 278-279). Pour B. Mezzadri, la mise à mort du bélier par Médée à l'aide d'un chaudron et d'un couteau de cuisine (M. Detienne et J.-P. Vernant, *Cuisine du sacrifice*, p. 20-24) évoque un rite sacrificiel puisqu'il s'agit également des instruments du sacrificateur (B. Mezzadri, « Jason », p. 279-280).
[1630] B. Mezzadri, « Investiture de Jason et d'Atrée », p. 44.
[1631] Virg., *Buc.*, IV, 42-45 ; Macr., *Sat.*, III, 7, 2 ; Serv., *Ad Buc.*, V, 43. Cf. D. Briquel, « Les présages de Royauté », p. 185-186.
[1632] B. Mezzadri, « Investiture de Jason et d'Atrée », p. 47.
[1633] G. Capdeville, « Substitution de victimes », p. 283-323.
[1634] On trouve, par exemple, la substitution d'une victime féminine de rang élevé par une génisse telle qu'Hélène de Sparte (Plut., *Mor.*, 314 cd) ou Metella, fille de Metellus, offerte symboliquement en sacrifice à Vesta (Prop., IV, 8, 3 ; Plut., *Mor.*, 309 ab). Nous renverrons sur ce point à l'étude de P. Bonnechère, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne* qui conteste l'existence de sacrifices humains proprement dits en Grèce.
[1635] G. Capdeville, « Substitution de victimes », p. 291.
[1636] Ovid., *Fast.*, III, 339-343.

connu : Jupiter – à substituer peut-être par Janus – est interrogé par Numa au sujet de l'interdiction des sacrifices humains. La décision du dieu est de bannir définitivement le sacrifice humain en le remplaçant par un animal. Lors de la cérémonie sacrificielle, la foule assemblée se trouve placée dans une situation de projection de l'hostilité collective sur un *objet sacer* : un bouc émissaire. Cependant, l'historicité des sacrifices humains n'est pas attestée quand bien même il demeurait des traces à Rome de mises à mort rituelles placées donc sous le motif du *sacer*.

Nous retrouvons, ici, un faisceau de conjectures autour de la Royauté sacrée. Si Jupiter était bien le dieu souverain du panthéon romain, il semble surprenant que le *rex sacrorum*, prêtre de Janus au sommet de la hiérarchie sacerdotale, ait été aussi étroitement lié à la symbolique de la Royauté, sauf si l'on considère que cette contradiction théologique révèle plutôt l'archaïque prééminence de Janus. Un autre argument nous paraît corroborer cette hypothèse. Nous avons noté qu'il incombait à Janus de déterminer, suivant le témoignage d'Ovide, les jours fastes et les jours néfastes. Or le *rex* avait pour fonction de déterminer ces jours ainsi que les fêtes du calendrier. Si l'on tente de restituer le pouvoir du monarque, il semble cohérent de lui attribuer également la détermination des jours comitiaux.

Comme le dieu qu'il servait, le *rex* était le détenteur et gardien des *initia*[1638]. Il s'agissait, écrit F. Blaive[1639], des « connaissances magiques les plus anciennes et les plus secrètes de la religion romaine ». Sa fonction était celle d'un « ouvreur bénéfique du temps sacré », héritage le plus archaïque des temps royaux. Le *rex sacrorum* et l'*interrex* constituent ainsi des marques institutionnelles et religieuses de la réalité de la Royauté sacrée romaine[1640].

On retiendra donc les points suivants :

En premier lieu, le mythe de Janus est celui d'un ancien roi d'Italie en des temps lointains durant lesquels régnaient paix et sécurité. Le dieu *bifrons* serait venu par mer d'une autre contrée. On peut d'ailleurs retrouver des figures mythiques comparables par certains aspects en Grèce et en Asie Mineure. Seuls les Étrusques, nous semble-t-il, auraient pu se faire

---

[1637] Plut., *Num.*, XV, 8-9.
[1638] Varr., *L.L.*, V, 8. Cf. F. Blaive, « *Rex sacrorum* », p. 134.
[1639] F. Blaive, « *Rex sacrorum* », p. 154.
[1640] J. Loicq, *Origines*, p. 40-41 ; J. Poucet, *Origines*, p. 94 ; F. Blaive, « *Rex sacrorum* », p. 131.

les importateurs de ce dieu aux deux visages évoquant si fortement Épigeios. Janus ne trouve pas d'équivalent plastique dans les mythes indo-européens contrairement à Jupiter.

En deuxième lieu, le *baculus*, la double figure plastique, l'ambivalence de sa représentation et sa fonction d'annonciateur – *calare* – du calendrier pourraient faire songer à une éventuelle fonction de dieu des auspices. Le rite auspicial précédant toute action légale évoque clairement l'idée d'un *passage* de l'état de passivité à l'état d'activité à condition que le divin se manifeste favorablement.

En troisième lieu, le dieu Janus est *bellorum potens* de même que Quirinus – figure divinisée de Romulus. Il lui est associé dans le rite de *deuotio* et son temple, dont la longévité ne peut que surprendre, possède une symbolique indiscutablement guerrière. En outre, la conservation de l'épithète cultuelle de *deorum deus* dans le *Carmen Saliorum* associé au passage de la paix à la guerre confirme cette troisième fonction. La Royauté, à Rome, n'est pas seulement sacrée mais aussi guerrière comme l'attestent les nombreuses campagnes militaires qui marquent l'histoire des premiers siècles[1641].

Enfin, en dernier lieu, l'héritier du pouvoir religieux du roi – le *rex sacrorum* – semble être le prêtre attaché au dieu. Sa préséance et la nature de sa fonction en font le témoin de l'époque archaïque à laquelle Janus aurait régné sur le premier panthéon de Rome marquant ainsi profondément les mentalités romaines.

En dépit de réformes théologiques qui eurent lieu depuis l'époque latino-sabine, le culte de Janus conserve, nous semble-t-il, la mémoire – au sens psychologique du terme – d'une violence primitive canalisée par le sacré et le droit. L'évocation de Numa en tant que réformateur de la religion n'est pas anodine dans le récit livien. Le législateur religieux, celui-làmême qui prohiba les sacrifices humains, fait figure de fondateur des cultes à l'instar – le fait est notable – de Janus dont il aurait édifié le temple au pied de l'Argilète[1642]. La position du lieu de culte n'est certes pas anodine puisqu'il s'agit du temple le plus proche du *Comitium* et de la Curie au cœur même de la vie publique et religieuse de Rome. Le lien avec Numa ne s'arrête pas là. Nous retrouvons également l'organisation du collège des fétiaux dont le président – *pater patratus* – était anciennement le roi latino-sabin mais aussi associé à Janus

---

[1641] J. Rüpke, *Domi militiae*, note 10, p. 23. Outre les nombreuses guerres de l'époque royale – dont les données peuvent être discutable – on dénombre de 509 à 389 av. J.-C. 122 campagnes militaires pour 120 années ; de 389 à 293, 139 campagnes pour 97 années.
[1642] Liv., I, 19.

puisqu'il initiait rituellement le passage de la guerre à la paix et, inversement, pouvait conclure les traités de paix. Numa, l'organisateur par excellence des institutions religieuses serait également à l'origine du collège des Saliens dont le rituel guerrier ouvrait et fermait la saison militaire dont on sait l'importance dans l'Histoire de Rome. Enfin, le roi législateur et instaurateur des cultes – comme Janus – fut enseveli sur le Janicule[1643] lieu où, dit-on, s'installa le dieu-roi *bifrons*[1644]. Tous deux constituent la représentation de la fonction du roi-sacré : figure royale et législateur religieux. A. Koptev[1645] envisage l'hypothèse que la divine épouse de Numa, la nymphe Égérie, était l'analogue étrusque[1646] de la déesse Diane, le double féminin de Janus (*Ianus / Iana*)[1647]. Plus encore, *Egeria* serait le surnom de la reine Lucretia, l'une des épouses de Numa Pompilius[1648]. La présence d'un nom étrusque à une époque aussi éloignée aurait certes pu gêner l'annalistique mais l'on s'expliquerait ainsi, par l'influence étrusque, la construction du calendrier et le rôle d'arbitre en matière de choses divines que conservèrent les haruspices étrusques[1649].

Le mythe de Numa et de Janus, auquel il semble fortement lié, n'est pas fortuit et peut s'expliquer par le principe de structuration du droit sacré en ce qu'il s'agit – au sens psychologique – de concilier les contradictions inhérentes au psychisme individuel et collectif. Cette naissance du sacré et du droit constitue ainsi la source d'un contrat social limitant la violence pulsionnelle, dirions-nous, afin de tourner cette hostilité vers l'extérieur du groupe par le sacrifice d'un *bouc émissaire*. Le sacré et son héritage sécularisé qu'était le *ius* constituent, de la sorte, un *Surmoi* collectif canalisant les pulsions par le rite. L'archaïsme de la figure ambivalente de Janus témoigne de l'importance de contenir la violence par un droit remarquablement rigoureux car proportionnel à l'étendue des conflits que dut connaître la Rome archaïque. La civilisation qui vit naître le droit le plus prégnant disposait d'une structure éminemment patriarcale et guerrière dont l'histoire a marqué la mémoire des Romains au point que même au VIe siècle le notre ère, le culte d'un dieu aussi ancien que Janus ne pouvait totalement sombrer dans l'oubli ; bien au contraire. Janus était bien plus qu'un simple portier

---

[1643] Plin., *N.H.*, XIII, 84-88.
[1644] J.-Cl., Richard, « Ion-Janus », p. 387-389.
[1645] A. Koptev, « Lucretia's Story », p. 14.
[1646] J. Gagé, *La chute des Tarquins*, p. 64-65.
[1647] Macr., *Sat.*, I, 9, 8.
[1648] Plut., *Num.*, II.
[1649] Cic., *Diu.*, I, 43, 97-99. Ce fut le cas lors de l'interrègne de 162 av. J.-C.

et s’il fallait se fonder sur le seul symbole de la clé pour déterminer sa fonction, on en serait presque conduit, à une autre époque, à considérer saint Pierre comme le concierge du Vatican.

F. Introduction de Jupiter dans le panthéon Romain

Si l'hypothèse de P. Grimal est exacte et que Janus est originaire de la sphère théologique étrusque voire orientale, on peut se demander à quelle époque Jupiter prit la place du dieu *bifrons*.

En premier lieu, Jupiter est considéré comme une divinité indo-européenne dont on trouve des équivalents assurés dans le monde grec qui est le plus proche de la construction religieuse romaine. En effet, sur le plan étymologique, le nom même de Jupiter est formé par la suffixation *pater* apposée à la désignation du dieu principal du panthéon grec au vocatif : *Ζεῦ πάτερ*. E. Benveniste[1650] rappelle bien l'origine indo-européenne du nom du père du ciel provenant de la formule d'invocation *dyeu pater*. On peut retrouver également *Iupiter* en ombrien (*Iupater*) ou encore d'autre variante proche de la forme nominative *Diēspiter* chez les habitants de Symphaea en Épire (*Δειπάτυρος*) ou encore en védique (*dyauh pitā*).

En deuxième lieu, Janus ne semble pas faire partie des divinités indo-européennes et l'on en trouve des représentations dans la tradition étrusque qui elle-même n'appartient pas à cette *mens* indo-européenne.

On peut déduire de cette très simple équation l'hypothèse suivante. Si Janus a bien patronné le panthéon romain des *Primordia*, il fut supplanté par Jupiter soit au moment de l'ouverture à la Grèce soit avant la période étrusque traditionnellement admise par l'annalistique : à une date antérieure à 616 av. J.-C. qui marque l'arrivée des Étrusques à Rome. Or, il semble peu probable que les conceptions religieuses de la Grande Grèce aient pénétré à Rome d'une manière ample avant l'arrivée des Étrusques. Cependant on peut certes penser avec G. Dumézil[1651] que Jupiter ait été le premier dieu dès les premières migrations indo-européennes ce qui contredirait la présente hypothèse. Il nous paraît préférable cependant de rester plus proche des textes et de l'archéologie que des hypothèses sur les migrations indo-européennes et sur leurs structures théologiques déterminées par G. Dumézil. Rappelons que Janus

[1650] E. Benveniste, *Vocabulaire*, I, p. 210.

occupait une place bien réduite dans l'œuvre duméziliennne puisque ce dieu cumulait trop de fonctions pour pouvoir siéger dans une seule case du schéma tripartite.

Les Romains eurent tôt fait d'emprunter aux Étrusques certaines structures théologiques Cicéron[1652] rapporte dans le traité sur la divination le mythe bien fameux justifiant le rite de fondation des villes. Cette pratique relèverait de la religion étrusque[1653]. La légende de la fondation de Rome par Romulus au moyen d'un sillon pourrait être, comme le pense A. Magdelain[1654], le fruit d'une projection tardive sur l'histoire mythifiée du VIIIe siècle av. J.-C. La source canonique de ce rite se trouve dans le *De Lingua Latina* de Varron :

> *Oppida condebant in Latio Etrusco ritu multi, id est iunctis bobus, tauro et vacca interiore, aratro circumagebant suleum (hoc faciebant religionis causa die auspicato), ut fossa et muro essent muniti. Terram unde exculpserant, fossam vocabant et intro sum iactam murum. Post ea qui fiebat orbis, urbis principium ; qui quod erat post murum, postmoerium dictum, eo usque auspicia urbana finiuntur. Cippi pomeri stant et circum Ariciam et circum Romam. Quare et oppida quae prius erant circumducta aratro ab orbe et urvo urb(e)s ; et ideo coloniae nostrae omnes in litteris antiquis scribuntur urbes, quod item conditae ut Roma ; et ideo coloniae et urbes conduntur, quod intra pomerium ponuntur.*[1655]

Il se pourrait fort bien que les Romains aient reconstruit le mythe de la fondation comme il est admis. Néanmoins, les fouilles de la nécropole étrusque dell'Olmo Bello près de la ville toscane de Bisenzio ont permis de mettre au jour des araires rituels[1656]. Ces ensembles statuaires de bronze dateraient du VIIIe siècle av. J.-C. On retrouve également une représentation d'araire à vocation

---

[1651] G. Dumézil, *Religion*, p. 611-613.
[1652] Cic., *Diu*., II, 38, 80.
[1653] Cat., *Orig.* I, 18 ; Liv., I, 44, 3 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, I, 88, 2 ; Plut., *Rom.* XI, 1 ; Fest., 358-359 L; Plut., *Rom*. 11 ; Tac., *Ann.* XII, 24. Cf. F.-H. Massa-Pairault, *Cité des Étrusques*, p. 188.
[1654] A. Magdelain, *Royauté et droit*, p. 17.
[1655] Varr., *L.L.*, V, 143-144 : « Dans le Latium bien des fondateurs de cité suivaient le rite étrusque : autrement dit, avec un attelage de bovins, un taureau et une vache, celle-ci sur la ligne intérieure, ils traçaient à la charrue un sillon d'enceinte (la religion leur enjoignait de le faire un jour d'auspices favorables) afin de se fortifier par fossé et muraille. Le trou d'où ils avaient enlevé la terre, ils l'appelaient *fossa* (fossé), et la terre rejetée à l'intérieur, ils l'appelaient *murus* (muraille). Derrière ces éléments, le cercle (*orbis*) qui se trouvait tracé formait le commencement de la ville (*urbis*), et comme ce cercle était *post murum* (derrière la muraille) on l'appela le *postmoerium* : il marque la limite pour la prise des auspices de la ville. Des bornes, limites du *pomœrium*, se dressent autour d'Aricie et autour de Rome. C'est pourquoi les cités dont l'enceinte avait été tracée auparavant à la charrue, reçurent aussi le nom d'*urbes* (villes), mot formé sur *orbis* (pourtour) et sur *uruum* (araire). Pour la même raison, toutes nos colonies, dans les écrits d'autrefois, sont mentionnées comme *urbes*, du fait qu'elles avaient été fondées selon le même rite que Rome et, pour la même raison, une colonie fonde à son tour des *urbes* du fait qu'elle les place à l'intérieur d'un *pomœrium* » [Trad. J. Collart].
[1656] A. Carandini, *Nascita di Roma*, I, Illustrazioni 6-21.

manifestement religieuse sur le chariot de bronze découvert dans la tombe II de la même nécropole dell'Olmo Bello. Ces données archéologiques révèlent l'existence d'une pratique rituelle de la fondation qui ne serait peut-être pas le seul fruit de l'imagination d'auteurs tardifs désireux de lier le *conditor* à la tradition religieuse étrusque. Le rite étrusque de fondation est bien attesté par Caton[1657], Varron[1658], Verrius Flacus[1659] et Servius. Ceci peut conduire à envisager des communications importantes entre l'Étrurie et la ville naissante dès le VIIIe siècle av. J.-C. et, par conséquent, une influence en matière de pratique religieuse. Dans le traité sur la divination, Cicéron[1660] s'indigne de la décision du Sénat lors de l'affaire de 162 av. J.-C. : c'est aux haruspices étrusques que l'on fit appel pour juger la validité de la décision des augures concernant le vice de procédure qui permit de faire élire P. Cornelius Lentulus et Cn. Domitius Ahenobarbus[1661]. La position de Cicéron, en tant qu'augure, est sans doute révélatrice d'une volonté romaine de se détacher le mieux possible de l'héritage étrusque.

Un second élément religieux encore peut conforter cette influence de l'Étrurie sur les rites romains archaïques. En 1955, des fouilles près de Bolsena, auxquelles participa R. Bloch[1662], permirent la découverte d'une tombe villanovienne appelée « tombe du guerrier ». La tombe renfermait un bouclier bilobé ayant un caractère votif et non guerrier qui suggère assez clairement celui des Saliens. La danse armée des *Salii*, institués à Rome par Numa, est également évoquée sur un vase retrouvé dans la nécropole étrusque de Bisenzio[1663] et conservé au musée étrusque de la Villa Giulia. Le vase serait datable, selon R. Bloch[1664], du VIIIe siècle av. J.-C.

On peut donc penser que l'influence de l'Étrurie se fit sentir, non seulement sur les rites de fondation et de sacralisation de l'espace mais, également, sur l'organisation des rituels comme celui des Saliens qui évoquent justement Janus en premier lieu dans le *carmen saliorum*. On pourrait être conduit à suivre, ici, la

---

[1657] Serv., *Ad Aen*, V, 755 ; Isid., *Orig*., XV, 2, 3.
[1658] Varr., *L.L.*, V, 143 ; Frontin, *De Lim.*, I, p. 10.
[1659] Fest., p. 358 L.
[1660] Cic., *Diu.*, II, 35, 74-74.
[1661] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 441-442.
[1662] R. Bloch, « Tombe villanovienne », p. 7-37.
[1663] M. Pallotino, *Gli Etruschi*, Pl. IV, II.
[1664] R. Bloch, « Tombe villanovienne », p. 25-26.

tradition qui verrait un roi, dont le nom importe peu, introduire un nouveau dieu *bifrons* étranger au monde indo-européen sur le plan plastique. C'est sans doute sous cette même influence que fut institué le rite de la danse armée des Saliens et la symbolique d'ouverture et fermeture de la guerre. Il s'agissait, assurément, d'une pratique italique et, on peut fortement le penser, étrusque. A. Carandini[1665] envisage cependant une date bien plus haute concernant l'introduction de Janus. L'archéologue italien estime qu'il s'agissait d'une ancienne divinité indigène associée au Chaos caractérisant l'âge du bronze moyen (1600-1300 av. J.-C.). Supposant que Janus fut associé initialement à Quirinus, A. Carandini, conclut que la divinité aurait été, très tôt, liée au *conditor* Romulus au moment de la naissance d'un habitat proto-urbain. L'archéologie permet de montrer que la première organisation urbaine se serait réalisée autour du Tibre[1666] dont la mythologie aurait fait le fils de Janus, *primo dio*. L'hypothèse, bien que fort séduisante, peut paraître quelque peu aventureuse si elle est formulée avec une telle précision. Néanmoins, il semble bien que plusieurs éléments, confortés par l'archéologie permettent de supposer qu'une construction religieuse ait pu permettre d'introduire Janus dès le premier siècle de l'*Vrbs*. Par conséquent, on peut être tenté de penser que le rite auspicatoire, de même que le tracé de la *Roma Quadrata* est d'origine étrusque, comme le suggère A. Grandazzi[1667], bien que la tradition tende à faire du rite un élément proprement romain à travers la construction mythique des rois latino-sabins alors qu'il est très probable qu'une influence étrusque se fit sentir bien plus tôt. On pourrait donc peut-être dater le culte de Janus au plus tôt du VIIIe siècle av. J.-C. et rejoindre ainsi la tradition.

La seconde question que l'on pourrait à présent se poser est celle de l'époque d'introduction du dieu indo-européen Jupiter. La rupture présentée par l'annalistique entre les latino-sabins et les Étrusques n'est assurément pas aussi radicale que la tradition a bien voulu le laisser entendre. Néanmoins, l'archéologie, de même que l'analyse des cultes et des mythes, montre bien que certaines pratiques appartiennent

[1665] A. Carandini, *Nascita di Roma*, p. 113-118.
[1666] A. Carandini, *Nascita di Roma*, p. 117.
[1667] A. Grandazzi, « *Roma Quadrata* », p. 539.

à cette histoire dont la mythification a suscité la défiance hypercritique devenue, on le sait, une présomption de culpabilité. Toutefois, puisqu'il est possible de déterminer que Jupiter ne fut pas de tout temps le dieu principal de la religion romaine, il serait peut-être raisonnable d'interroger avec prudence les sources. Ch. Guittard[1668] remarque fort justement, à propos de la mise en place du calendrier de douze mois, qu'une réforme calendaire ne put être effectuée qu'au moment où Rome connût un changement politique majeur. Il en va de même, nous semble-t-il, de la mise en place d'un nouveau culte à vocation politique. La première période qui vient à l'esprit est celle de la mise en place de la monarchie des Tarquins entre la fin du VIIe siècle et la fin du VIe siècle.

Le premier indice permettant de déterminer la rétrogradation de Janus pourrait être recherché autour de l'adaptation du Panthéon étrusque au panthéon grec qui plaçait Zeus à sa tête. La Royauté étrusque des Tarquins a vu la construction d'un grand nombre de temples et de sanctuaires. Le phénomène, comme l'a montré R. Bloch[1669], s'est poursuivi au cours des premières décennies de la *Res Publica*. Il est établi, depuis les travaux de G. Dumézil[1670], que la triade fonctionnelle était une caractéristique fondamentale de la mythologie indo-européenne. Ainsi, l'historien des religions comparées a reconstitué, à la suite de G. Wissowa, deux triades indo-européennes présentes à Rome. La plus ancienne était la triade pré-Capitoline, d'origine latino-sabine, dont le *carmen* des Saliens[1671], la formule des fétiaux[1672], la formule de la *deuotio*[1673] avait conservé la mémoire : Jupiter, Mars, Quirinus. Les trois flamines majeurs servaient justement cette triade dans le même ordre hiérarchique. Une seconde triade aurait été introduite par les souverains Étrusques : Jupiter, Junon et Minerve. Cependant, une question se pose. Rien n'atteste que les Étrusques aient fait partie des peuples indo-européens : la linguistique, de même que l'analyse des systèmes mythologiques, en font clairement la preuve. On peut donc supposer que la seconde triade Capitoline fut constituée par l'influence d'un peuple

[1668] Ch. Guittard, « Calendrier romain des origines », p. 203-219.
[1669] R. Bloch, *Recherches sur la religion romaine*, p. 347-381.
[1670] G. Dumézil, *Religion*, p. 153-290.
[1671] Serv., *Ad Aen*., VIII, 663.
[1672] Pol. Silv., III, 25, 6.
[1673] Liv., VIII, 9, 6.

indo-européen et l'on ne peut, en ce cas, songer qu'au monde grec. En effet, c'est à partir du VIe siècle av. J.-C., que les Tarquins introduisirent des divinités issues du monde grec dans leur propre panthéon et, par conséquent, dans le panthéon de Rome. Ce serait une œuvre de syncrétisme religieux à visée politique car, comme l'écrit J. Heurgon[1674], « l'œuvre des Étrusques avait été, en effet, moins d'invention que de coordination ».

La question de l'hellénisation du panthéon romain est liée au clivage historiographique qui sépare les historiens des *Primordia Vrbis* entre hypercritiques et fidéistes. Pour G. Wissowa[1675], cette hellénisation se fit à partir de la seconde guerre punique. Succombant à une tendance inverse, F. Altheim[1676] la place aux origines mêmes de l'*Vrbs* suivant de manière fidèle la tradition de Denys d'Halicarnasse. Il serait ainsi exclu, selon cette perspective, de concevoir qu'il pût exister des divinités purement romaines. Entre ces deux tendances, H. Le Bonniec[1677] estime qu'il faut placer la pénétration des modèles religieux grecs à partir de la fin de l'époque royale. C'est effectivement ce que révèle également la statuaire étrusque qui présente une nette influence attique à partir des années 530 av. J.-C. Il s'agit justement de la période correspondant, suivant la tradition, au règne de Tarquin le Superbe. Dans une étude consacrée à la religion romaine, R. Bloch[1678] relève plusieurs attestations d'une hellénisation du panthéon étrusco-romain dès le début du VIe siècle. La construction religieuse de Rome était assurément complexe puisque l'on retrouve « des dieux latins, familiers à une population latine » mais également des souverains et une « classe dirigeante » essentiellement étrusques[1679]. Qui plus est, l'influence grecque se fit plus vive dans le Latium, par l'entremise des Étrusques ou, directement, depuis les villes grecques du sud de l'Italie. La seconde triade Capitoline, selon un passage fameux de Servius, correspondait aux trois divinités systématiquement intégrées dans la fondation des villes fondées *etrusco ritu* :

[1674] J. Heurgon, *Capoue préromaine*, p. 119.
[1675] G. Wissowa, *Religion*, p. 38-39 et 60.
[1676] F. Altheim, *Griechische Götter* ; F. Altheim, *Religion romaine*, p. 166.
[1677] H. Le Bonniec, *Culte de Cérès*, p. 248-253.
[1678] R. Bloch, « Recherches sur la religion romaine », p. 347-381.
[1679] R. Bloch, « Recherches sur la religion romaine », p. 348.

Quoniam prudentes Etruscae disciplinae aiunt apud conditores Etruscarum ur bium non putatas iustas urbes, in quibus non tres portae essent dedi catae et tot uiae et tot templa, Iouis Iunonis Mineruae. [1680]

Cette seconde triade n'est pas véritablement datée par G. Dumézil[1681]. Elle serait à situer, selon le comparatiste, aux alentours du IVe siècle av. J.-C., période à laquelle il est d'ailleurs fréquent de situer la pénétration de la pensée pythagoricienne à Rome[1682]. R. Bloch estime, pourtant, que la pénétration des représentations religieuses hellénisées a pu se faire à partir du VIe siècle. Il rejoint en cela l'idée de M. Pallottino[1683] qui est l'un des premiers à considérer cette pénétration de la littérature et de l'art grec qui s'imposa en Étrurie « tout au moins dès la première moitié du VIe siècle avant J.-C. »[1684]. Ce serait à partir de cette époque que l'archéologie témoigne d'une anthropomorphisation des divinités suivant le modèle grec. A. Hus[1685] note que ce serait au dernier quart du VIIe siècle que se manifeste un progrès dans la statuaire étrusque qui tend à accentuer la plastique anthropomorphique. L'exemple le plus manifeste est celui des caryatides de la tombe Regolini-Galassi qui comporte des motifs nettement orientalisants[1686]. L'apparition de cette esthétique orientalisante fut soudaine et inspirée sans doute de l'art grec[1687]. En effet, on peut noter qu'Athéna semble avoir été familière aux Romains dès cette époque[1688]. À Véies, Menerva / Athéna était vouée, dès le VIe siècle, à un culte dont témoigne le temple découvert à Portonaccio[1689]. De même, dans le temple A de la cité étrusque de Pyrgi, la déesse Menerva est représentée sur un *columen* avec les attributs d'Athéna. L'ensemble serait datable de 480 av. J.-C. On trouve également une confirmation de cette tendance hellénisante dans la représentation du dieu

---

[1680] Serv., *Ad Aen.*, I, 422 : « D'après les experts de la discipline étrusque, les fondateurs de villes étrusques ne concevaient pas qu'une ville pût être conforme aux lois si elle ne comptait trois portes et autant de rues et de temples consacrés à Jupiter, à Junon et à Minerve » [Trad. A. Baudou *et alii*].
[1681] G. Dumézil, *Religion*, p. 71.
[1682] M. Humm, « Origines du pythagorisme romain I », p. 339-353 ; « Origines du pythagorisme romain II », p. 25-42.
[1683] M. Pallottino, *Civilisation Étrusque*, p. 162-163.
[1684] M. Pallottino, *Civilisation Étrusque*, p. 163.
[1685] A. Hus, *Statuaire étrusque*, p. 369.
[1686] A. Hus, *Statuaire étrusque*, note 3, p. 185.
[1687] A. Hus, *Statuaire étrusque*, p. 371-372.
[1688] R. Bloch, « Recherches sur la religion romaine », p. 355-356.
[1689] A. Pfiffig, *Religio etrusca*, p. 256 ; R. Bloch, « Recherches sur la religion romaine », p. 353.

Turms, équivalent étrusque d'Hermès. Comme le souligne R. Bloch[1690], Turms est figuré avec les mêmes attributs que son homologue grec : vêtu d'une chlamyde, chaussé de bottes, coiffé du pétase et ailé soulignant ainsi sa fonction de messager divin. Pour R. Bloch, l'archéologie et la religion appuyaient d'une certaine façon la tradition en confirmant qu'il y eut des échanges entre la Rome des Étrusques et le monde grec. Plus récemment, J. Champeaux[1691] rejoint cette datation plus précise que celle proposée naguère par G. Dumézil. En effet, l'installation de la triade Capitoline à l'initiative de Tarquin Priscus marque un changement majeur dans l'organisation théologique romaine[1692]. On sait que le temple fut édifié par son fils ou petit fils[1693] Tarquin le Superbe et dédié par les premiers *praetores* ou *consules* de Rome le 13 septembre 509[1694]. Cette triade se serait substituée, selon G. Dumézil, à la triade archaïque de Jupiter, Mars et Quirinus.

L'association de Jupiter à Junon paraît être un fait nouveau au VIe siècle. Cette hiérogamie proviendrait d'une influence grecque[1695] dont l'origine, suivant Pausanias[1696], serait à rattacher à la triade phocidienne : Zeus, Héra et Athéna. On trouve d'autres triades semblables dans l'Orient préhellénique comme celle de Zeus, Héra, Dionysos[1697]. Toutefois, avant même l'instauration des triades, on retrouve des hiérogamies dans les constructions théologiques anciennes. Or, avant *Zeus Pater* / Jupiter, c'est Janus que l'on retrouve uni à Junon comme l'illustre son épiclèse : *Ianus Iunonius*[1698]. À Janus appartient le temps calendaire dans son ensemble et à Junon les kalendes comme nous l'apprend Varron cité par Macrobe[1699]. De plus, rappelons-le, les *Agonalia* conservèrent la trace rituelle de cette association puisque le *rex sacrorum* sacrifiait un bélier à Janus de même que la

---

[1690] R. Bloch, « Recherches sur la religion romaine », p. 376.
[1691] J. Champeaux, « Mythologie indo-européenne », p. 553-576.
[1692] J. Champeaux, « Mythologie indo-européenne », p. 561.
[1693] Deux versions s'opposent sur cette question. Elles sont rapportées par Denys d'Halicarnasse (*Ant. Rom.*, IV, 7, 1-5). Pour Fabius Pictor, Lucius et Arruns étaient les fils de Tarquin Priscus tandis que pour Calpurnius Pison, il s'agissait de ses petits-fils. La version de Calpurnius Pison semble la plus cohérente (A. Baudou, *Annales de L. Calpurnius Piso Frugi*, p. 182-187).
[1694] G. Wissowa, *Religion*, p. 125-126 ; R. Bloch, « Départ des Étrusques de Rome », p. 62-71 ; « Recherches sur la religion romaine », p. 561.
[1695] J. Champeaux, « Mythologie indo-européenne », p. 562.
[1696] Paus., X, 5, 1-2.
[1697] Ch. Picard, « La triade Zeus-Héra-Dionysos », p. 455-473.
[1698] Macr., *Sat.*, I, 9 ; Serv., *Ad Aen.*, VII, 610.

regina sacrifiait une brebis à Junon[1700]. Dans le panthéon étrusque, on trouve la mention du dieu *Culsans* que les Romains traduisirent par *Ianus.* Le fait est d'autant plus notable que les couples divins archaïques, comme le note J. Champeaux[1701], unissaient « un dieu et une déesse de compétence identique, principe masculin et féminin d'une même notion, et jouaient sur leur homonymie parlante : Liber et Libera, Faunus et Fauna, Cacus et Caca sont le double l'un de l'autre ; au sexe près, ils sont interchangeables ». *Ianus* et *Iuno* présentent une structure similaire qui est renforcée par leur place rituelle, symbolique et mythique. Le néo-pythagoricien Nigidius Figulus faisant le parallèle avec le couple Apollon-Diane lie de la sorte *Ianus* à *Iana*.

Ce serait donc au moment où symboliquement Junon fut mariée à Jupiter que Janus aurait été supplanté. Les hommes conçoivent les dieux à leur image et les constructions familiales des panthéons témoignent de structures sociales. La représentation mentale se comprend d'autant mieux si l'on songe à la forme prise par la transmission étrusque de la fonction souveraine. P. M. Martin[1702] a montré que la succession royale prenait la forme exogamique en ligne utérine. L'annalistique eut tendance à présenter les successions royales comme une organisation calquée sur le modèle patrilinéaire propre aux *patres*. Cependant, comme le remarque P. M. Martin, les mythes des temps pré-romuléens suggèrent qu'une transmission du pouvoir royal matrilinéaire ait été pratiquée primitivement. Ainsi, on peut songer, par exemple, à Énée, succédant à son beau-père Latinus par son union avec Lavinia[1703]. Selon C. Licinius Macer[1704], Romulus hérita de la fortune de sa « mère nourricière », Acca Larentia. Sous le règne du mythique *conditor,* elle aurait épousé l'étrusque Carutius et aurait recueilli l'héritage de son époux à sa mort. Acca Larentia, suivant la tradition, aurait ensuite transmis ses biens à Romulus. Pour la période dite latino-

---

[1699] Macr., *Sat.*, I, 15.
[1700] P. Grimal, *Janus*, p. 20.
[1701] J. Champeaux, « Mythologie indo-européenne », p. 562-563.
[1702] P. M. Martin, *Idée de la royauté*, I, p. 19-39.
[1703] Den. Hal., *Ant. Rom.*, I, 73, 2 ; Plut., *Rom.*, II, 2.
[1704] Macr., *Sat.*, I, 10, 17.

sabine, une tradition rapportée par Plutarque[1705] indique que Numa aurait épousé Tatia, la fille de Titus Tatius.

Sans reprendre plus en détail les cas analysés par P. M. Martin, les mythes présentent cette caractéristique commune de la transmission matrilinéaire. Cette tradition semble attestée dans l'Italie étrusque comme l'a montré le premier H. J. Rose[1706]. Une telle structure du pouvoir royal trouvait son origine chez les Étrusques. Nous n'ignorons pas, bien sûr, combien une telle schématisation peut être périlleuse et la prudence est de rigueur concernant une telle hypothèse. Cependant, la condition juridique de l'héritage par la mère pourrait peut-être avoir conservé une certaine place dans le droit successoral jusqu'à une époque tardive.

M. Sordi[1707] abonde en ce sens en analysant, d'après notamment le témoignage de Tacite[1708], les droits de la femme étrusque qui n'était pas subordonnée à son époux ou à son père contrairement au droit romain classique. Une telle indépendance juridique valait d'ailleurs les railleries fort misogynes des Romains[1709]. L'empereur Hadrien (117-138 av. J.-C.) prit une disposition juridique qui favorisait la transmission d'héritage par les femmes ainsi qu'en témoigne Gaius :

> *Auctoritate diui Hadriani senatus-consultum factum est, quo permissum est pupillis feminis etiam coemptione testamentum facere, si modo non minores essent annorum XII, sCILLicet ut quae tutela liberatae non essent, tutore auctore testari debent. Videntur ergo melioris condicionis esse feminae quam masculi, nam masculus minor annorum XIIII testamentum facere on potest, etiamsi tutore auctore testamentum facere uelit, femina uero uiripotens XII annorum testamenti faciundi ius nancistur.*[1710]

Hadrien était, on le sait, féru d'antiquités juridiques[1711]. Cinq ans avant son avènement à l'Empire, Hadrien avait exercé l'archontat d'Athènes en 111-112. Il exerça également d'autres magistratures comme l'éphorat à Sparte, l'archontat par

---

[1705] Plut., *Num.*, III, 7.
[1706] H. J. Rose, « Mother Right in Ancient Italy », p. 93-108.
[1707] M. Sordi, « La Donna Etrusca », p. 49-67.
[1708] Tac., *Ann.*, III, 33.
[1709] A. W. J. Holleman, « La louve du Capitole », p. 324-327.
[1710] Gai., *Inst.*, II, 112-113 : « À l'instigation du divin Hadrien, il intervint un sénatus-consulte, par lequel il fut permis aux pupilles féminines de faire leur testament même sans coemption, à condition qu'elles ne soient pas mineures de douze ans étant entendu que celles qui ne seraient pas libérées de la tutelle doivent tester avec l'autorisation du tuteur. Les filles apparaissent ainsi mieux traitées que les garçons. En effet, un garçon mineur de quatorze ans ne peut faire de testament, même s'il veut le faire avec l'autorisation du tuteur, tandis qu'une fille nubile à douze ans acquiert le droit de faire un testament » [Trad. J. Reinach].
[1711] B. Liou, *Praetores Etruriae*, p. 11-14.

deux fois à Delphes. Le titre le plus intéressant pour notre propos est celui de *Praetor Etruriae*[1712] qui correspondait à l'ancienne magistrature suprême archaïque étrusque[1713] également nommée *Zilaθ meχl rasnal*[1714]. Cet intérêt pour les vieilles institutions s'étendit bien sûr à l'Italie. Il fut dictateur à Aricie et à Albe. Son objectif était d'asseoir sa légitimité idéologique sur les mythes fondateurs de Rome et sur l' « histoire légendaire des *Primordia Vrbis* »[1715]. Le goût de l'empereur se porta également sur l'Étrurie dont plusieurs membres de son entourage étaient issus comme Cilnius d'Arezzo ou sa maîtresse Plautia, grand-mère de l'empereur Lucius Verus et appartenant à la *gens* de *Plautia*. La noblesse étrusque conserva longtemps cette tradition endogamique que l'on retrouve encore à l'époque de l'empereur Claude[1716] lequel nourrissait un intérêt pour les antiquités étrusques. Ce fut d'ailleurs sous son règne que s'exprima, selon l'expression de J. Heurgon[1717], un « réveil de l'Étrurie ». Claude lui même avait épousé en premières noces Plautia Urgullanilla dont il se sépara en raison de ses effroyables débauches en 24[1718]. Sans pour autant sombrer dans les anecdotes dont se nourrissait avec volupté Suétone[1719], on peut penser que cette liberté juridique de la femme noble étrusque avait prévalu dans les cités de la confédération étrusque jusqu'à l'époque impériale. Enfin, Hadrien manifesta sa « vocation étruscologique », pour reprendre l'expression de J. Heurgon, en se faisant édifier le mausolée à tambour bien connu reprenant en cela les types existants en Étrurie au VIe siècle av. J.-C.[1720]. Cette réhabilitation de la tradition étrusque peut sans doute contribuer à expliquer, en partie, le *senatus consultum* mentionné par Gaius au sujet du privilège testamentaire accordé la fille mineure. La renaissance de cette pratique matrilinéaire trouverait fort probablement son origine à l'époque de la Royauté étrusque.

[1712] S.H.A., *Vita Hadr.*, XIX, 1.
[1713] B. Liou, *Praetores Etruriae*, p. 79-96.
[1714] M. Pallottino, *Civilisation étrusque*, p. 248.
[1715] B. Liou, *Praetores Etruriae*, p. 14.
[1716] J. Heurgon, « *Elogium* d'un magistrat étrusque », p. 212-215.
[1717] J. Heurgon, *Vocation étruscologique*, p. 92-97.
[1718] L. Ross-Taylor, « Trebula Suffenas and the Plautii Silvani », p. 7-30 ; B. Levick, « Antiquarian or Revolutionary », note 14, p. 84 ; B. Liou, *Praetores Etruriae*, p. 15.
[1719] Suet., *Claud.*, XXVI.
[1720] M. Armand, « La réapparition de la sépulture sous tumulus », p. 162-182.

Cette transmission du sang royal sur le modèle utérin pouvait également s'appliquer à la représentation romaine des hiérogamies de Junon avec Janus puis avec Jupiter. Songeons également au fameux mythe de la *Lupa* nourricière des Jumeaux. De même que le lait maternel, c'était la femme qui transmettait le pouvoir. Un tel modèle anthropologique explique aisément, nous semble-t-il, que Zeus Pater-Jupiter en épousant Junon devint ainsi roi des dieux. Seuls étaient conservés les prérogatives de Janus dans les domaines du temps sacré. On gardait néanmoins le souvenir, telle une trace mnésique, de son règne mythique sur le Latium.

À présent, si l'on devait dater le divorce divin et donc l'évincement de Janus, on pourrait sans doute suggérer la date de l'hellénisation du Panthéon romain qui eut lieu, fort probablement dès le VIe siècle. Il est pourtant curieux que l'hellénisation se fit par le biais des rois dits étrusques qui tentèrent, par une révolution religieuse comparable à celle d'Akhenaton, de rétrograder un autre dieu apparemment étrusque au profit d'un dieu étranger, grec qui plus est. Cependant, Tite-Live[1721] et Denys d'Halicarnasse[1722] fournissent une explication sur l'origine de Tarquin Priscus et ses liens avec le monde grec. Il serait le fils d'un certain corinthien nommé Demarratus de la famille royale des Bacchiades qui auraient régné sur Corinthe jusqu'au milieu du VIIIe siècle comme le suggère la tradition annalistique suivie par Pison et par Denys d'Halicarnasse[1723]. Demarratus était un homme fortuné qui aurait fui la tyrannie de Cypsélos vers 657 av. J.-C. pour se réfugier dans la ville étrusque de Tarquinia où il disposait d'une importante clientèle[1724]. On peut accréditer au moins une chose : l'existence historique du tyran de Corinthe dont des statères du VIIe siècle av. J.-C., parmi les plus anciennes connues, confirment l'identité[1725]. D'après la tradition, Demarratus eut deux fils. L'aîné mourut précocement et le père exilé de Corinthe ne lui aurait guère survécu. Tarquin-Lucumon, cadet de ses fils, hérita alors d'une considérable fortune qui lui permit de contracter un mariage avec une noble étrusque, Tanaquil.

[1721] Liv., I, 34.
[1722] Den. Hal., *Ant. Rom.*, III, 2.
[1723] O. de Cazanove, « La chronologie des Bacchiades », p. 615-648.
[1724] Polyb., *Hist.*, VI, 2, 10.
[1725] E. Will, « Origines du Pégase monétaire corinthien », p. 239-245.

Cependant, si l'on songe à la structure matrilinéaire suggérée plus haut, on peut concevoir deux possibilités face cet héritage. Au mieux, en vertu de la place juridique de la femme étrusque, Tanaquil, si tant est qu'elle ait existé, aurait pu transmettre le droit d'auspices de même que la Royauté et, au pire, elle aurait transmis au futur Tarquin le sang royal. La place juridique de la femme chez les Étrusques a été longtemps discutée[1726] et nous aurons l'occasion d'y revenir[1727].

Ce serait sans doute être trop influencé par la représentation patriarcale romaine en matière de droit que d'écarter d'emblée une telle possibilité. La question de la vraisemblance de l'origine de Tarquin Priscus ne serait pas pertinente si toutefois l'on ne pouvait constater un fait majeur : la pénétration d'une structure religieuse hellénisante inspirant la mise en place de la triade Capitoline. Les liens entre les Tarquins et le monde grec perdurèrent puisque c'est à Cumes, auprès d'Aristodème Malakos[1728], que Tarquin le Superbe trouva refuge après la révolution de 509 av. J.-C. Aristodème prit le pouvoir aux alentours de 505-504 av. J.-C. On doit sans doute le récit de ces événements à Timée de Tauroménias ou à Hypérochos de Cumes dont se servait Denys d'Halicarnasse[1729]. Cumes était alors une cité importante dominant la Campanie. Fondée au VIIIe siècle av. J.-C., la cité grecque semble avoir entretenu des relations diplomatiques cordiales avec Tarquin. Rappelons que la tradition faisait de cette cité[1730] l'origine de la légendaire Sibylle[1731]. L'archéologie, on s'en doutera aisément, ne peut nullement renseigner de manière assurée sur l'existence de cet oracle[1732]. On connaît la fameuse légende de

---

[1726] Y. Liébert, *Regards sur la Truphè étrusque*, p. 77-81.
[1727] Cf. *infra* V, C.
[1728] Liv., II, 21, 5 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, VI, 21, 2.
[1729] Den. Hal., *Ant. Rom.*, VII, 1, 6-VII, 2, 24.
[1730] Virg., *Aen.*, VI, 71-76 ; Lact., *Inst. Diu.*, I, 6, 10.
[1731] Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 62, 5-6 ; Plin., *N.H.*, XIII, 88 et XXXIV, 22, 29 ; Solin., II, 16 ; Gell., *N.A.*, I, 19 ; Dio., frg. 10, 8 ; Lact., *Inst. Div.*, I, 6, 10-11 ; Serv., *Ad Aen.*, VI, 72 ; Isid., *Orig.*, VIII, 8, 5 ; Lyd., *Mens.*, V, 47.
[1732] Le site archéologique de Cumes est l'un des plus importants de la Campanie. C'est en 1932 que A. Maiuri (*Antro di Cuma*, p. 112-121) fit la découverte d'un long couloir dont les parois étaient soigneusement taillées dans la pierre. On supposa qu'il s'agissait de l' « Antre de la Sibylle ». J. Heurgon (« Sibylles de Cumes », p. 153-161) suivit cette hypothèse. Selon H. W. Parke (*Sibyls and Sibylline Prophecy*, p. 71-99), les données archéologiques permettaient de créditer la thèse suivant laquelle l'Antre de la Sybille aurait été creusé à l'époque d'Aristodème Malakos. La prêtresse aurait été introduite à Cumes par les Samiens de Dikaiarchia (*Sibyls and Sibylline Prophecy*, p. 85). L'argument archéologique ne semble pas décisif pour J. Poucet (« La Sibylle de Cumes »). En effet, les travaux archéologiques plus récents que ceux d'A. Mauri ont conduit M. Pagano (« Antro della

cette prêtresse qui aurait, dit-on, proposé à l'orgueilleux roi étrusque trois livres dont un seul aurait survécu. Toutefois, on a peu de raisons de douter du lien qui unissait le tyran de Cumes à celui de Rome. P. M. Martin[1733] n'exclut pas plus l'existence de ces livres sibyllins que l'ambassade que Tarquin envoya à Delphes. Les relations entre la Grande Grèce et les rois dits étrusques à qui les Anciens attribuaient un aïeul d'origine corinthienne pourraient être confirmées par l'archéologie.

Une inscription retrouvée à Delphes[1734] atteste de la présence d'un trésor étrusque dans le sanctuaire provenant de Caere ce qui rejoint, encore une fois, la tradition[1735] relative aux relations étrusco-hellènes. Fr.-W. von Hase[1736] rappelle que 8,9 % des ex-voto retrouvés dans le sanctuaire de Zeus à Olympie entre le VIIIe et le VIIe siècle provenaient d'Étrurie et d'Italie. On a retrouvé, en outre, des exemplaires de casques étrusques comparables en tous points à ceux découverts en Italie centrale[1737]. De même, plusieurs pièces d'armement d'origine étrusco-italique ont été découvertes dans l'*Héraion* de Samos comme une épée à antenne du type Tarquinia (IXe-VIIIe siècle av. J.-C.) ou encore des boucliers du Type 1a et 1c de Geiger dont on peut situer la fabrication entre la seconde moitié du VIIIe siècle et la première moitié du VIIe siècle av. J.-C. Ces types seraient propres à l'Étrurie du Sud. On en retrouve également qui proviendraient de Tarquinia, de Véies, de Vulci et de Bisenzio[1738]. Fr.-W. von Hase doute, à juste titre, que des individus de la population indigène italienne aient fréquenté un sanctuaire comme celui d'Olympie. Il ne peut, selon toute vraisemblance, s'agir que des Étrusques ou de marchands grecs remerciant les dieux avec des objets provenant d'Étrurie. La présence d'offrandes provenant des cités d'Étrurie atteste, de la renommée du sanctuaire d'Olympie à une époque bien plus haute qu'on ne le pensait naguère et, d'autre part, des contacts importants entre le monde grec et le monde étrusque dès le VIIIe siècle av. J.-C.

Sibilla », p. 69-94) à revenir sur la datation supposée par A. Mauri. Il serait plutôt concevable, selon l'archéologue, que l'antre ait été construit à la fin de l'antiquité ; quant à l'ensemble du complexe on pourrait remonter tout au plus à la fin du IVe siècle av. J.-C.

[1733] P. M. Martin, *Idée de la royauté*, I, p. 281-282.

[1734] J. Bousquet, « Inscriptions de Delphes », p. 464.

[1735] Den. Hal., *Ant. Rom.*, I, 18 ; Strab., V, 1, 7 ; Plin., *H.N.*, III, 120.

[1736] Fr.-W. von Hase, « Présences étrusques et italiques », p. 293-323.

[1737] Fr.-W. von Hase, « Présences étrusques et italiques », p. 298.

[1738] Fr.-W. von Hase, « Présences étrusques et italiques », p. 306.

Fr.-W. von Hase[1739] considère cependant que les offrandes ne furent pas effectuées directement par des pèlerins étrusques mais, plutôt, par des marchands grecs. Les exportations des productions helléniques étaient importantes depuis la Grèce de l'Est jusqu'à l'Étrurie. Un fait est notable : c'est à Corinthe, patrie présumée de Demarratus, que se trouve la plus forte concentration de canthares de bucchero étrusques de type Rasmussen 3e[1740] correspondant aux types de Vulci, Cerveteri et, bien sûr, Tarquinia. Ces données archéologiques attestent, de l'intensification des échanges commerciaux entre Tarquinia et Corinthe à la fin du VIIe siècle av. J.-C. et, d'autre part, de la présence d'artefacts étrusques dans les sanctuaires grecs d'Olympie et de Samos. C'est sans doute au cours d'une de ces navigations que Zeus fit un séjour prolongé en Italie. Les liens culturels des Tarquins, réputés étrusques, avec le monde Grec étaient bien plus grands que l'on a longtemps cru.

Les Tarquins étaient-ils Étrusques ou Grecs ? On ne saurait répondre car, à vrai dire, la question des origines d'un *condotierre* ou d'un dieu à deux visages n'est sans doute pas plus pertinente que celle concernant l'origine des Étrusques[1741]. En revanche, il convient, face aux données archéologiques, littéraires et religieuses, d'admettre, lorsqu'il se doit, que ce sont des mélanges d'influences réciproques qui édifièrent les civilisations.

Les éléments linguistiques, mythologiques et archéologiques témoignent assez d'affinités, nous l'avons vu, avec l'Orient Syro-hittite[1742] à travers la figure double du démon-roi Épigeios. On peut ainsi envisager l'introduction, à une assez haute époque, du Janus Romain et sa rétrogradation à l'époque des Tarquins hellénisés. Janus, quant à lui, aurait été introduit dès les premiers temps de l'*Vrbs*. On retrouve de nombreuses traces de présence étrusque à Rome dès le VIIIe siècle av. J.-C. Le calendrier de dix mois dont l'existence peut être confirmée par la *Tabula Capuana* serait peut-être une trace de cette influence. Il serait sans doute erroné de penser qu'il existait une « nation » étrusque possédant un seul panthéon fixe. L'Étrurie était une fédération, une dodécapole, dont les organisations religieuses, politiques et même

[1739] Fr.-W. von Hase, « Présences étrusques et italiques », p. 307-318.
[1740] Fr.-W. von Hase, « Présences étrusques et italiques », p. 316.
[1741] M. Pallottino, *Civilisation étrusque*, p. 76.
[1742] M. Pallottino, *Civilisation étrusque*, p. 77.

calendaires pouvaient différer. Les politiques étrangères pouvaient également différer. On peut donc penser que plusieurs influences étrusques se firent sentir dans l'*Vrbs* entre le VIIIe et le VIe siècle av. J.-C.

D'après ce faisceau de coïncidences, ou, mieux encore, d'indices, on pourrait donc supposer que Janus fut supplanté par *Zeus Pater* lorsque fut prise la décision par Tarquin Priscus de réorganiser le capitole autour du culte de triade bien connue sans doute vers la fin du VIIe siècle av. J.-C. ou au début du VIe siècle av. J.-C. L'influence des cultes d'Olympie et de Samos eut son rôle à jouer. L'archéologie atteste bien de ces échanges qui se firent plus amples vers la fin du VIIe siècle. Grecs, Étrusques et Latins n'échangeaient pas que des vases de bucchero mais également un alphabet, des symboles, des coutumes, des mythes et, bien accessoirement, des dieux.

L'examen de la structure religieuse autour de ce dieu *bifrons* donne à penser qu'il était sans doute consulté lors de l'*auspicatio* par le roi à une époque ancienne avant d'être remplacé par Jupiter à l'époque des Tarquins et de l'ouverture à la sphère religieuse grecque. Les liens entre Janus et le *rex sacrorum* paraissent majeurs : ils étaient tous deux associés à la royauté sacrée, ils disposaient d'une primauté en matière de sacrifice et ils dominaient l'ensemble de la hiérarchie religieuse à une époque ancienne avant de subir, l'un et l'autre, une rétrogradation due à des réformes théologiques.

Le *rex sacrorum* intervenait dans un rite particulièrement significatif en terme symbolique : le *Regifugium*. La durée de la période épagomène initiée par ce rite, marquant le passage de l'année ancienne à l'année nouvelle, correspond précisément à la durée de l'*interregnum*, comme l'a mis en évidence A. Magdelain. L'*interregnum*, comme le *Regifugium*, correspondent également à une vacance du pouvoir souverain dont l'instauration remonte assurément à l'époque royale. Il nous paraît pertinent à présent d'examiner la possibilité historique que l'*interregnum* politique ou sacral ait existé avant la naissance de la République et il s'agira également d'en comprendre la forme.

V. *REGIFVGIVM*

La célébration du *Regifugium* avait pour vocation de rappeler aux Romains la fuite du dernier roi de Rome, Tarquin le Superbe. Cependant, il paraît certain que le rite préexistait à la révolution de 509 av. J.-C. L'introduction de ce rite expiatoire lié aux *Februa* pourrait dater, croyons-nous, de la mise en place du calendrier de douze mois. L'objectif de cette partie est d'examiner ce que l'on sait de cette chronologie. Il paraît difficilement concevable que le *Regifugium* et l'*interregnum* ne soient pas contemporains étant donné la correspondance temporelle et symbolique associé à ces rites. Ainsi, établir le cadre chronologique dans lequel le calendrier dit de Numa serait apparu permettrait de dater l'apparition du *Regifugium* et de son pendant que serait l'*interregnum*.

Janus, l'ancien dieu principal de la religion archaïque, présidait aux fins et aux commencements. Le dieu ambivalent patronnait, non seulement le passage d'un état d'action à un état d'inaction (guerre / paix, ouverture / fermeture, *fas* / *nefas*), mais, également, le passage d'une année à une autre. Janus jouait un rôle primordial dans le calendrier religieux depuis la réforme attribuée au légendaire Numa qui parvint, dit-on, au pouvoir à la suite d'un interrègne d'un an, le premier rapporté par la tradition annalistique. L'interrègne présente une particularité notable relevée par A. Magdelain[1743] dans un article majeur : sa durée précise de cinq jours. Ce temps assez court correspondant à la période d'exercice d'un interroi correspond également aux cinq jours épagomènes débutant par la célébration du *Regifugium* le vingt-quatrième jour de février (*a. d. VI Kal. Mar.*). Le rite du *Regifugium* mettait en relation le *rex sacrorum*, prêtre de Janus, les Saliens et la suspension des auspices. Cette durée de cinq jours, comme l'a remarquablement montré A. Magdelain[1744], correspondait à un temps mort et fixe dans le calendrier religieux qui s'achevait après les *Terminalia* et débutait sous la protection de Janus, dieu-roi des auspices primitifs et du passage, aux kalendes de Mars. De la même façon, l'interrègne, en cas de vacance des magistratures, correspondait à un passage des *auspicia* depuis les magistrats supérieurs sortants jusqu'aux *patres* qui les transmettaient à leur tour au premier interroi dont on ignore, non pas le mode de désignation, mais plutôt le mode

[1743] A. Magdelain, « Cinq jours épagomènes », p. 201-227.

d'investiture. Si le *Regifugium* entraînait une suspension d'auspices durant cinq jours, il est raisonnable d'envisager qu'un interroi sacral était alors nommé pour permettre le passage des auspices durant ce temps « qui ne compte pas » du moins sous la Royauté archaïque. Suivant ce schéma, la mise en place de l'*interregnum* serait contemporaine de celle du *Regifugium*. Par conséquent, l'introduction de cet ensemble rituel serait datable, *a priori*, de la mise en place du calendrier de douze mois qui structurait ainsi le temps des Romains à l'époque archaïque.

Trois questions, dès lors, se posent. En premier lieu, à l'aide des calculs calendaires : de quelle époque peut-on dater le rite du *Regifugium* ? En second lieu : existe t-il un lien structurel précis entre le rite du *Regifugium* et l'*interregnum* ? Enfin, si le *Regifugium* impliquait une vacance annuelle des magistratures, peut-on envisager que chacune des années de la République connut au moins un interrègne sacral ?

A. *Ad Kalendas Graecas* ?

L'historiographie a, depuis fort longtemps, débattu de la complexe question de la mise en place du premier calendrier romain[1745]. Deux questions se sont posées dès la précieuse édition par Th. Mommsen du premier volume du *Corpus Inscriptionum Latinorum*, en 1863, dans lequel figurait l'inscription des *Fasti Antiates Maiores*[1746]. Il s'agissait de déterminer le type de calendrier utilisé par les Romains aux temps royaux et de dater les différentes étapes de la mise en place des *Fasti*.

Les auteurs anciens[1747] rapportent la création d'un premier calendrier, par le *conditor* Romulus, au VIIIe siècle. Le calendrier comportait dix mois dont la division se serait fondée sur l'observation des cycles de la lune ainsi que le rapporte Ovide :

Ergo animi indociles et adhuc ratione carentes

[1744] J. Loicq, « *Rex sacrorum* », p. 139-140.

[1745] Les principales études que nous avons retenues concernant le calendrier romain sont celles de A. K. Michels (*Calendar*), de Ch. Guittard (« Calendrier romain des origines », p. 203-219), de P. Brind'amour (*Calendrier*), de J. Flamant (« Origines du calendrier préjulien », p. 175-195), de E. Liénard (« Calendrier de Romulus », p. 469-482) et enfin de J. Rüpke (*Kalender* ; « *Fasti* romains », p. 129-139).

[1746] *C.I.L.*, I, 2, 1.

[1747] Ovid., *Fast.*, I, 27-31 ; III, 99 ; 119-126 ; Plut., *Num.*, XVIII-XIX ; Gell, *N.A.*, III, 16, 16 ; Serv., *Ad Georg.*, I, 43 ; Cens., XX, 2-3 ; Sol., I, 35-36 ; Macr., *Sat.*, I, 12, 1-39 ; Lyd., *De Mens.*, I, 16.

Mensibus egerunt lustra minora decem.
Annus erat, decimum cum luna receperat orbem.
Hic numerus magno tunc in honore fuit,
Seu quia tot digiti, per quos numerare solemus,
Seu quod adusque decem numero crescente uenitur,
Principium spatiis sumitur inde nouis.[1748]

Suivant la tradition, la mort de Romulus aurait été suivie du premier interrègne et un chaos politique se serait installé à Rome jusqu'à l'arrivée du roi Numa Pompilius qui, à son tour, mit donc en place un second calendrier[1749]. Il porta, dit-on, l'année à trois cent cinquante quatre jours et ajouta deux mois supplémentaires : le mois de Janus et celui du dieu purificateur *Februus.* L'attribution de ces deux premiers calendriers est évidemment difficile à accepter sous cette forme.

Les dix mois du calendrier dit romuléen auraient formé une année de trois cent quatre jours qui débutait au mois de mars et s'achevait en décembre dont l'étymologie varronienne s'efforce de rappeler la place initiale[1750]. Aux dix mois, écrit Ovide[1751], correspondent également un fait intemporel : la durée maximale de la gestation. Censorinus[1752] se livre à la même comparaison qui, du point de vue anthropologique put jouer un rôle à l'époque archaïque pour déterminer le temps des hommes. Une telle représentation trouva un écho notable dans la représentation pythagoricienne sur le produit utérin rapportée dans le traité de Varron, *De Origine Humana*[1753]. Le lien entre les nombres et le cycle de la naissance humaine était justifié ainsi et l'on peut penser qu'une telle logique était fort ancienne.

Ce cycle primitif aurait donc été fondé autant sur les observations des cycles lunaires[1754] que sur le cycle naturel de la gestation. De tels éléments constitutifs du temps religieux initial correspondent, *a priori*, pleinement à une société de tradition orale qui se sédentarise.

[1748] Ovid., *Fast.*, III, 119-126 : « Aussi pour ces esprits privés d'instruction et encore incapables de calculer, les lustres étaient raccourcis de dix mois. L'année était achevée quand la lune avait accompli son dixième cycle. Ce chiffre était alors en grand honneur, soit parce qu'il est identique au nombre de doigts qui habituellement nous servent à compter, soit parce que la femme accouche au dixième mois, soit parce qu'en suivant l'ordre des chiffres on arrive à dix et qu'à partir de là commence une nouvelle série » [Trad., R. Schilling].
[1749] Macr., *Sat.*, I, 13, 20 ; Cens., *Die Natal.*, XX, 4.
[1750] Varr., *L.L.*, VI, 34.
[1751] Ovid., *Fast.*, I, 33-35.
[1752] Cens., *Die Natal.*, VIII, 13.
[1753] Cens., *Die Natal.*, IX, 1.
[1754] Lyd., *Mens.*, I, 16.

Pour les modernes, la question du calendrier est évidemment fort débattue. W. Soltau[1755] a établi, peu après la publication par Th. Mommsen des *Fasti Antiates Maiores*, un état de la question depuis le XVIe siècle. Par la suite, A. K. Michels dresse dans son essentiel ouvrage[1756], un état de la question de la datation du calendrier romain depuis la *Römische Chronologie* de Th. Mommsen parue pour la première fois en 1858. *In fine*, conclut A. K. Michels, un siècle de travaux, depuis la théorie de Th. Mommsen sur la chronologie du calendrier, a bien plus invité à revenir sur les théories qui le précédaient plutôt qu'à s'efforcer de théories définitives à la manière de E. Gjerstad[1757]. A. K. Michels[1758] relève cependant que la première forme du calendrier fut très certainement lunaire avant d'être luni-solaire sans se prononcer véritablement sur l'existence d'un calendrier primitif de dix mois.

A. E. Samuel[1759] suit l'argument étymologique de Varron concernant les noms des mois de *Quintilis* à *December* comme preuve de l'existence d'un calendrier romuléen de dix mois. C'était également l'opinion de Censorinus[1760] qui se fondait sur les témoignages du juriste Junius Gracchanus, de Fulvius Nobilior, de Varron et de Suétone. Seuls Licinius Macer et Fenestella envisageaient, que dès la fondation de Rome, il y eut un calendrier de douze mois. Chaque cité d'Italie disposait d'un calendrier qui lui était propre. Une telle structure n'est pas différente de celle qui existait à la même époque en Grèce. Il suffit, en effet, de songer au calendrier religieux en usage à Athènes[1761] qui comportait au VIe siècle av. J.-C. dix prytanies[1762]. A. E. Samuel estime, à juste titre, qu'il n'y a aucune raison de douter de l'existence d'un calendrier primitif de dix mois à Rome comme le pensent Censorinus et les principaux antiquaires.

Dans un article qui nous semble majeur, Ch. Guittard[1763] estime, quant à lui, qu'il faut considérer l'existence d'un calendrier de type lunaire mais marqué par une très importante mobilité. Il n'exclut nullement la possibilité d'un calendrier romuléen de dix mois qui aurait

---

[1755] W. Soltau, *Römische Chronologie*, p. 13-18.
[1756] A. K. Michels, *Calendar*, p. 207-220
[1757] E. Gjerstad, « Early Roman Calendar », p. 193-214.
[1758] A. K. Michels, *Calendar*, p. 11-15.
[1759] A. E. Samuel, *Greek and Roman Chronology*, p. 167-170.
[1760] Cens., *Die Nat.*, XX, 2-3 ; XXII, 9-10.
[1761] A. E. Samuel, *Greek and Roman Chronology*, p. 57-64. Il aurait été mis en place par Solon au début du VIe siècle et prit la forme d'un calendrier politique de douze mois organisé en fonction des cycles lunaires fonctionnant indépendamment d'un calendrier religieux et du calendrier politique de dix prytanies.
[1762] Arist., *Const. Athen.*, XXI, 5.
[1763] Ch. Guitard, « Calendrier romain des origines », p. 203-219.

précédé celui dit de Numa. Ce serait à la fin du VIIe siècle av. J.-C. que les rois dits étrusques auraient introduit un calendrier lunaire de douze mois et non pas Numa comme le rapporte la tradition. Ch. Guittard s'appuie sur trois éléments essentiels. En premier lieu, l'adoption d'un nouveau calendrier ne peut correspondre qu'à un moment où la population romaine aurait cessé de vivre repliée sur elle-même et que les raisons économiques auraient poussé à s'adapter aux modes de calculs calendaires des peuples voisins comme les Étrusques et les Grecs. En deuxième lieu, une réforme de calendrier n'aurait pu se faire qu'en cas de changement de pouvoir politique important marquant de son empreinte le temps religieux. Enfin, il eût fallu que ce pouvoir nouveau fusse assez fort pour mettre en place une telle réforme. La période des Tarquins semble donc la plus propice à un tel changement qui, nous l'avons vu, semble pouvoir bénéficier d'un certain crédit.

En revanche, P. Brind'amour, dans son ouvrage consacré au *Calendrier romain*, estime que le calendrier attribué à Romulus ne pouvait aucunement être constitué de dix mois[1764] comme le veut la tradition[1765]. L'année religieuse à l'époque royale aurait débuté, selon l'auteur, en janvier comme l'indique la symbolique de Janus. La réforme décemvirale de 450 av. J.-C. aurait eu pour objectif de faire débuter l'année en mars. P. Brind'amour repose son argumentaire sur le texte de Macrobe[1766] dans lequel il est fait mention de la loi sur l'intercalation rapportée par Sempronius Tuditanus et par Cassius Hemina. Il met en rapport ce texte avec celui d'Ovide[1767] dans lequel il est fait mention d'un *antiquus ordo* selon lequel le mois de Janus aurait été le premier des mois et que « celui qui suit Janus a été le dernier de l'ancienne année »[1768]. L'historien déduit, bien hâtivement nous semble-t-il, que cette primauté de janvier dans l'année remonte à un état antérieur à la réforme décemvirale. En 450 av. J. C., les décemvirs auraient déplacé « février de décembre à février »[1769]. En outre, P. Brind'amour envisage que le premier calendrier romain aurait été luni-solaire dès ses débuts[1770] comme l'indique, selon lui, l'origine du terme *mensis* apparenté au vieux nom latin de la lune.

[1764] P. Brind'amour, *Calendrier*, p. 225.
[1765] B. Liou-Gille, « *Agonia* », p. 41-42.
[1766] Macr., *Sat.*, I, 13, 20-21.
[1767] Ovid., *Fast.*, II, 47-54
[1768] Ovid., *Fast.*, II, 47-48 : *Sed tamen, antiqui ne nescius ordinis erres / Primus, ut est, Iani mensis et ante fuit*.
[1769] P. Brind'amour, *Calendrier*, p. 219.
[1770] P. Brind'amour, *Calendrier*, p. 225-226.

Pour sa part, J. Flamant[1771] restitue le calcul du nombre de jours probablement effectué par les décemvirs lors de la réforme de 450 av. J. C. L'année de cette réforme, inspirée soit des Grecs soit des Étrusques, aurait vu la mise en place d'un nouveau calendrier luni-solaire de trois cent cinquante quatre jours auquel un mois intercalaire de vingt-sept jours venait s'additionner. Les cinq jours épagomènes étant escomptés du temps vécu auraient été additionnés numériquement au mois de février. Rien n'indiquerait donc un déplacement de mois comme le pense P. Brind'amour d'autant plus que son hypothèse ne se fonde sur aucun texte. L'année de trois cent cinquante quatre jours correspondait bien à un calendrier lunaire propre à Rome et distinct des calendriers lunaires extérieurs. Par ailleurs, le débat concernant la question du nombre de jours du calendrier numaïque semble résolu par le calcul proposé par J. Flamant : « Ce n'est pas une année lunaire de 354 jours auxquels on aurait ajouté un jour supplémentaire ; c'est une année lunaire approchée par excès de 0,64 jour, comme l'année de 354 jours est une année approchée par défaut de 0,36 jour »[1772]. L'auteur en déduit qu'il existait vraisemblablement un calendrier préjulien primitif, contrairement à l'opinion de Th. Mommsen et de bien d'autres savants dont, notamment, P. Brind'amour. Cette division des mois aurait suivi un principe proche de l'inspiration pythagoricienne ce qui laisse entendre une possible influence italique sur la conception des chiffres de l'école de Tarente et non pas l'inverse. Les éléments religieux de l'ancien calendrier lunaire furent maintenus malgré la réforme du second collège décemviral. La chose n'est nullement étonnante puisque l'attention scrupuleuse au rituel à Rome ne paraît pas avoir pu souffrir d'une inversion de mois à plusieurs reprises comme le suggère P. Brind'amour. Des rites fondamentaux, comme ceux de la fin d'année placée en février, n'auraient pu être déplacés, en dépit d'une réforme décemvirale dont on est du reste insuffisamment informé[1773] en particulier concernant la *Lex de intercalando*[1774]. Les Romains, vraisemblablement, préféraient opter pour les adaptations maladroites et arbitraires des apprentis computistes qu'étaient les pontifes. Sur la structure du calendrier, J. Flamant s'en tient à la reconstitution brillante d'A. Magdelain[1775] dont P. Brind'amour, bien que l'ayant cité[1776], n'a guère tenu compte. Le symbolique des cinq jours

[1771] J. Flamant, « Origines du calendrier préjulien », p. 173-193.
[1772] J. Flamant, « Origines du calendrier préjulien », p. 192.
[1773] B. Albanese, « Le XII Tavole e il Calendario », p. 136-152.
[1774] Ch. Guittard, « Calendrier des origines », p. 217-218.
[1775] A. Magdelain, « Cinq jours épagomènes », p. 201-227.
[1776] P. Brind'amour, *Calendrier*, p. 351.

épagomènes et l'importance de la signification religieuse du mois de février est, nous semble-t-il, fondamentale pour appréhender la structure du calendrier romain archaïque.

Dans la même perspective que Ch. Guittard[1777], E. Liénard[1778] envisage l'existence d'un calendrier romuléen relativement souple et indispensable à un cycle agricole. L'existence d'un tel calendrier possédant des mois de durée variable serait à considérer comme le témoignage de l'archaïsme d'une première société latino-sabine. Cette phase aurait précédé l'instauration d'un calendrier lunaire. Les significations de *mensis*[1779] et d'*annus*, issus de la langue rustique[1780] seraient les indices d'une nécessaire mise en place de calendrier lunaire comme le suggère Ovide. Le passage d'une culture d'élevage à une agriculture, preuve de sédentarisation, aurait nécessité une meilleure appréhension des cycles lunaires et saisonniers.

Enfin, J. Rüpke[1781] envisage également un calendrier luni-solaire à mois lunaires empiriques. Il ne s'agirait pas, selon l'auteur, d'un système en tant que tel étant donné l'importante irrégularité entre les mois. Suivant la perspective de l'historien allemand rien ne permet de penser que le calendrier romain archaïque comportait dix mois. Les témoignages de Varron, Censorinus et Macrobe lui paraissent peu dignes de confiance : l'argument linguistique fondé sur les noms de mois de *Quintilis* à *December* n'étant pas décisif. L'historien envisage plutôt une répartition du calendrier primitif en douze mois lesquels seraient répartis de deux manières. La première partie du calendrier – mars, avril, mai, juin, janvier et février – serait consacrée à des divinités et la seconde partie des mois restants correspondrait à un *Zahlenname*. Sur la forme et la datation du premier calendrier dit romuléen, il semble difficile de parvenir à une certitude en faveur ou non du calendrier de dix mois.

Le problème qui se pose est évidemment comparable à celui que l'on rencontre face à chacune de ces sources tardives dès lors qu'elles s'efforcent de rapporter l'histoire des premiers siècles de Rome si mythifiés. Cependant, comme l'écrit A. Grandazzi[1782], les

---

[1777] Ch. Guittard, « Calendrier romain des origines », p. 214-216.
[1778] E. Liénard, « Calendrier de Romulus », p. 469-482.
[1779] *Mensis* signifie bien, selon A. Ernout et A. Meillet (*Dictionnaire étymologique*, p. 398), « lune » et « mois » en indo-européen. Le double *signifié* laisse clairement entendre que le premier calendrier associait les deux. Cf. B. Liou-Gille, *Lecture religieuse*, p. 151-154.
[1780] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, p. 35.
[1781] J. Rüpke, *Kalender*, p. 192-202.
[1782] A. Grandazzi, *Fondation de Rome*, p. 337.

calendriers tels que les *Fasti* d'Antium sont l'un des moyens de mieux connaître la Cité archaïque. En effet, le calendrier religieux conserve des traces des systèmes de calculs antérieurs qu'il est possible de déceler.

Pour notre part, l'hypothèse de Ch. Guitard[1783] semble la plus convaincante en ce qu'elle s'appuie sur le témoignage du juriste M. Junius Gracchanus. Contemporain et ami des Gracques[1784], il fut l'auteur d'un *De Potestatibus*[1785] dans lequel il donnait systématiquement un cadre chronologique à l'histoire des institutions en partant de l'expulsion des rois. Il est cité par Varron[1786], Pline[1787], Aulu-Gelle[1788], Macrobe[1789] ainsi que par les principaux juristes tels que Ulpien[1790], Pomponius[1791] et, bien sûr, Jean le Lydien[1792]. Sa connaissance de la magistrature semble suffisamment précise pour constituer une source d'autorité mais ses sympathies pour C. Gracchus lui valurent le qualificatif de « demi savant » par le satiriste Lucilius, ami de Scipion Émilien. De telles allégations n'empêchèrent pas Cicéron[1793] de rendre hommage à sa grande compétence à la fin du troisième livre du *De Legibus* en rappelant qu'il fut également lié à Titus Pomponius, le père d'Atticus. L'histoire du droit qu'écrivit Junius Gracchanus semble donc engagée mais en retrait de la vulgate sur les origines des institutions de Rome ce qui le rend, nous semble-t-il, plus fiable. En outre, il

---

[1783] Ch. Guittard, « Calendrier romain des origines », p. 213.
[1784] Plin., *H.N.*, XXIII, 2.
[1785] Ulp., *Dig.*, I, 13, 1.
[1786] Varr., *L.L.*, V, 42 ; 48 ; 55 ; VI, 33 ; 95.
[1787] Plin., *H.N.*, XXIII, 2 ; XXXIII, 9.
[1788] Gell., *N.A.*, XIV, 8, 1-2. Aulu-Gelle le mentionne au sujet d'un intéressant débat qui oppose Gracchanus à Varron. D'après Junius Gracchanus, le *praefectus urbi* qui était nommé durant les Féries Latines ne disposait pas du droit de convoquer le Sénat parce qu'il n'était pas lui-même sénateur et qu'étant donné le jeune âge des *praefecti* (Suet., *Ner.*, VII, 2), il n'était pas non plus éligible au Sénat. Varron dans ses *Espistolicarum Quaestionum* et Ateius Capito dans le neuvième livre de ses *Coniectaneorum* s'oppose à cette vue en se fondant sur la *Lex Atinia de Tribunis plebis* de qui autorisait les tribuns de la plèbe à convoquer le Sénat et à y siéger une fois sortis de charge. La *lex* serait datable de 149 av. J.-C. d'après T. R. S. Broughton (*Magistrates*, I, p. 458-459) ou de 131 av. J.-C. selon R. Vishnia (« *Lex Atinia de tribunis plebis in senatum legendis* », p. 163-176).
[1789] Macr., *Sat.*, I, 13.
[1790] Ulp., *Dig.*, I, 13, 1. Ulpien évoque le septieme livre du *De Potestatibus* au tout début de son développement sur la questure ce qui laisse entendre que cet ouvrage sur lequel on sait fort peu de choses était composé d'au moins sept livres.
[1791] Pomp., *Dig.*, I, 2, 2. Au sujet de la questure, on suppose fortement que la source principale de Pomponius était l'œuvre de Junius Gracchanus.
[1792] Lyd., *Mag.*, I, 24, 2.
[1793] Cic., *Leg.*, III, 20, 49 : *Nam pluribus uerbis scripsit ad patrem tuum M. Iunius sodalist, perite meo quidem iudicio et diligenter.*

semble être suffisamment compétent pour être cité au même titre que Fulvius Nobilior même si Varron[1794] les contredit tous deux au sujet de l'étymologie d'*Aprilis*.

L'hétérodoxe Junius Gracchanus[1795] considérait donc que le calendrier de douze mois aurait été introduit par un Tarquin. D'après le texte de Censorinus, on ignore s'il s'agit de Tarquin l'Ancien ou de Tarquin le Superbe :

> *Postea siue a Numa, ut ait Fulvius, siue, ut Junius, a Tarquinio XII facti sunt menses et dies CCCLV, quamuis luna XII suis mensibus CCCLIIII dies uidebatur explere. Sed ut dies unus abundaret, aut per inprudentiam accidit, aut, quod magis credo, ea superstitione, qua inpar numerus plenus et magis faustus habebatur.*[1796]

D'après Ch. Guitard[1797], il est clair que cette réforme date de la période étrusque mais la mention de Tarquin laisse subsister une confusion entre les deux rois. Toutefois, l'interprétation du texte de Censorinus qui fait sans doute référence aux Livres de Junius Gracchanus sur les magistratures pourrait suggérer peut-être qu'il s'agissait plutôt de Tarquin le Superbe puisque ses travaux partaient de la date de l'expulsion des rois. De plus, songeons qu'une réforme calendaire majeure eut lieu à Athènes vers la fin du VIe siècle av. J.-C.[1798] Cependant, aucune des deux éventualités ne nous semble à exclure. Il ne s'agit là que d'une simple hypothèse qui ne peut être émise que sous de grandes réserves puisque nous ne disposons pas d'autre élément. Il demeure que ce fut durant la période étrusque que se modifia, nous semble-t-il, le calendrier.

Une telle réforme paraît tout-à-fait concevable si elle est replacée dans le contexte de la réforme théologique du panthéon au VIe siècle. Cette phase intermédiaire aurait succédé à l'année dite romuléenne dont les mois se comptaient facilement sur les dix doigts de la main d'autant plus aisément dans une société dominée par l'oral. En cela, le comput digital pourrait en être l'héritage et la représentation statuaire de Janus constitue un résidu symbolique de cette pratique : le dieu roi mythique était servi dans ses fonctions calendaires par le roi puis par le *rex sacrorum*.

[1794] Varr., *L.L.*, VI, 33.
[1795] Cens., *Die Natal.*, XX, 3.
[1796] Cens., *Die Natal.*, XX, 4.
[1797] Ch. Guittard, « Calendrier romain des origines », p. 213-215.
[1798] P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, *Clisthène*, p. 22-24 ; J.-P. Vernant, « Espace et organisation politique », p. 576-595.

La tradition rapporte, à ce titre, que le mythique Numa Pompilius aurait érigé une statue au dieu *Ianus Geminus* dont les doigts indiquaient le nombre de jours dans l'année. Dans un passage de l'*Histoire Naturelle* consacré à la statuaire, Pline nous en fournit une description :

> *Fuisse autem statuariam artem familiarem italiae quoque et ueteram, indicant, Hercules ab Evandro sacratus, ut produnt, in foro boario, qui triumphalis uocatur, atque per triumphos uestitur habitu triumphali. Praetera Ianus Geminus a Numa rege dicatos, qui pacis bellique argumento colitur, digitis ita figuratis, ut* ***trecentorum sexaginta*** *quinque dierum nota per significationem anni, temporis esse deum indicant.*[1799]

Nous retrouvons également une évocation de la statue de Janus dans les *Saturnales* de Macrobe :

> *Inde et simulacrum eius plerumque fingitur manu* ***dextera*** *trecentorum et* ***sinistra*** *sexaginta et quinque numerum tenens, ad demonstrandam anni dimensionem, quae praecipua est solis potestas.*[1800]

On retrouve ainsi deux indications de nombre de jours différents à l'année numaïque : trois cent cinquante cinq, d'une part, et trois cent soixante cinq, d'autre part. Les manuscrits du texte de Pline ne permettent guère de trancher entre les deux nombres[1801]. Ch. Guittard estime que les deux éventualités sont soutenables d'autant que Macrobe évoque, dans ce passage, le chiffre de trois cent soixante cinq jours contrairement à ce que rapportent les textes les plus anciens comme celui d'Ovide. Pourtant l'auteur des *Saturnales*, rapporte plus loin ceci :

> *Sed secutus Numa, quantum sub caelo rudi et saeculo adhuc impolito, solo ingenio magistro, comprehendere potuit, uel quia Graecorum observatione forsan instructus est,* ***quinquaginta*** *dies addidit, ut in* ***trecentos quinquaginta quattuor*** *dies, quibus duodecim lunae cursus confici credidit, annus extenderetur.*[1802]

[1799] Plin., *N.H.*, XXXIV, 33 : « Que l'art de la statuaire ait été anciennement familier à l'Italie, c'est ce que montre l'Hercule consacré, dit-on, par Évandre dans le Forum aux Bœufs ; on le nomme l'Hercule triomphal, et dans les triomphes il est revêtu d'un costume de triomphateur. On en a encore la preuve dans le Janus double, dédié par le roi Numa ; on l'honore comme présidant à la paix et à la guerre, et les doigts en sont figurés de manière qu'indiquant trois cent soixante-cinq jours, ou, en d'autres termes, l'année, ils le font reconnaître pour le dieu de l'âge et du temps » [Trad. H. Le Bonniec].

[1800] Macr., *Sat.*, I, 9, 10 : « Pour cette raison, la statue de Janus le montre généralement tenant de la main droite le nombre 300 et dans la main gauche le nombre 65 pour exprimer la longueur de l'année, qui est la première fonction du soleil » [Trad. Ch. Guittard].

[1801] Au sujet du manuscrit de Pline (*N.H.*, XXXIV, 33), Th. Mommsen (*Römische Chronologie*, p. 33, note 1), lisait : *trecentorum sexaginta* tandis que, quelques décennies plus tôt, L. Ideler (*Chronologie*, II, p. 34) pouvait lire : *trecentorum quinquaginta quinque*. Pour Ch. Guittard (« Calendrier romain des origines », p. 211), les deux lectures sont possibles.

[1802] Macr., *Sat.*, I, 13, 1 : « Mais Numa, qui succéda à Romulus, homme aussi éclairé qu'on pouvait l'être sous des cieux peu propices et en un siècle encore peu évolué, sans autre guide que son intelligence, à moins que par hasard il n'ait été instruit de la pratique des Grecs, Numa, donc, ajouta cinquante jours à l'année pour la porter à trois cent cinquante-quatre jours, période égale, selon lui, à douze lunaisons » [Trad. Ch. Guittard].

La source de Macrobe semble avoir différé entre le chapitre consacré à Janus et celui décrivant la réforme calendaire de Numa. Dans la description de la statue, il se pourrait qu'il ait suivi la description donnée par Pline et, dans ce cas, on devrait bien devoir lire dans le manuscrit du *Livre XXXIV* de l'*Histoire Naturelle* le même chiffre que dans les *Saturnales*[1803]. La statue de Janus indiquait probablement, à l'époque de Pline, le nombre de jours du comput julien[1804] établi sur une observation des cycles du soleil et non plus celui de l'année numaïque fondée sur une base lunaire. L'attribution de la statue à Numa que décrit Pline est, de toute évidence, parfaitement improbable. Cependant, dans l'ensemble mythique relatif à la fondation du calendrier, il existe une nette association entre Numa, le dieu Janus et le calendrier reposant sur les observations du cycle lunaire. L'année se terminant en décembre est incompatible avec le calendrier lunaire de douze mois et l'existence du mois de janvier lié au culte de Janus. Cependant, les fêtes et rituels de fin d'année semblent bien avoir été doublés en décembre et en février. Un passage du *Traité des Lois* de Cicéron ne nous a pas paru, sur ce point, suffisamment cité :

> *… Doctum hominem sane, cuius fuit Accius perfamiliaris – sed mensem credo extremum anni, ut ueteres Februarium, sic hic Decembrem sequebatur. Hostia autem pietatis esse adiunctum putabat.*[1805]

On suppose ici qu'il est question de Decimus Junius Brutus Callaicus, consul en 138[1806], qui triompha à maintes reprises des Lusitaniens. Le tragédien L. Accius fut de ses amis et lui dédia la pièce *Brutus* en hommage au fondateur de la République, son légendaire aïeul. Cicéron rapporte que Decimus Brutus considérait le mois de décembre comme le dernier mois de l'année en lieu et place de février. Il est ici question, nous semble t-il, d'une pratique religieuse plus ancienne que le calendrier de février. La réforme du calendrier par Fulvius Nobilior en 153 av. J.-C. ne concernait que les magistratures et non pas le temps religieux. L'existence des *Saturnalia*[1807] semble constituer une trace d'une fort ancienne célébration marquant la fin des calendriers. C'était cette pratique qu'observait l'aïeul du tyrannicide qui

---

[1803] Macr., *Sat.*, I, 9, 10.

[1804] Trois cent soixante cinq jours auxquels s'additionne un jour pour les années bissextiles (Macr., *Sat.*, I, 14, 1-3).

[1805] Cic., *Leg.*, II, 54 : « <Suivant l'opinion de Décimus Brutus> savant dont Accius était le grand ami, mais il s'attachait, je pense, au dernier mois de l'année, et, comme les anciens observaient Février, lui, il observait Décembre. Il estimait que le sacrifice d'une grande victime était une adjonction due à la piété » [Trad. G. de Plinval].

[1806] Cic., *Brut.*, LXXXV ; *Leg.*, III, 20 ; Liv., *Per.*, LV.

témoignait, sans doute, d'un calendrier religieux plus ancien encore que le calendrier de douze mois et plus durablement inscrit dans la mémoire collective des Romains.

Une seule chose paraît certaine : soit l'année de dix mois n'a jamais existé, soit elle ne serait simplement pas contemporaine de la structure du calendrier lunaire de Janus / Numa car, si l'on suivait la tradition, on verrait mal comment un règne, mythique qui plus est, comme celui de Romulus eût pu imprégner la religion romaine en plaçant une célébration comme celle des Saturnales qui se pratiqua, on le sait, durant plus de dix siècles.

Il est certes paradoxal, *in fine*, que le calendrier dit romuléen puisse s'apparenter plutôt à une construction inspirée dès le VIIIe siècle par l'Étrurie et qu'un calendrier dit numaïque fut introduit par un Tarquin. Ce dernier aurait consacré, à la place de Numa Pompilius, un mois à Janus et un autre à *Februus*. Cependant, l'attribution du calendrier de douze mois aux Étrusques ne pose qu'un faux problème.

D'une part, il n'était pas nécessaire que Janus, ancien dieu principal, disposât d'un mois consacré. Songeons, après tout, que Jupiter ne disposait pas non plus d'un mois attitré dans le Panthéon de la Rome Républicaine. L'instauration du nouveau calendrier accompagnait la nécessaire restructuration du panthéon de Rome. Pour ne pas offenser les dieux et briser la *pax deorum*, on peut supposer qu'alors Tarquin attribua une place d'honneur au dieu *bifrons* en lui consacrant le mois de janvier. Le récit mythique de Numa concernant une telle réorganisation se référerait alors, soit à Tarquin Priscus soit, mieux encore, à Tarquin le Superbe. La tradition annalistique à partir de Fabius Pictor ne pouvait en aucun cas attribuer une telle réorganisation à des rois aussi opposés à l'idéologie républicaine et dont la mémoire était honnie.

D'autre part, les noms mêmes de *Ianus* et de *Februus* semblent, à en croire Varron, d'origine sabine de même que le fondateur du calendrier. L'étymologie donnée par Jean le Lydien[1808] renvoie au contraire au terme étrusque **fcber* qui serait à l'origine de *Februus*[1809]. Varron poursuivait cette *damnatio memoriae* institutionnelle et religieuse tandis que Jean le Lydien est, *a contrario*, porté par une partialité en faveur des origines étrusques des institutions religieuses de Rome. En raison des nombreux éléments favorables à l'influence étrusque, nous serions tentés d'accorder un plus grand crédit au juriste byzantin.

[1807] Cf. *infra* chap. V, D.
[1808] Lyd., *Mens.*, IV, 20-25.
[1809] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, p. 222-223.

Quel que fut le tout premier calendrier dont Rome se dotât, il semble évident qu'une mesure du temps ait été effectuée même de manière somme toute rudimentaire. En outre, il paraîtrait encore plus invraisemblable que le calendrier luni-solaire de douze mois ait été introduit dès la fondation – ou l'agglomération – de la Ville. Pour J. Rüpke[1810], rien ne permet toutefois de considérer l'existence de ce système archaïque et les annalistes semblaient, sur ce point, bien divisés comme en témoigne Censorinus, dans le chapitre XXII du *De Die Natalis* :

> *Annum vertentem Romae Licinius quidem Macer et postea Fenestella statim ab initio duodecim mensum fuisse scripserunt ; sed magis Junio Gracchano et Fulvio et Varroni sed et Suetonio aliisque credendum, qui decem mensum putarunt fuisse, ut tunc Albanis erat, unde orti Romani.*[1811]

Pour Licinius Macer et Fenestella, l'année aurait été de douze mois dès la fondation de l'*Vrbs*. Sans doute s'agit-il de ce passage sur lequel se fonde P. Brind'amour et après lui J. Rüpke. En revanche, selon l'autre tradition représentée par Junius Gracchanus, Fulvius Nobilior, Varron, Suétone et Macrobe l'année de dix mois aurait été la première construction calendaire. Censorinus lui-même se rallie à cette dernière opinion en se fondant sur l'année de dix mois que l'on retrouvait à Albe et sur les différentes constructions calendaires dont se dotaient les cités archaïques. Il demeure que l'« empirisme chronologique »[1812] romain en matière calendaire ne serait pas une spécificité introduite par le présumé fondateur. En effet, l'astrologue et grammairien du IIIe siècle ap. J.-C.[1813] indique que, dans l'Italie primitive, les mois correspondant aux cycles lunaires étaient de longueur variable comme, par exemple, à Albe où l'on comptait trente-six jours en mars et seize jours en septembre. En revanche, deux éléments sont clairement admis. D'une part, la durée totale de l'année primordiale ne pouvait pas être de trois-cent quatre jours[1814]. D'autre part, le nombre de mois fixé à dix ne semble pas convenir, selon Ch. Guittard, à un comput lunaire bien que la division du mois en Kalendes, nones et ides suggère fortement que les Romains ont « étroitement observé et suivi les phases

---

[1810] J. Rüpke, *Kalender*, p. 192-195.
[1811] Cens., *Die Natal.*, XX.
[1812] Ch. Guittard, « Calendrier romain des origines », p. 208.
[1813] Cens., *Die Nat.*, XXII, 5-6 : *Luna autem singulos suos menses conficit diebus undetriginta circiter et dimidiato, sed et hos inter se dispares : alias longiores, alias breuiores. At ciuitatium menses vel magis numero dierum inter se discrepant, sed dies ubique habent totos. Apud Albanos Martius est sex et triginta, Maius viginti duum, Sextilis duodeuiginti, September sedecim ; Tusculanorum Quintilis dies habet XXXVI, October XXXII, idem October apud Aricinos XXXVIIII. Minime uidentur errasse, qui ad lunae cursum menses ciuiles adcommodarunt, ut in Graecia plerique, apud quos alterni menses ad tricenos dies sunt facti.*

de la lune »[1815]. Il suffirait de songer effectivement à la fin du *troisième chant* des *Fastes* d'Ovide :

> *Q.R.C.F.*
> *Tres ubi Luciferos ueniens praemiserit Eos,*
> *Tempora nocturnis aequa diurna feres.*
> *Inde quater pastor saturos ubi clauserit haedos,*
> *Canuerint herbae rore recente quater,*
> ***Ianus** adorandus cumque hoc Concordia mitis*
> *Et Romana Salus araque Pacis erit.*
> *Luna regit mensis : huius quoque tempora mensis*
> *Finit Auentino **Luna** colenda iugo.*[1816]

Dans le même sens, Macrobe[1817] compare les dix mois de l'année romuléenne aux différentes années lunaires des peuples anciens comme l'année de trois mois des Arcadiens ou celle de six mois des Acarnaniens ; peuplades mythiques, dira-t-on, et l'historicité d'un système des dix mois est sujette à bien des cautions[1818].

Néanmoins, si l'on se tourne vers d'autres peuples d'Italie, il est possible de trouver une construction archaïque semblable à la tradition rapportée par Censorinus et les auteurs anciens gagnés à cette origine. Peut-être même la tradition littéraire et les étymologies varroniennes pourraient se voir accréditées par un matériau épigraphique du début du Ve siècle av. J.-C. À l'instar des Romains, c'est peut-être la religion étrusque que l'on devrait interroger.

En 1898, une tuile en terre cuite fut découverte en Campanie dans la nécropole étrusque de Santa Maria Capua Vetere. Elle daterait du début du Ve siècle av. J.-C. M. Cristofani[1819] propose la date varronienne de 471 av. J.-C., année à laquelle la ville étrusque fut refondée. Caton, cité par Velleius Paterculus[1820], est le seul à donner cette date qui semble à J. Heurgon[1821] bien trop basse. D'autres auteurs, que Velleius ne nomme pas, font remonter la date de fondation de la cité à l'an 800 av. J.-C. La date de 471 av. J.-C. ne correspondrait pas à

[1814] Ch. Guittard, « Calendrier romain des origines », p. 209-210.
[1815] Ch. Guittard, « Calendrier romain des origines », p. 212-213.
[1816] Ovid., *Fast.*, III, 875-884 : « *Q(uando) R(ex) C(omitatuit) F(as).* Quand Lucifer se sera fait précéder à trois reprises par l'étoile du matin, la durée des jours sera égale à la durée des nuits. Quand pour la quatrième fois, le berger aura enfermé ses chevreaux après le pacage et que, pour la quatrième fois, l'herbe aura blanchi sous la rosée nouvelle, il faudra vénérer Janus et avec lui la douce concorde, de même que le Salut de Rome et l'autel de la paix. La lune gouverne les mois : la durée de ce mois aussi s'achève par le culte de la lune au sommet de l'Aventin » [Trad. R. Schilling].
[1817] Macr., *Sat.*, I, 12, 1-2.
[1818] P. Brind'amour, *Calendrier*, p. 225. Notons toutefois que P. Brind'amour ne donne aucune preuve de sa réfutation catégorique de la tradition.
[1819] M. Cristofani, *Tabula Capuana*, p. 101-105
[1820] Vell., I, 7.

une fondation possible puisque l'essor des Étrusques semble s'affaiblir au début du Ve siècle. La conquête de la Campanie et d'une cité qui rivalisait avec la cité chalcidienne de Cumes n'aurait pas pu se faire après le VIe siècle, période durant laquelle les Étrusques semblaient au faîte de leur puissance. C'est, en effet, vers 509 av. J.-C., date traditionnelle, que les Tarquins furent expulsés de Rome et, quatre ans plus tard, qu'Aristodème triompha du fils de Porsenna, *Lar* de Clusium, à la bataille d'Aricie. Par ailleurs, Denys d'Halicarnasse[1822], qui se sert peut-être des écrits de l'historien de Cumes, rejoint Hypérochos[1823] qui évoque, quant à lui, un assaut des Étrusques que les Cumains eurent grand peine à repousser en 524 av. J.-C. : c'est cette date qui gagne l'adhésion de J. Heurgon. M. Pallottino[1824], quant à lui, rejette également la date traditionnelle de 800 av. J.-C. Il pense que la date de la fondation de Capoue serait à placer après la chute de la tyrannie d'Aristodème de Cumes et la défaite navale étrusque de 474 av. J.-C. face aux Syracusains dans les eaux de Cumes. Cependant, la date ancienne proposée par Caton, qui s'intéressait à l'histoire des Étrusques[1825], pourrait être corroborée par l'archéologie.

W. Johannowsky[1826] fait état des découvertes archéologiques mises au jour sur le site campanien. Il n'y eut vraisemblablement aucune discontinuité concernant l'occupation du site de Capoue entre le VIIIe et le milieu du Ve siècle av. J.-C. De plus, ces découvertes dont fait état W. Johannowsky[1827] tendent à accréditer les datations données par Thucydide, concernant les établissements des *apoikiai*[1828] de Sicile comme Syracuse[1829], en 733 av. J.-C.[1830] Enfin, pour F.-H. Massa-Pairault[1831], les éléments archéologiques attestent du développement de la cité de Capoue à partir du VIIIe siècle. En outre, ces données suggèrent fortement qu'il existait des liens d'*hospitia* entre la cité étrusque et la colonie chalcidienne de Cumes. La première

---

[1821] J. Heurgon, *Capoue préromaine*, p. 62-65.
[1822] Den. Hal., *Ant. Rom.*, VII, 3.
[1823] J. Heurgon, *Capoue préromaine*, p. 64.
[1824] M. Pallottino, « Data della fondazione di Capua », p. 81-88.
[1825] Serv., *Ad Aen.*, XI, 567.
[1826] W. Johannowsky, « Problemi di classificazione », p. 685-698.
[1827] W. Johannowsky, « Precolonizzazione in Campania », p. 159-185.
[1828] M. Casevitz, *Vocabulaire de la colonisation en grec ancien* ; J. Delamard, « Colonies des Anciens et des Modernes », p. 251-260.
[1829] Thucyd., VI, 3, 2.
[1830] G. Vallet et Fr. Villard, « Dates de fondation de Megara Hyblaea et de Syracuse », p. 289-309.
[1831] F.-H. Massa-Pairault, « La Campanie avant Rome », p. 33-61. Les travaux d'E. Lepore (*Storia e civilta della Campania*) et de L. Cerchiai (*I Campani*) ont permis d'ouvrir la voie à une ethno-histoire et une socio-histoire domaines proches de l'anthropologie qui, confortées par l'archéologie, permettent une analyse renouvelée du territoire campanien.

précéderait la seconde. Les deux cités se seraient partagé l'espace de manière pacifique dans un premier temps. La présence de groupes aristocratiques étrusques (*Ame*) et étrusco-latiaux (*Tataie*) dans la tombe 104 du fonds Artiaco[1832] suggère fortement que des relations diplomatiques amicales tout au moins au début de l'occupation du territoire furent nouées entre les deux cités dès le VIIIe siècle av. J.-C. La fondation de Cumes et son organisation urbaine rompant avec la structure d'*emporion* serait une réponse à l'existence de la cité de Capoue. Ces deux cités développèrent manifestement assez tôt des contacts interethniques avec les Ausones et les peuples italiques et Cumes s'étendit rapidement à partir de son *emporion*[1833]. Les contacts commerciaux et culturels avec Capoue qui préexistait à l'établissement chalcidien permirent à la cité un développement important. L'existence de Capoue dès le VIIIe siècle est désormais clairement confirmée par l'archéologie. Son calendrier de dix mois peut, selon toute vraisemblance, être antérieur à la gravure de la tuile de Capoue de la même façon qu'une loi coloniale romaine préexistait parfois de plusieurs siècles à sa gravure. Il suffit de songer à la *Lex Coloniae Genetiuae* de la cité bétique d'Urso. La loi fut promulguée entre 49 et 43 av. J.-C. et les tables de bronze qui nous sont parvenues datent de l'époque flavienne. Le calendrier de dix mois dit romuléen peut parfaitement avoir fait son apparition dès les débuts du développement de la civilisation étrusque. L'exemple de Capoue l'illustre tout-à-fait. De même qu'il en fut pour le panthéon, le calendrier dit numaïque de douze mois aurait pu être institué au cours d'une réforme inspirée par l'hellénisation de certaines cités étrusques et, par conséquent, de Rome au VIe siècle av. J.-C. Cette hellénisation progressive ne fut assurément pas uniforme et Capoue comme d'autres cités étrusques auraient pu faire figure d'exception. Soulignons encore, à ce titre, que l'Étrurie n'était assurément pas une seule et même nation mais un ensemble de cités comparables, nous semble-t-il, aux cités grecques. Ce ne fut qu'à partir de 434 av. J.-C. que le *concilium Etruriae* apparaît dans les textes[1834] pour désigner le conseil de la dodécapole étrusque. Comme l'écrit J. Heurgon[1835], « ce qui apparaît surtout, dans les phases les plus anciennes de l'histoire des Étrusques, c'est moins l'harmonie des buts poursuivis que la rivalité des ambitions personnelles. Il est plus souvent question de « coalitions temporaires et de ligues partielles ». Denys

[1832] F.-H. Massa-Pairault, « La Campanie avant Rome », p. 38.
[1833] F.H. Massa-Pairault, « La Campanie avant Rome », p. 36.
[1834] Liv., IV, 23, 5.
[1835] J. Heurgon, *Capoue préromaine*, p. 68-69.

d'Halicarnasse[1836], dans le troisième livre des *Antiquités Romaines*, rapporte que Tarquin fit la guerre aux « Tyrrhéniens » de manière soutenue. Lors d'une ambassade envoyée par la dodécapole étrusque, les légats tentèrent de souligner les liens de parenté qui unissaient Tarquin à leurs cités, Tarquinia en particulier[1837]. D. Briquel[1838] rappelle, à ce titre, que Tarquin Priscus n'est pas présenté comme favorable aux cités étrusques qu'il affrontait. Il serait, en outre, erroné de donner « une dimension ethnique à cette prétendue dynastie étrusque ». Point d'unité du monde toscan donc. Une telle définition sous-entendue par l'annalistique n'a pas plus de réalité historique que le départ des Étrusques de Rome en 509 av. J.-C.[1839]

À plus d'un titre, il est tout-à-fait concevable, qu'en dépit d'un fond culturel commun, il existait en Étrurie une diversité d'organisations politiques, de développements économiques, de relations diplomatiques et, évidemment, de panthéons et de calendriers. Songeons, à titre de comparaison, aux cités grecques qui disposaient de calendriers distincts. Jupiter désigné en étrusque sous le nom de *Tin(as)* / *Tinia* apparut justement dans l'iconographie toscane en même temps qu'à Rome[1840]. Le Jupiter étrusque se confondait avec d'autres divinités comme Vétis. Le dieu destiné à régner sur le Capitole n'était pas alors au sommet des panthéons de toutes les cités d'Étrurie. À Clusium et à Capoue, le dieu Voltumna, dont le sanctuaire principal se trouvait à Volsinies, était l'homologue du dieu romain Volturnus qui disposait à Rome de son *flamen* et de sa fête[1841]. Varron[1842] qualifie ce dieu de *deus Etruriae princeps.* Son culte célébré le 27 août, était associé à la vie fluviale comme celui de Portunus – lié à Janus – l'était aux ports. Volturnus appartenait au plus ancien fond théologique de Rome et, par conséquent, à son ancien calendrier religieux de dix mois[1843].

La *Tabula Capuana*, par sa structure, laisse supposer une division semblable à l'année dite romuléenne dans le calendrier étrusque de Capoue lequel aurait également été divisé en

---

[1836] Den. Hal., *Ant. Rom.*, III, 18, 1-7.
[1837] Den. Hal., *Ant. Rom.*, III, 18, 8.
[1838] D. Briquel, « Rome comme ville étrusque », p. 77.
[1839] P.-Ch. Ranouil (*Patriciat*, p. 183-189) relève notamment la présence de plusieurs gentilices étrusques attestés par la prosopographie bien après la date traditionnelle de la naissance de la *Libera Res Publica*. Les Tarquinii étaient présents à Rome jusqu'en 458 av. J.-C. De même, la présence des Larcii est attestéé jusqu'en 482 av. J.-C. Les Lucretii figurent encore dans les *Fasti* jusqu'en 381 av. J.-C. (*Patriciat*, p. 184).
[1840] D. Briquel, « La religion étrusque » *dans* Y. Lehmann, *Religion*, p. 11-12.
[1841] Varr., *L.L.*, VI, 21 ; VII, 45 ; Fest., p. 519 L.
[1842] Varr., *L.L.*, V, 46.
[1843] J. Bayet, *Religion*, p. 93-94.

dix mois, eux-mêmes divisés en quatre *sezioni*[1844]. À chacun des dix mois correspondait un ensemble de rites et de consécrations[1845]. Il revient à l'étruscologue M. Pallotino[1846] de reconnaître, le premier, une division de l'inscription en dix sections contenant chacune des indications rituelles et sacrificielles en l'honneur de différentes divinités du panthéon étrusque. L'écriture en boustrophédon n'est d'ailleurs pas sans rappeler le *Lapis Niger*. À la suite de M. Pallotino, K. Olzscha[1847] analyse le contenu des séquences correspondant à une division des mois dont l'année débutait en mars. La première partie de la *Tabula* étant entamée, le nom du premier mois n'est pas indiqué. Le calendrier figurant sur les bandelettes de la Momie de Zagreb donne toutefois le nom de **velxitna*. Le second mois d'*Apirase-Aprilis* correspondrait fort probablement au mois romain d'*Aprilis* et apparaît également sur le *Liber Linteus*. Le nom de ce mois dédié, selon Varron[1848], à Vénus dériverait de l'étrusque *apru*[1849]. Macrobe[1850] s'attarde d'ailleurs sur une explication étymologique évoquant *aperiantur*, *aperire*, *Aperilis* que l'on peut sans peine mettre en lien avec le mois d'*Aperise* attesté chez les Étrusques. E. Benveniste[1851] défend cette étymologie et lui ôte toute origine indo-européenne. Il correspondrait à la forme étrusque **apru* formant un équivalent à la forme grecque Ἀφρώ qui donne le nom de la déesse Ἀφροδίτα. Ce nom de mois est présent dans le calendrier de la cité thessalienne de Meliteia sous la forme Ἄφριος qui se trouve placé en tant que cinquième mois d'un calendrier, précisons-le, de dix mois[1852]. Le système d'un calendrier de dix mois semble donc loin d'être exclu. Le mois Ἄφριος du calendrier de Meliteia se trouvait alors temporellement situé à la même époque de la saison marquant la fin de l'hiver et le début du printemps. À Capoue, ce mois était dédié à *Letham*, divinité d'importance puisque nombre de rites lui étaient consacrés mais il demeure que l'on en sait, hélas, bien peu de choses[1853] sinon qu'elle est mentionnée cinq fois sur le foie de Plaisance et que six cérémonies lui sont consacrées dans le rituel étrusque de Capoue. La tuile de Capoue, selon K. Olzscha,

---

[1844] M. Cristofani, *Tabula Capuana*, p. 60-61.
[1845] M. Pallotino, « Iscrizione di Capoua », p. 159-196.
[1846] M. Pallotino, « Iscrizione di Capoua », p. 159-196.
[1847] K. Olzscha, « Etruskichen Inschrift von Capoua », p. 71-93.
[1848] Varr., *L.L.*, VI, 33.
[1849] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, p. 40.
[1850] Macr., *Sat.*, I, 12, 14.
[1851] E. Benveniste, « Trois étymologies latines », p. 68-85.
[1852] A. E. Samuel, *Greek and Roman Chronology*, p. 81-82. Le même nom désigne le sixième mois du calendrier de Skotussa (p. 86) et le huitième dans le calendrier thessalien (p. 83)
[1853] J.-R. Jannot, *Devins, dieux et démons*, p. 170.

correspondrait bien à un calendrier de dix mois dont chacun était divisé en quatre sections. Cette structure n'est d'ailleurs pas sans rappeler celle mise en lumière par J. Rüpke[1854] suivant laquelle le mois du calendrier romain n'était pas divisé initialement en trois parties, comme on le pense communément, mais en quatre : kalendes, nones, ides et *nundinae*. Le *Tubilustrium* du vingt-et-un / vingt-trois de chaque mois correspondait au *nundinum* suivant les ides et constituerait un rite régulier, lié à la *luna decrescens*, tombé en désuétude à la fin de la République. D'ordinaire, on interprétait ce rite romain comme ayant une signification guerrière[1855]. Cependant, les témoignages de Tite-Live[1856] et surtout de Tacite[1857] suggèrent plutôt qu'il s'agissait d'un rite destiné à réinvestir de vigueur la lune et la faire ainsi apparaître à nouveau pour initier un nouveau mois. La place de ce rite fixé aux nundines et suivant les ides permettait de marquer le temps lunaire. Ce jour aurait été, de la sorte, symétrique aux nones par rapport aux ides. La pratique de cette division en rapport avec les lunaisons serait tombée en désuétude au fur et à mesure que les Romains s'adaptaient au rythme solaire à partir du Ve siècle av. J.-C. Des traces du *Tubilustrium* furent néanmoins conservées aux mois de mars et de mai en raison de l'importance religieuse de ces célébrations en l'honneur de Mars et de Vulcain. La division du mois en quatre parties à l'époque romaine archaïque, suivant ce schéma proposé par J. Rüpke, correspondrait à celle relevée sur la *Tabula capuana*. On peut penser que le découpage du mois en trois étapes se serait répandu à partir de l'adaptation aux décades du mois grec sans doute dès le VIe siècle av. J.-C. et non pas à l'époque de Numa comme le rapporte la tradition annalistique.

Il semble donc clair, à partir de l'étude de la *Tabula Capuana*, qu'un calendrier de dix mois est tout-à-fait concevable pour Rome dont les noms de mois présentent des étymologies étrusques et non indo-européennes[1858]. L'existence d'un calendrier religieux archaïque de dix mois ne serait donc pas à exclure. On ne peut d'ailleurs s'empêcher de songer à l'organisation du calendrier athénien qui comprenait jusqu'à l'époque d'Aristote[1859] un calendrier religieux de dix mois correspondant au nombre de prytanies instituées lors de la réforme de Clisthène presque contemporaine de la chute de Tarquin le Superbe.

[1854] J. Rüpke, *Kalender*, p. 582-585.
[1855] G. Dumézil, *Religion*, p. 216.
[1856] Liv., XXVI, 5, 9.
[1857] Tac., *Ann.*, I, 28, 1-2
[1858] E. Benveniste, « Trois étymologies latines », p. 68-85 ; H. M., Hoenigswald, « Etruscan and Latin Months-Names », p. 199-206.

De plus, les quatre premiers mois du calendrier étrusque de Capoue sont liés à des noms de divinités dont trois sur quatre s'apparentent clairement aux quatre dieux des premiers mois du calendrier romain primitif : le mois correspondant à Mars, *Aprilis* dédié à *Letham*, *Maius* dédié à *Laran*, et le mois de Junon[1860]. J. Bayet[1861] envisage la possibilité que l'adoption du système luni-solaire par les Romains des premiers siècles aurait pu être le fait d'un contact plus important qu'on ne le pense entre le peuplement latino-sabin et la civilisation étrusque. En ce cas, il paraîtrait bien concevable que les deux calendriers de dix mois, s'ils peuvent être attestés plus fermement, fussent contemporains et prirent à une époque inconnue la forme du calendrier dit numaïque. Quelle que fut la forme prise par le calendrier primitif du VIIIe siècle av. J.-C., force est d'admettre qu'un système de mesure du temps est indispensable à toute société comme le montre l'histoire comparée. A. K. Michels[1862] rappelle fort justement que l'établissement d'un calendrier fondé sur l'observation des constellations permettait de diviser sans peine l'année en saisons et en mois. Cette invention ne nécessitait aucunement de savantes connaissances en astronomie ou en mathématiques ; seules suffisaient une observation et une rudimentaire arithmétique. Il demeure, en outre, qu'un calendrier lunaire a bien été utilisé à Rome à une très haute époque. De plus, l'hypothèse d'un calendrier de dix mois nous semble, *a priori*, plus concevable qu'un calendrier de douze mois dès le VIIIe siècle av. J.-C.

En somme, d'après les étymologies des quatre premiers noms de mois, l'origine étrusque de Janus-Culsans et l'influence de la divination étrusque, il est envisageable que l'origine du calendrier religieux dit romuléen serait à rattacher à une première construction inspirée de l'Étrurie au VIIIe siècle av. J.-C. L'introduction d'un calendrier de douze mois, comme le pense Ch. Guittard, aurait sans doute été le fait des rois étrusques qui paraissent plus hellénisés que ceux qui les précédèrent et enseignèrent aux Romains à structurer leur calendrier religieux selon un comput qui se répandait déjà en Grande Grèce. Dès le VIe siècle av. J.-C., une influence grecque put dès lors se faire sentir, non seulement en matière théologique, mais également en matière calendaire. Le fait ne serait pas surprenant si l'on tient

---

[1859] Arist., *Const. Ath.*, XLIII, 2.
[1860] M. Cristofani, *Tabula Capuana*, p. 71-72.
[1861] J. Bayet, *Religion*, p. 89.
[1862] A. K. Michels, *Calendar*, p. 9-11.

compte du lien structurel entre le calendrier et les célébrations divines. On sépare sans doute de manière trop arbitraire la période dite latino-sabine de la période dite étrusque. En réalité, les influences furent plus importantes et les ruptures plus nuancées. Ce serait donc à ce moment même où la monarchie étrusque des Tarquins affirmait son autorité sur Rome en modifiant considérablement son panthéon et en édifiant la Triade Capitoline que dut apparaître le *Regifugium* et par conséquent l'*interregnum* sacral. Les deux rites étaient structurellement liés par leur durée et leur symbolique.

Hormis la *Tabula Capuana* qui atteste de l'existence possible d'un calendrier de dix mois, l'absence de sources écrites ou épigraphiques – les *Fasti Antiates* sont tout juste antérieurs à la réforme césarienne – confirme au moins la place de l'oralité et de la fonction archaïque du roi. En effet, comme le souligne J. Rüpke[1863], la société romaine jusqu'au Ve siècle était orale et le calendrier lunaire a dû faire l'objet d'une très forte mobilité[1864] régulée par les pontifes des temps républicains. Il s'agissait là d'un cadre suffisamment souple et variable pour permettre d'allonger ou de raccourcir un mois en fonction des contraintes[1865]. La fonction calendaire du roi archaïque et, sous la République, du *rex sacrorum* exprime cette nécessité d'annoncer (*calare*) aux kalendes les nones, les ides ainsi que les fêtes du mois. Un *pontifex* mineur était chargé de guetter la nouvelle lune[1866] et d'en informer le *rex*[1867]. Les fonctions du *rex* et du *pontifex* témoignent même de l'aspect rudimentaire du calendrier attribué à Numa et de la place de l'oralité dans la société romaine archaïque[1868]. L'observation de la nouvelle lune marquant le début de chaque mois était suivie d'un sacrifice célébré justement par le *rex sacrorum* assisté d'un *pontifex*, témoignage, là encore, de la prépondérance symbolique mais non réelle à l'époque républicaine du roi en matière religieuse. Le *rex* était bien, comme Janus, le maître du temps calendaire.

Néanmoins, un élément religieux invite à s'interroger sur la réforme du calendrier à l'époque des Tarquins : la place du mois de février qui s'achève par les *Terminalia*. Du peu que l'on sait de la religion et du calendrier étrusque, il ne semble pas que le dieu Terminus ait

---

[1863] J. Rüpke, « *Fasti* romains », p. 128-130.
[1864] Ch. Guittard, « Calendrier romain des origines », p. 203-219.
[1865] Ch. Guittard, « Calendrier romain des origines », p. 208.
[1866] Macr., *Sat.*, I, 15, 5-6.
[1867] A. Giovannini, « Les livres auguraux », p. 118-122.
[1868] J. Rüpke, « *Fasti* romains », p. 131-134.

fait l'objet d'un culte attesté dans les cités d'Étrurie. L'épisode de la fondation de la Triade Capitoline rapporté par l'annalistique témoigne d'un conflit entre les divinités installées sur le Capitole et le Jupiter des rois étrusques[1869]. Au-delà de ce mythe, on peut supposer que les divinités appartenaient à des structures théologiques distinctes qui s'affrontaient alors. La fête des *Terminalia* constituait la clôture du temps religieux et la symbolique de la mort marque rituellement le mois de *Februus* qui s'achève au vingt-troisième jour. Une période hors du temps calendaire s'ouvrait alors pour une durée de cinq jours : le *Regifugium*. La célébration marque symboliquement et religieusement une vacance du pouvoir souverain sacral pour une durée égale à celle de l'interrègne. Cette correspondance relevée par A. Magdelain[1870] paraît cruciale pour déterminer l'origine historique et la symbolique première du rite de l'*interregnum*.

[1869] G. Dumézil, *Religion*, p. 210-213.
[1870] A. Magdelain, « Cinq jours épagomènes », p. 201-227.

B. *Februus* et les rites d'expiation.

Dans le calendrier préjulien, jusqu'en 153 av. J.-C., l'année religieuse débutait aux kalendes de mars, le premier mois de l'archaïque calendrier lunaire. Le dernier mois de l'année était celui de février qui s'achevait le vingt-troisième jour de ce mois par la fête du très ancien dieu *Terminus*[1871] dont le culte daterait, suivant la tradition, des premiers temps de la religion romaine. Selon G. Dumézil, Terminus ne serait pas une divinité à proprement parler mais une épiclèse de Jupiter de même que *Iuuentas*.

Le culte du dieu des bornes du temps et de l'espace était assez proche sur le plan structurel de la religion animiste comme l'illustre, en premier lieu, la formation de son nom à partir de l'inanimé *termen*[1872]. D'autre part, Ovide l'invoque en tant que *lapis* ou *defossus*. Son rite, qui achevait le temps religieux du calendrier de douze mois, est précisément décrit par l'auteur des *Fastes*. Un autel était dressé ainsi qu'un bûcher auquel les fidèles mettaient le feu. Un sacrifice était alors offert au dieu et le sang de la victime répandu sur la borne commune, une pierre, ultime témoignage de l'origine animiste du culte. Deux victimes sont envisageables selon Ovide : un agneau tiré du sein de sa mère (*caeso agno*) ou bien un cochon de lait (*lactens porca*). La victime sacrifiée semble représenter l'enfance offerte en sacrifice de substitution au dieu. Les *Terminalia*, fête des bornes temporelles et spatiales, marquait la fin de l'année ancienne et l'entrée dans un temps considéré comme mort par les Romains puisqu'en dehors du temps qui compte. Le sacrifice d'une victime représentant l'enfance permettait, probablement, d'expier l'angoisse liée à la fin du temps religieux symbolisant, d'une certaine façon, la mort. Le témoignage d'Ovide contredit, cependant, celui de

[1871] Ovid., *Fast*., II, 639-684. Il s'agit d'un dieu assurément ancien dont le culte se trouvait situé initialement sur le Capitole. D'après la légende, lorsque le roi Tarquin Priscus voulut édifier le temple de Jupiter sur le Capitole l'*aedes* de Terminus ne voulut pas se mouvoir. Les auspices furent fastes pour toutes les chapelles sauf pour celle du dieu des bornes. Cette décision du dieu des auspices fut interprétée comme une prophétie promettant à Rome la stabilité dans ses frontières de Rome et de son empire. C'était là, ce que donnait à voir le récit de Tite-Live (I, 55, 3-4). De la sorte, l'*aedes* fut incorporée au temple de Jupiter et une ouverture fut préservée afin que le dieu ne voie rien au-dessus de lui hormis les étoiles (Ovid., *Fast.*, II, 671-672 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, III, 69 ; 5 ; Serv., *Ad Aen.*, IX, 446).

[1872] Varr., *L.L.*, V, 21

Plutarque[1873] d'après lequel, dans les *Questions Romaines*, aucune victime ne serait sacrifiée au dieu *Terminus*. Or, dans la vie de *Numa*, Plutarque[1874] précise que, de son temps, des victimes vivantes étaient encore offertes au dieu des bornes. Il évoque ensuite l'époque mythique du règne de Numa durant laquelle on n'offrait point de victimes vivantes lors de cette fête. Cependant, la contradiction autour de ces deux mythes n'en est pas véritablement une puisque, selon G. Piccaluga[1875], l'absence de sacrifice à l'époque de Numa symboliserait une période de paix, à l'instar du règne mythique de Janus, détachée de l'époque historique contemporaine de Plutarque. Rien n'exclut donc un sacrifice sanglant expiatoire durant le mois consacré aux morts. Juste après la description des *Feralia*, Varron achève son examen des célébrations de février par les *Terminalia* en évoquant le *Regifugium* et les cinq jours épagomènes :

> *Feralia ab inferis et ferendo, quod ferunt tum epulas ad sepulcrum quibus ius ibi parentare. Terminalia, quod in dies anni extremus constitutus duodecimus enim mensis fuit Februarius et cum intercalantur inferiores quinque dies duodecimo demuntur mense.*[1876]

Dans le calendrier archaïque, les *Terminalia* concluaient les célébrations purificatrices du mois de février. Ovide rapporte qu'il s'agit de l'étymologie même du dernier mois de l'année archaïque :

> ***Februa*** *Romani dixere piamina patres.*
> *Nunc quoque dant uerbo plurima signa fidem.*
> *Pontifices ab rege petunt et flamine* ***lanas***
> *Quis ueterum lingua februa nomen erat.*
> *Quaeque capit lictor domibus purgamina certis,*
> *Torrida cum mica farra, uocantur idem.*
> *Nomen idem ramo qui caesus ab arbore pura*
> *Casta sacerdotum tempora fronde tegit*[1877]

[1873] Plut., *Quaest. Rom.*, XV.

[1874] Plut., *Num.*, XVI.

[1875] G. Piccaluga, *Terminus. I Segni di confine nella religione romana*. L'approche choisie par cette historienne est anthropologique et comparatiste. Si certaines interprétations de G. Piccaluga peuvent sembler excessives, il demeure que nous estimons probantes l'approche comparatiste et l'opposition à la tendance de l'école de G. Wissowa de démythifier la religion romaine. Dans une perspective comparable, nous renverrons également à l'article important de R. Woodward (*Disruption of Time*, p. 83-98).

[1876] Varr., *L.L.*, VI, 13 : « Les *Feralia* dérivent de *inferi* (les morts) et de *ferre* (porter), parce qu'alors portent (*ferunt*) un repas sur le tombeau ceux qui ont le droit d'y célébrer un culte funéraire. On dit *Terminalia*, parce que ce jour a été établi comme le dernier de l'année ; en effet février a commencé par être le douzième mois et quand on intercale le mois supplémentaire, on retranche du douzième mois les cinq jours qui le terminent » [Trad. P. Flobert].

[1877] Ovid., *Fast.*, II, 19-24 : « Nos ancêtres romains ont appelés *februa* les moyens purificatoires. Aujourd'hui encore plusieurs indices confirment le sens de ce mot. Les pontifes demandent au roi (des sacrifices) et au flamine des laines auxquelles la langue des anciens donnait le nom de *februa*. Les ingrédients de purification que le licteur prend dans les demeures prévues à cet effet (l'épeautre

Le terme *februus* appartenait également, selon Varron, à la langue religieuse et il serait d'origine sabine :

> *Rex cum ferias menstruas Nonis Februariis edicit, hunc diem februatum appellat. Februm Sabini purgamentum ; et id in sacris nostris uerbum, nam et Lupercalia februatio, ut in Antiquitatum libris demonstraui.*[1878]

À la forme archaïque *februum*, Varron donne pour synonyme le terme *purgamentum* que l'on traduit par « purification, expiation, sacrifice expiatoire ». Servius[1879] en donne une étymologie tout-à-fait comparable.

En revanche, Nigidius Figulus, cité par Jean le Lydien[1880], le range parmi les divinités étrusques. Le terme dériverait du nom du dieu *Vebri* mentionné d'ailleurs sur une inscription néo-phrygienne[1881]. On trouve, par ailleurs, des mentions de la divinité Febris protégeant de la fièvre[1882] ce qui s'inscrit dans la symbolique de l'angoisse, de la maladie et de la maladie. La question de l'origine de ce nom semble, comme toujours, difficile à résoudre étant donné l'héritage commun des Étrusques et des Latino-Sabins. Le dieu *Februus* mentionné par Varron était parfois assimilé à *Dis Pater* – « le Riche seigneur des morts »[1883]. Il apparaît personnifié au cours de la célébration des Lupercales[1884]. Dieu sabin ou étrusque, *Februus* faisait assurément partie du très ancien fond religieux romain auquel appartenait également Janus. Le nom de la personnification divine de *Februus* ne posséderait pas d'étymologie indo-européenne[1885] de même que plusieurs termes religieux et noms tel que, justement, celui du

---

torréfié et les grains de sel) portent le même nom ; de même le rameau qui retranché d'un arbre pur, ceint de son feuillage les tempes consacrées des prêtres » [Trad. R. Schilling].

[1878] Varr., *L.L.*, VI, 13 : « Quand le roi des sacrifices proclame les fêtes du mois aux Nones de février, il appelle ce jour *februatus*. Les Sabins appellent *februm* une purification ; ce mot existe aussi dans nos rites, car les Lupercales sont actuellement une *februatio* (purification), comme je l'ai mentionné dans mes *Antiquités* » [Trad. P. Flobert].

[1879] Serv., *Ad Aen.*, VIII, 343.

[1880] Lyd., *Mens.*, IV, 20.

[1881] A. H. Sayce, « Neo-phrygian inscriptions », p. 34.

[1882] J. Bayet, *Religion*, p. 80.

[1883] J. Bayet, *Religion*, p. 93.

[1884] Lyd., *Mens.*, IV, 25.

[1885] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, p. 222-223. E. Benveniste (*Vocabulaire*, II, p. 229) ne semble pas cerner d'appartenance possible du terme *februus* aux racines indo-européennes. On peut donc raisonnablement penser qu'il s'agirait d'une racine étrangère au monde indo-européen et donc sabin comme le pensent A. Ernout et A. Meillet rejoignant ainsi l'étymologie de Varron (*L.L.*, VI, 13). Seul le Mythographe du Vatican (III, 3) évoque au sujet de Junon l'épiclèse de *Februa* signifiant la purificatrice. Il fait ainsi de la déesse l'épouse de Pluton devenu lui *Februus*. Jean le Lydien (*Mens.*, IV, 20) rapporte qu'il s'agirait d'une divinité d'origine étrusque.

dieu éponyme *Mărs*[1886]. Le dieu des purifications, à qui l'on donnait volontiers pour parèdre Junon *februa*, était invoqué pour clore l'année en apaisant les morts par des rites expiatoires. La *lana* employée par les licteurs du *rex sacrorum* et / ou du *flamen Dialis* semble également devoir se rattacher à cette symbolique purificatoire[1887].

Plusieurs rites confirment donc cette fonction purificatrice du dernier mois de l'ancien calendrier attribué à Numa[1888]. La fête des *Terminalia*, comme l'a montré A. Magdelain[1889], constitue le dernier jour de l'année[1890] suivi du *Regifugium* ouvrant ainsi cinq jours épagomènes qui correspondent, justement, à la durée de l'interrègne sacral. Le mois de février

---

[1886] A. Ernout, *Philologica*, II, p. 211-213.

[1887] La symbolique de la laine (*lana*) peut renvoyer à l'innocence de l'agneau (*caesus agnus*) sacrifié sur la borne de Terminus. On retrouve aussi la laine comme composante du voile des vestales. Lorsque le poète Ovide (*Fast.*, II, 9-70) fait le récit étiologique de cette institution, il évoque le mythe de Rhéa Silvia. La vestale fut vouée à la chasteté par le roi Amulius de manière à ce qu'il pût conserver la mainmise sur le trône d'*Alba Longua*. Alors que Rhéa Silvia partait laver des objets sacrés au bord d'un ruisseau la vierge s'assoupit. Le dieu Mars la désira et, profitant de son sommeil, la posséda. Une fois le forfait commis, la mère vierge se réveilla et prit pour un songe l'acte amoureux qui ferait naître les Jumeaux fondateurs de Rome. Ovide fait dire à la vierge qui allait être mère : *Ignibus Iliacis aderam, cum lapsa capillis / Decidit ante* ***sacros lanea uitta focos***. Nous renverrons sur ce sujet à l'étude de H. N. Parker, « Vestals Virgins », p. 563-601. Les bandelettes de laines témoignaient de la pureté des vestales et des prêtres qui s'en recouvraient la tête durant leur office. Dans le mythe référent, la laine pourrait manifester la pureté dans la conception d'Ovide de la même façon dans le rite des Lupercales (Cf. note suivante).

[1888] On peut songer, par exemple, au rite des *Lupercalia* (G. Dumézil, *Religion*, p. 352-356 ; M. Corsano, « *Sodalitas* », p. 137-158) relativement marqué, du point de vue symbolique, par l'ambivalence. Plusieurs éléments propres à cette célébration pourraient être analysés par une grille de lecture anthropologique. On pourrait interpréter la cérémonie dans son ensemble comme un rite de transgression. En effet, nombre de tabous sont franchis lors de ce rituel. Le *flamen Dialis* auquel la vue du sang était interdite assistait à un sacrifice de chien (Plut., *Quaest. Rom.*, LXVIII). Cette célébration annuelle constituait une cérémonie de purification rituelle associée autant à la symbolique de la mort qu'à celle de la vie. Cicéron (*Pro Cael.*, XXVI) atteste de l'archaïsme de cette fête de purification qui remonterait à une période « antérieure à la civilisation et aux lois ». Consacrée au dieu Faunus, le rite commémorait la course des jumeaux Romulus et Rémus après avoir occis le roi Amulius. Des chèvres étaient égorgées et leur sang déposé, à l'aide d'un glaive symbolisant le meurtre d'Amulius (Plut., *Rom.*, XXI, 9), sur le front de deux jeunes patriciens issus des *gentes* des *Fabii* et des *Quinctilii*. Puis, à l'aide d'un tissu de laine imbibé de lait – symbole de la maternité – leur front était nettoyé du sang. Les jeunes garçons devaient alors se mettre à rire puis à courir presque nus à travers la ville en frappant les femmes en âge d'être mère avec des lanières tirées des peaux des chèvres sacrifiées afin de les rendre fécondes. Le périskylakisme était fréquent dans les religions grecques et étrusques (J.-Cl. Lacam, « Sacrifice du chien », p. 29-80) et l'on en trouve un autre exemple dans le sacrifice offert à *Mana Geneta* qui présidait aux enfantements (Plut., *Quaest. Rom.*, LII). À travers les symboles, le rite et le mythe des *Lupercalia*, apparait nettement la symbolique de la fécondité, à travers les fustigations des femmes par les Luperques, de la pureté et de l'enfance. La symbolique du rire des jeunes enfants pourrait, nous semble-t-il, être mis en opposition avec le sang de l'animal sacrifié déposé sur leur front. L'usage de la laine utilisé pour « purifier le front » des enfants est également d'ordre symbolique. On le retrouve dans les rites du mois de février par l'usage qu'en font, par exemple, les licteurs du *rex sacrorum* et du *flamen Dialis* (Ovid., *Fast.*, II, 21) pour purifier les maisons qui ont connu un meurtre.

[1889] A. Magdelain, « Cinq jours épagomènes », p. 201-227.

était marqué d'une série de rites expiatoires et sa conclusion, le vingt-troisième jour de février (*a. d. VII Kal. Mar.*), aboutissait à une période inexistante sur le plan religieux : le mois intercalaire appelé, à partir de la réforme décemvirale, *merkedonius*. Sur le plan psychologique, le passage de février à mars témoignait d'un passage symbolique de la mort à la vie. Hérodien[1891] rappelle d'ailleurs que l'année se termine et débute par les auspices de Janus, le plus ancien dieu souverain des Romains. Quel autre dieu que celui du passage aurait pu présider à un tel rite de renouveau propitié par son prêtre attitré : le *rex sacrorum* ? Le sacrifice du *Regifugium* concluant le dernier mois de l'année était investi d'une symbolique révélatrice de l'histoire de l'institution religieuse et du rapport ambivalent à la Royauté sacrée.

[1890] Varr., *L.L.*, VI, 13 ; Serv., *Ad Georg*., I, 43 ; *Dig*., L, 16, 98, 1.
[1891] Herod., I, 49.

C. Le mythe du *Regifugium* et les cinq jours.

Le dernier jour de l'année religieuse, une fois les derniers sacrifices publics et privés offerts à *Terminus*, le *rex sacrorum*, procédait à un rite demeuré fort mystérieux. La célébration des morts s'achevait par un sacrifice sanglant initiant ainsi le *Regifugium.* Escorté de ces prêtres guerriers archaïques qu'étaient les *Salii*, le *rex* devait sacrifier au *Comitium*. Le roi sacré devait alors fuir précipitamment l'*Vrbs* pour une raison religieuse qui a nourri bien des hypothèses :

> *Ἔστι γοῦν τις ἐν ἀγορᾷ θυσία πρὸς τῷ λεγομένῳ Κομιτίῳ πάτριος, ἣν θύνας ὁ βασιλεὺς κατὰ τάχος ἄπεισι φεύγων ἐξ ἀγορᾶς.*[1892]

Pour quelle raison le *rex* fuyait-il le *Comitium* ? Les auteurs anciens[1893] donnent de ce rite une étiologie bien discutable selon Festus[1894]. Le mythe fondateur du rituel rapporté par Ovide, Plutarque[1895] et Ausonius[1896] voulait que le *Regifugium* ait constitué la commémoration de la fuite de Tarquin le Superbe en 509 av. J.-C.[1897] Festus rapporte également l'étiologie :

> *Regifugium sacrum dicebant, quo die rex Tarquinius fugerit e Roma.*[1898]

Ovide[1899], Tite-Live[1900] et Denys d'Halicarnasse[1901] rapportent avec moult détails l'épisode censé marquer le passage de la Royauté étrusque à la République. Le roi Lucius Tarquinius, surnommé Tarquin le Superbe, aurait régné de 535 à 509 av. J.-C. à Rome. Il fut marié à la fille de Servius Tullius qui régna, quant à lui, de 575 à 535 av. J.-C. On admet volontiers l'historicité du dernier roi[1902] sur lequel fut projeté, on le sait, l'*odium regni* de la

---

[1892] Plut., *Quaest. Rom.*, LXIII : « En tout cas, sur la place publique, à la limite de ce que l'on appelle le *Comitium*, le roi procède à un sacrifice ancestral après lequel il quitte la place en s'enfuyant à toute vitesse » [Trad. J. Boulogne].
[1893] Liv., I, 53, 4 ; Val.-Max., VII, 4, 2 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 67-85 ; Eutrop., *Hist.*, I, 8, 1 ; Plut., *Publ.*, I-II.
[1894] Fest., p. 347 L.
[1895] Plut., *Quaest. Rom.*, LXIII.
[1896] Auson., *Eclog.*, XXIII ; *De Fer. Rom.*, 13-14.
[1897] Polyb., III, 22, 1; Cic., *Rep.*, II, 44-46 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 76-5, 1 ; Ovid., *Fast.*, II-849.
[1898] Fest., p. 347 L.
[1899] Ovid., II, 685-852.
[1900] Liv., I, 57-59.
[1901] Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 15.
[1902] P. M. Martin, *Royauté*, I, p. 277.

tradition romaine. L'un des principaux motifs de la révolution de 509 av. J.-C. fut, à en croire la tradition, le viol de Lucrèce. Ovide[1903] replace l'événement le jour même du *Regifugium*, le vingt-quatrième jour de février soit le dernier jour de l'ancien calendrier dit numaïque[1904]. Alors que les armées de Tarquin le Superbe assiégeaient la cité d'Ardée, le jeune prince Sextus Tarquin s'éprit de la jeune Lucrèce épouse de L. Tarquinius Egeri Collatinus. Le fils de l'orgueilleux roi de Rome, emporté par la passion, viola la vertueuse épouse. Envahie par le déshonneur, l'héroïque jeune femme avoua le forfait à son père Sp. Lucretius Tricipitinus et à son jeune époux avant de se donner la mort. L. Iunius Brutus retira le glaive ensanglanté et jura sur le sang de l'infortunée victime de détruire la tyrannie de Tarquin et de bannir définitivement les rois de Rome.

L'élément déclencheur du renversement de la monarchie par Brutus est mythifié à tel point qu'il paraît chez Ovide comme un événement donnant naissance au rite du *Regifugium*. Les Modernes n'accordent pas grand crédit, on le sait, à cette étiologie du rite dont chacun des ingrédients contribue à composer un thème harmonieusement shakespearien. De plus, le rattachement de ce rituel de passage de l'année morte à la nouvelle année semble si étroitement placé dans le calendrier de douze mois qu'il paraît exclu que le *Regifugium* n'ait pas préexisté à la chute de la Royauté.

A. Koptev[1905] rappelle combien ce récit, très souvent analysé sur le plan littéraire[1906], est riche en *topoi* de la légende tyrannique. Des thèmes présents dans ce récit renvoient aux héroïnes de la mythologie grecque. Il suffit de songer en effet à Thisbée, Pélopia, Pénélope, Procné, Philomèle ou encore Didon[1907]. Lucrèce incarne l'archétype de la femme vertueuse et chaste propre aux poèmes élégiaques. La trame narrative est particulièrement complexe d'autant plus que les analogies entre le récit de Lucrèce et les modèles élégiaques grecs constituent nombre d'interpolations qui obscurcissent l'historicité du renversement de la monarchie étrusque. Faut-il pour autant ôter tout intérêt à l'événement de 509 et, par conséquent, à l'étiologie du *Regifugium* tel que rapporté par Ovide ?

[1903] Ovid., *Fast.*, II, 725-852.
[1904] A. W. J. Holleman, « Lucretia und die Inschriften von Pyrgi », p. 37-38. Il est notable par ailleurs que la mort d'Acca Larentia, la mère nourricière de Romulus, serait survenue le 24 décembre, soit à la fin du dixième et dernier mois du calendrier de Romulus.
[1905] A. Koptev, « Lucretia's Story », p. 6.
[1906] J.-L. Voisin, « Lucrèce et Horatius Coclès », p. 257-266.
[1907] C. E. Newlands, *Ovid and the Fasti*, p. 146-174.

Un tel renoncement serait bien fâcheux puisque l'on retrouve pourtant, autour de cette fort belle tragédie, tous les principaux artisans du passage de la monarchie à la *Res Publica*. Sextus Tarquin était l'héritier légitime de Tarquin le Superbe en cas de succession patrilinéaire. Brutus était le mythique fondateur de la République et neveu du roi. Tarquin Collatin, lui, fut le collègue de Brutus au consulat en l'an I de la République tandis que Lucretius Tricipitinus, le père de la jeune Lucrèce, ne fut pas moins que le premier *interrex* de la *Res Publica* ou le *praefectus urbi* qui aurait présidé les comices, si l'on en croit la tradition, qui élurent les premiers consuls de la *Libera Res Publica*. Toutefois, il est sans doute possible d'extraire des éléments historiques à partir du récit si l'on peut repérer les éléments propres à sa structure mythique et élégiaque et les soustraire à la trame narrative. Les indices relatifs à la signification des cinq jours épagomènes, au *Regifugium* et à l'*interregnum* pourraient ainsi être éclairés.

Selon A. W. J. Holleman[1908], le récit présente des caractéristiques communes avec le rituel hiérogamique décrit dans l'inscription étrusque de Pyrgi. À sa suite, A. Koptev[1909], se plaçant dans la perspective d'A. Momigliano, voit à travers ce rite justifié par un mythe fondateur les traces d'événements historiques dont l'écriture fut, pour ainsi dire, mythifiée. Le récit du viol de Lucrèce constituerait, selon A. Koptev, la trace d'une pratique hiérogamique présente dans la tradition étrusque. Les femmes détenaient initialement le privilège de transmettre la Royauté aux hommes par le mariage. Le char constituait l'un des attributs du roi étrusque[1910]. Denys d'Halicarnasse[1911] rapporte en effet que Lucrèce revint, depuis Collatia, lieu du crime, jusqu'à Rome, en char. Or, cet attribut du roi étrusque[1912] était également employé par le *rex sacrorum* et les *flamines maiores*. Les Vestales assimilées aux filles du roi[1913] bénéficiaient du même honneur protocolaire. Sans doute est-ce cette place honorifique qui justifiait également que les licteurs d'un magistrat inférieur se devaient d'incliner les *fasces* devant un magistrat supérieur, un prêtre ou une vestale[1914].

[1908] A. W. J. Holleman, « Lucretia und die Inschriften von Pyrgi », p. 37-47.
[1909] A. Koptev, « Lucretia's Story », p. 5-33.
[1910] L. Bonfante, « Changing Face of the Triumph », p. 49-66 ; A. Koptev, « Lucretia's Story », p. 16-17.
[1911] Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 66, 1.
[1912] Liv., I, 48, 7 ; Ovid., *Fast.*, VI, 600-610.
[1913] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 53-55.
[1914] Sen. Rh., *Contr.*, VI-VIII.

Lucrèce représentait la vertu de la femme, chaste gardienne du foyer au même titre que les prêtresses de Vesta. Elle est également, selon A. Koptev, membre de la famille royale puisque son père Sp. Lucretius Tricipitinus était le gendre de Tarquin le Superbe[1915].

Le récit du viol de Lucrèce contiendrait ainsi des résidus d'une pratique hiérogamique étrusque qui permettait la transmission du pouvoir monarchique. La théorie suivie par A. Koptev[1916], inspirée de l'ethnologie, est que la transmission du pouvoir royal ne pouvait s'effectuer que par la femme. Le renversement de la monarchie des Tarquins aurait ainsi pris place au cours des rites ouverts par le *Regifugium*. La cause aurait été la tentative avortée faite par Sextus Tarquin d'emporter aux *Equirii* la main de Lucrèce. Il se trouverait effectivement, à travers les récits mythifiés des premiers rois de Rome, des traces d'une transmission du pouvoir royale selon le modèle matrilinéaire ou, plus précisément, sous forme de succession exogamique en ligne utérine[1917]. Selon, A. Koptev[1918], le festival des *Equirii* du 27 février consistait en une course de chevaux qui plaçait en concurrence les éventuels candidats au trône. Chacune des deux équipes était commandée par un *tribunus celerum*. Le dirigeant de l'équipe qui emportait la course obtenait la main de l'héritière du pouvoir royal[1919]. Il s'agirait du rite du *Hieros Gamos* assurant la succession sur le trône de Rome qui serait effacé par la tradition au profit d'un mode successoral légitimé par l'*interregnum*. Le jour du *Regifugium* était marqué par le départ du roi pour une période de cinq jours. C'était durant ce laps de temps qui, en droit romain, ne comptait pas[1920] qu'avait lieu cette épreuve trois jours avant les kalendes de mars. La fuite du roi durant ces jours épagomènes marquait la fin de l'année et la course du jour des *Equirria* symbolisait alors le retour de Mars :

> *Iamque duae restant noctes de mense secundo*
> *Marsque citos iunctis curribus urget equos :*
> *Ex uero positum permansit Equirria nomen,*
> *Quae deus in campo prospicit ipse suo.*
> *Iure uenis, Gradiue : locum tua tempora poscunt*

[1915] Selon Servius (*Ad Aen.*, VIII, 646, 1-30) Spurius Lucretius Tricipitinus, le père de Lucrèce, était l'époux de Junia, sœur de Brutus et nièce de Tarquin le Superbe. Le fondateur de la République était donc l'oncle de Lucrèce. Cette dernière était par conséquent l'héritière en ligne utérine de Tarquin Priscus. Après l'expulsion du tyran, elle détenait le pouvoir de transmettre la Royauté à son époux Tarquin Collatin. Cf. Myth. Vatican., I, 74.
[1916] A. Koptev, « Lucretia's Story », p. 17.
[1917] P. M. Martin, *Idée de la royauté*, I, p. 19-39.
[1918] A. Koptev, « Lucretia's Story », p. 19.
[1919] A. Koptev, « Lucretia's Story », p. 17.
[1920] A. Magdelain, « Cinq jours épagomènes », p. 201-227.

Signatusque tuo nomine mensis adest.[1921]

La célébration du 27 février de cette année là, opposait deux équipes. La première était celle des neveux du roi Tarquin le Superbe : Lucius Tarquinius Collatinus, Marcus Junius Brutus et Publius Valerius Publicola. La seconde équipe était constituée des jeunes princes, les trois fils du roi : Sextus Tarquinius, Titus et Arruns. La compétition était d'ordre symbolique. Tarquin avait manifestement usurpé le trône qui, légitimement, revenait à Brutus[1922]. Pour assurer sa succession, Tarquin aurait assassiné le père et le frère aîné de Brutus[1923] héritiers légitimes – si l'on considère la théorie de la transmission matrilinéaire – du trône de Rome. Sextus Tarquin, quant à lui, aurait aspiré à succéder à son père et pour cela, il lui fallait obtenir la main de Lucrèce[1924]. Le prince étrusque ambitionnait, selon A. Koptev[1925], le trône avec le soutien de son père. Dans l'affaire Lucrèce, il ne s'agissait donc évidemment pas d'un viol mais d'une volonté de rompre avec le système de succession matrilinéaire. Les *Equirria* de l'année 509 furent ainsi, d'après A. Koptev, l'occasion de modifier le mode de transmission du pouvoir royal. Tarquin le Superbe, pour s'assurer que le trône reviendrait à son fils Sextus[1926], lui confia la gouvernance de la cité de Gabies. La coutume archaïque voulait que la succession au trône se fît de manière exogamique. La tradition relative à tous les rois latino-sabins et étrusques, Tarquin le Superbe excepté, présente ce même schéma de succession. Le dernier jour du mois de février de 509, le lendemain des *Terminalia*, eût lieu le *Regifugium*. Une fois le sacrifice accompli au *Comitium*, le roi quitta la ville. Un interroi fut nommé en attendant que le roi reprenne ses fonctions et ses auspices à partir du premier jour de mars. D'après A. Koptev, le *Regifugium* eut un déroulement imprévu. La tentative de Tarquin et de son fils Sextus échoua. L'hostilité naissante à l'encontre de la dynastie ne pouvait que s'opposer à une telle tentative de réforme successorale. La hiérogamie prévue entre Lucrèce et Tarquinius Collatinus devait, selon le schéma matrilinéaire, avoir lieu. D'après A. Koptev[1927],

---

[1921] Ovid., *Fast.*, II, 857-862 : « Voici qu'il reste encore deux nuits au deuxième mois ; Mars stimule ses chevaux rapides, attelés aux chars : ce sont les *Equirria*, nom donné à juste titre, que nous avons gardé. Cette fête, le dieu la contemple dans son Champ. C'est à bon droit que tu arrives, Gradiuus : la période qui t'appartient revendique sa place et le mois désigné par ton nom se présente » [Trad. R. Schilling]

[1922] A. Koptev, « Lucretia's Story », p. 20-21.

[1923] Liv., I, 56; Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 15, 2.

[1924] Diod., X, 20, 2 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 65, 2.

[1925] A. Koptev, « Lucretia's Story », p. 21-22.

[1926] Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 55, 1 ; 63-65 ; 85, 4 ; VI, 11, 2 ; Liv., I, 53, 5 ; Ovid., *Fast.*, II, 691.

[1927] A. Koptev, « Lucretia's Story », p. 25.

le mode de succession devait être maintenu par les *patres* et Tarquinius Collatinus devait être couronné roi par l'*interrex* Spurius Lucretius Tricipitinus[1928], le père de Lucrèce. Une autre tradition rapporte qu'il aurait été nommé *praefectus urbi*[1929] par le roi et ce serait à ce titre qu'il aurait tenu des élections consulaires une fois la Royauté renversée[1930]. Toutefois, une difficulté surgit. Le viol et la mort de Lucrèce ou du moins la rupture de la hiérogamie rendait la succession impossible pour les deux parties en présence. Par ailleurs, les opposants du roi ne pouvaient trouver plus faste occasion de renverser une tyrannie assurément moins sombre qu'elle ne fut dépeinte par l'annalistique. Le plus grand crime de Tarquin ou, pire encore, sa plus grande faute était assurément de vouloir rompre avec le mode de succession matrilinéaire.

Dans le récit annalistique sur la dynastie étrusque, les auteurs tendent à faire des trois rois une seule et même dynastie en faisant intervenir au besoin les schémas de la naissance mythique et les illustrations du déclin progressif de la Royauté. D. Briquel[1931] a montré, dans deux articles majeurs, que ces récits répondaient à des schémas trifonctionnels dans lesquels on retrouve une volonté de la part de l'annalistique de montrer une perversion de la Royauté telle qu'elle se retrouve, par ailleurs, dans la représentation des trois femmes qui interviennent dans les récits sur cette période : Tanaquil, Tullia et Lucrèce[1932]. De tels éléments tendent à obscurcir la réalité des règnes des Tarquins. En outre, comme le précise J.-Cl. Richard[1933], la tendance de l'annalistique est de placer un semblant de légalisme concernant les modes de succession et chacun des trois rois retenus par l'annalistique parvint au trône de manière de moins en moins légitime. Ainsi Tarquin Priscus aurait été désigné, suivant Denys d'Halicarnasse[1934], à la faveur d'un *interregnum*. Tite-Live[1935] mentionne, quant à lui, un acte de candidature au trône et un discours destiné à gagner les suffrages de la plèbe. L'anachronisme est ici flagrant. Cette tradition est évidemment fausse et a pour fonction de placer l'ascension de Tarquin selon un schéma conforme aux règles de succession légitimes prêtées aux rois latino-sabins de manière à mettre en évidence la perversion des institutions de Rome par les Tarquins. De la même façon, les modes de transmission de la Royauté légitimée

---

[1928] Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 76, 1.
[1929] Liv., I, 59, 12 ; Tac., *Ann.*, VI, 11.
[1930] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 3.
[1931] D. Briquel, « Tarquins de Rome et idéologie indo-européenne », p. 369-395 ; « Tarquins de Rome et idéologie indo-européenne. (II) », p. 419-450.
[1932] D. Briquel, « Figures féminines », p. 397-414.
[1933] J.-Cl. Richard, *Origines*, p. 288.
[1934] Den. Hal., *Ant. Rom.*, III, 15, 1.

par l'*interregnum* trouve sa place dans un récit reconstruit pour justifier une institution républicaine.

D'après l'annalistique, il demeure que Servius Tullius, modèle du bon roi législateur, aurait succédé à Tarquin Priscus juste après son assassinat sans *interregnum* mais avec des circonstances atténuantes. Cette tradition littéraire est cependant contredite par une autre version étrusque évoquée par l'empereur Claude dont on a dit assez la fibre étruscologique. Dans un discours figurant sur les *Tables Claudiennes*[1936] découvertes à Lyon en 1528[1937], Claude fait mention de Servius Tullius sous le nom de Mastarna. Cet aventurier à l'origine incertaine, étrangère fort probablement, aurait joué un rôle majeur dans l'histoire de Vulci sous le non de *Macstrna*. Servant les frères Vibennae de Vulci, Aulus et Caelius, Mastarna aurait participé à une expédition visant à prêter main forte à Tarquin. En signe de reconnaissance, le souverain de Rome aurait offert aux *condotierri* de Vulci de s'installer sur le mont éponyme du Caelius. Belle histoire que voici. Cependant, la tombe François de Vulci datable de 340 à 310 av. J.-C.[1938] et découverte en 1857 témoigne d'une autre version des combats autour de la cité étrusque. Mastarna est représenté sur une fresque en train de trancher les liens de Caelius Vibenna prisonnier. La fresque met en scène des affrontements et sous chacun des personnages sont mentionnés leurs noms et la cité dont ils proviennent. Tandis que Mastarna délivre Caelius Vibenna, les guerriers de Vulci massacrent leurs adversaires parmi lesquels figure un certain *Cneve Tarchunies Rumach* que l'on pense fortement être Cnaeus Tarquin de Rome. D'après A. Alföldi[1939], une armée étrusque vulcienne se serait effectivement emparée provisoirement de Rome, vers le milieu du VIe siècle, chassant les Tarquins pour quelques décennies[1940]. Sur le plan historique, le récit annalistique relève assurément, on l'aperçoit, de la fable.

Toutefois la structure du mythe de transmission de la Royauté peut indiquer, fort probablement, un témoignage du système de succession étrusque. Les annalistes, dans leur effort pour légitimer les bons rois, ont conservé malgré eux la mémoire de rites hiérogamiques dans lesquels les femmes disposaient d'une place privilégiée. Dans l'*Histoire romaine* de

---

[1935] Liv., I, 35.
[1936] *C.I.L.*, XIII, 1668.
[1937] D. Briquel, « Claude, érudit et empereur », p. 217-232.
[1938] M. Cristofani, « Tomba François di Vulci », p. 186-219.
[1939] A. Alföldi, *Early Rome*, p. 212-222.
[1940] J. Heurgon, *Rome*, p. 245-247.

Tite-Live, on peut effectivement retrouver en filigrane ce schéma de succession. Tanaquil était assurément la plus illustre « faiseuse de rois » selon la belle expression de J. Heurgon[1941]. Instruite, dit-on, à la discipline étrusque, l'épouse de Lucumon entrevit la destinée de son époux à travers un signe d'élection divine :

> *Ad Ianiculum forte uentum erat ; ibi ei carpento sedenti cum uxore aquila suspensis demissa leuiter alis plileum aufert, superque carpentum cum magno clangore uolitans rursus uelut ministerio diuinitus missa capiti apte reponit ; inde sublimis abiit. Accepisse id augurium laeta dicitur Tanaquil, perita, ut uolgo Etrusci, caelestium prodigiorum mulier. Excelsa et alta sperare complexa uirum iubet : « eam alite mea regione caeli et eius dei nuntiam uenisse ; circa summum culmen hominis auspicium fecisse ; leuasse humano superpositum capiti decus ut diuinitus eidem redderet ».*[1942]

Le passage est riche de symbolique : il a pour fonction de mettre en scène le présage de l'élection par l'intervention de l'aigle, messager de Jupiter. On peut imaginer sans peine l'interpolation. Cependant, on retrouve également d'autres indications. Tout d'abord, le lieu peut-être révélateur. Les époux se trouvent sur le Janicule d'où serait originaire Janus et sur lequel aurait été enseveli le mythique Numa Pompilius. Le lieu n'est peut-être pas anodin si l'on met en relation l'*augurium* de Tanaquil avec la fonction initiale de Janus, dieu des auspices et roi-sacré divinisé. L'élection royale, par l'entremise de Jupiter pourrait contraster avec l'endroit où l'*augurium* eut lieu. Mais on peut l'expliquer peut-être par la projection des réformes religieuses de Tarquin et de ses successeurs sur la figure mythique de Numa. Le second élément à noter est, bien sûr, le rôle joué par Tanaquil. La tarquinienne, instruite par ses parents aux subtilités de la discipline augurale, était celle qui révélait le destin de Lucumon. On peut penser qu'il serait bien surprenant pour un Romain de l'époque de Tite-Live de voir une femme prendre les auspices. Qu'en dirait Cicéron ? Absolument rien. Aucune mention n'est faite évidemment concernant cet *augurium* dans le traité *Sur la Divination*. On pourrait certes penser comme P. Jal[1943] et J.-M. Pailler[1944] qu'il s'agit

---

[1941] J. Heurgon, *Vie quotidienne chez les Étrusques*, p. 110 ; *Rome*, p. 113 ; « Tanaquil, la « faiseuse de rois », p. 5-15.

[1942] Liv., I, 34 : « Voilà que, quand on arriva au Janicule, Lucumon assis sur son chariot à côté de sa femme, un aigle descend légèrement en vol plané et lui enlève son chapeau ; puis, tout en voltigeant au-dessus du chariot avec de grands cris, et comme s'il remplissait une mission divine, il le lui replace exactement sur la tête ; après quoi il reprit son essor. Tanaquil accueillit, dit-on, ce présage avec joie, car elle avait la science répandue, en Étrurie, des prodiges célestes. Elle engage son mari en l'embrassant à concevoir de grandes et hautes espérances "d'après l'oiseau qui est venu, la région du ciel d'où il vient, et le dieu dont il est le messager ; c'est sur la partie du corps la plus élevée que se porte son présage ; il a enlevé un ornement de la tête d'un homme : il l'y a replacé par ordre d'un dieu" » [Trad. G. Baillet].

[1943] P. Jal, « La guerre civile à Rome », note 2, p. 353.

[1944] J.-M. Pailler, « Des femmes dans leurs rôles », p. 9.

simplement d'une projection du rôle de certaines femmes influentes, au Ier siècle, telles que Sempronia ou Servilia, sur l'histoire de la Royauté.

Cependant, ce que l'on sait de la place des femmes dans la société étrusque laisse entendre que la transmission d'un héritage royal pouvait se faire selon un modèle matrilinéaire. À ce titre, l'*augurium* interprété par Tanaquil pourrait être, non pas un fait historique, bien sûr, mais un fait lié à sa fonction initiatrice de souveraineté. Elle ne serait donc pas seulement une sorte de Lady Macbeth avant l'heure dévorée par l'ambition et influençant son époux – le *topos* est bien connu – mais bien celle qui procède symboliquement à l'*inauguratio* de Lucumon. La description donnée par Tite-Live vise à montrer qu'il lui était attribué une connaissance particulièrement savante de la technique divinatoire étrusque. Le récit paraît trop étranger à la conception romaine de la divination au Ier siècle av. J.-C. pour qu'il s'agisse d'une simple projection. De plus, dans la thématique du récit, nous ne croyons pas discerner ici une manière d'accentuer plus encore le *topos* de la femme ambitieuse mais plutôt des traces, là encore, d'une pratique hiérogamique liée à la fonction souveraine.

Un autre élément du récit livien peut être retenu ici. La symbolique du *carpentum* peut également être interprétée de différentes façons. Si l'on suivait le récit livien, on pourrait se figurer la situation pittoresque de ce fils de marchand grec, siégeant passivement sur un char qu'il conduit tel un immigrant désireux de parvenir, dans tous les sens du terme, vers une cité qui lui promettait, à en croire son ambitieuse épouse, un avenir triomphant. Cependant, le *carpentum* pourrait renvoyer à une symbolique qui s'insère mieux encore dans le cadre du présage. Le char constituait un symbole majeur du triomphe[1945] et un attribut souverain. Sous la République, le triomphe était la seule cérémonie permettant d'ailleurs d'introduire dans l'*Vrbs* ce qui constituait, selon la tradition, l'attribut des rois. Or le présage de Tanaquil semble se placer dans ce qui pourrait être une *inauguratio* et à ce titre, le *carpentum* devrait plutôt se comprendre comme un char rituel. Le récit est évidemment reconstruit mais la place de Tanaquil paraît bien être celle d'une « faiseuse de rois ». Cette première *inauguratio* se doublerait d'une seconde puisque Denys d'Halicarnasse[1946] évoque un interrègne. L'auteur grec rapporte également le même présage dans les mêmes circonstances. Tanaquil joua son rôle conjoint d'augure[1947] et de faiseuse de rois une seconde fois dans le récit annalistique

[1945] L. Bonfante, « Changing Face of the Triumph », p. 49-66.
[1946] Den. Hal., *Ant. Rom.*, III, 46, 1.
[1947] Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 1. Cf. J. Heurgon, *Rome*, p. 242.

lorsque Servius Tullius fut touché par le prodige annonçant son règne. Les qualités développées par le jeune Servius le conduisirent à se voir offrir la main de la fille du roi :

> *Iuuenis euasit uere indolis regiae nec, cum quaeretur gener Tarquinio, quisquam Romanae iuuentutis ulla arte conferri potuit, filiamque ei suam rex despondit.*[1948]

Nous pouvons noter là plusieurs indices mettant en relation la succession matrilinéaire avec un rite hiérogamique. Tite-Live n'effectue pourtant aucunement le lien mais on peut penser que sa source omettait volontairement ou non le mode de transmission de la Royauté. Par la suite, survient l'intrigue de la conjuration contre Tarquin l'ancien. Elle aurait été fomentée par les fils d'Ancus Marcius, son prédécesseur, qui gardaient une forte rancœur de s'être fait ravir le trône par cet *homo nouus* avant l'heure. Le fait est évidemment surprenant puisqu'aucun roi latino-sabin ne se fit succéder par son fils. Incohérence là encore. Tite-Live précise que la conjuration ne menaçait que Tarquin et non Servius pour la raison suivante :

> *Sed et iniuriae dolor in Tarquinium ipsum magis quam in Seruium eos stimulabat ; et quia grauior ultor caedis, si superesset, rex futures erat quam priuatus, tum, Seruio occiso, quemcumque alium generum delegisset, eundem regni heredem facturus uidebatur, ob haec ipsi regi insidiae parantur.*[1949]

La justification du choix de la victime pourrait masquer la place primordiale du gendre comme héritier du pouvoir royal. Cependant, Tite-Live précise ici que Tarquin pourrait se choisir un autre gendre et donc successeur. Plus loin dans le récit, Tite-Live fait à nouveau intervenir Tanaquil. Alors que Tarquin expirait, un instrument de labour planté dans la tête, la reine saisit la main de son gendre et le fit roi. L'acte et les mots prêtés à Tanaquil pourraient presque suggérer un rituel :

> *« Tuum est, inquit, Serui, si uir es, regnum, non eorum qui alienis manibus pessimum facinus fecere. Erige te deosque duces sequere, qui clarum hoc fore caput diuino quondam circumfuso igni portenderunt. Nunc te illa caelestis excitet flamma ; nunc expergiscere uere. Et nos peregrini regnauimus ; qui sis, non unde natus sis reputa. Si tua re subita concilia torpent, at tu mea concilia sequere. »*[1950]

[1948] Liv., I, 39 : « L'adolescence développa en lui des qualités vraiment royales ; aussi, au moment de chercher un gendre, Tarquin ne put trouver personne dans la jeunesse romaine qui lui fut comparable sous aucun rapport, et lui donna sa fille » [Trad. G. Baillet].

[1949] Liv., I, 40 : « Mais leur ressentiment les excitait plutôt contre Tarquin lui-même que contre Servius ; en outre, leur crime serait plus sévèrement puni par le roi, s'ils le laissaient vivre, que par un simple particulier ; enfin s'ils tuaient Servius, un autre serait choisi par Tarquin comme gendre et futur héritier de son trône. Pour toutes ces raisons, c'est contre le roi lui-même qu'ils agencent leur complot » [Trad. G. Baillet].

[1950] Liv., I, 40 : « C'est à toi Servius, dit-elle, si tu es un homme, que revient le trône, et non aux lâches qui ont emprunté le bras d'autrui pour commettre leur forfait. Debout ! Et laisse-toi guider par les dieux qui ont annoncé la gloire réservée à ton front en l'entourant jadis d'un feu céleste. Voici l'heure d'être animé de ce feu divin. Voici l'heure du vrai réveil. Nous aussi, bien qu'étrangers, nous

Tanaquil est présentée comme celle qui assit Servius Tullius sur le trône de son époux agonisant. C'est à elle que revint, par deux fois, la fonction de reconnaître un roi. Si l'on ajoute à cela que Servius serait, selon l'annalistique, le gendre de Tarquin, il est possible de reconnaître là, au-delà de l'historicité des faits précisément rapportés, les résidus symboliques d'une structure matrilinéaire caractéristique des Étrusques comme le pensent J. Heurgon, P. M. Martin et A. Koptev. Selon Denys d'Halicarnasse[1951], Tarquin mourut sans laisser d'enfant mâle en âge de régner. Tite-Live[1952] ne fait pas intervenir les fils de Tarquin dans la succession directe du roi. C'est après avoir rapporté l'intronisation de Servius, que l'auteur latin précise la précaution prise par Servius de marier ses propres filles aux fils ou petits-fils de Tarquin parmi lesquels figurait Tarquin le Superbe.

Il existe sur ce sujet une importante littérature depuis les travaux forts contestés de J. Bachofen[1953]. Le savant suisse estime que la condition juridique de la femme dans la société étrusque et italique primitive était supérieure à celle de la femme en Grèce ou, plus tardivement, à Rome. Le savant bâlois poussait plus loin encore sa conception du rôle de la femme dans les sociétés anciennes. Il estimait également qu'un *Mutterrecht* élémentaire dominait dans les premières civilisations de la Méditerranée et de la péninsule italienne. Il s'agissait, selon lui, d'un héritage provenant de l'apport oriental effectué par le biais des Étrusques. Ce point de vue est également suivi par H. J. Rose[1954]. Le savant canadien, disciple de Sir J. G. Frazer, rappelle que sur nombre d'inscriptions étrusques on trouve la mention de « A, fils de B » où « B » indique un nom féminin[1955]. J. Heurgon[1956] rejoint cette hypothèse de filiation matrilinéaire du pouvoir.

D. Briquel[1957] s'oppose à la théorie de J. Bachofen. Pour l'étruscologue, il ne paraît pas concevable que la femme étrusque ait pu jouer un rôle politique qu'il s'agisse de Tanaquil ou de la fille de Servius Tullius, Tullia[1958]. Il paraît effectivement clair que le cas de Tanaquil est

---

avons régné. Ne songe qu'à ce que tu es ; oublie ta naissance. Si ce coup imprévu glace ta décision, suis du moins la mienne » [Trad. G. Baillet].

[1951] Den. Hal., *Ant. Rom.*, III, 19, 5.

[1952] Liv. I, 39-41.

[1953] J. Bachofen, *Die Sage von Tanaquil*.

[1954] H. J. Rose, « Mother-right », p. 93-108.

[1955] H. J. Rose, « Mother-right », p. 94.

[1956] J. Heurgon, *Vie quotidienne chez les Étrusques*, p. 98-122.

[1957] D. Briquel, « Figures féminines », p. 397-414 ; *Les Étrusques*, p. 118-119.

[1958] D. Briquel, « Figures féminines », p. 398.

le seul à présenter une femme exerçant la divination et il serait plus que hasardeux de conclure pour autant que la femme étrusque ait pu jouer un rôle quelconque dans ce domaine religieux précis d'autant que le seul cas connu est celui d'une reine légendaire. D. Briquel met en évidence que la succession des rois étrusques se déroule comme les trois étapes d'une dégradation de la Royauté. Selon la tradition suivie par Denys d'Halicarnasse[1959], Tarquin parvint au pouvoir à la suite d'un interrègne, conformément à l'usage prêté aux rois dits latino-sabins. Selon la tradition, Servius Tullius devint roi suite au subterfuge employé par Tanaquil qui fit croire à tous que Tarquin était encore en vie empêchant ainsi le recours à un *interregnum*[1960]. Enfin, Tarquin le Superbe devint roi par un crime doublé d'un parricide perpétré par la fille même de Servius Tullius, Tullia[1961], qui roula sur son corps. Tullia jouait le rôle visant, dans le récit annalistique, à accentuer plus encore la perversion de l'institution et de la succession royale[1962]. Il n'est donc aucunement question de considérer la société étrusque comme une société matriarcale. En revanche, la filiation matrilinéaire peut être indépendante d'une société matriarcale et être effective, nous semble-t-il, dans une société gouvernée par les hommes. Si l'on rejette la théorie de J. Bachofen, force est de reconnaître que les femmes étrusques disposaient de certains privilèges honorifiques dont étaient privées les Grecques et les Romaines. L'onomastique étrusque[1963] peut constituer un indice de la filiation matrilinéaire. En effet, plusieurs inscriptions révèlent l'importance du matronyme qui précède fréquemment le patronyme comme on peut le retrouver dans l'épitaphe d'un sarcophage de Tarquinia qui contenait la dépouille de *Vel Partunus*[1964]. L'inscription contient non seulement le nom du père mais aussi celui de la mère. Sur une autre inscription[1965] bilingue de Chiusi, on trouve mention, dans la partie étrusque, de *Vel Anne Cupsnal*. Dans la partie latine, se lit : *C. Annius L. f. Coelia gnat.* La présence du matronyme indiquant la filiation ainsi que la précision *gnatus* qui suggère une insistance sur la naissance peut illustrer l'importance du côté

[1959] Den. Hal., *Ant. Rom.*, III, 46, 1.
[1960] Liv., I, 46, 6 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 8-12.
[1961] Liv., I, 48, 5 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 39, 1 ; Flor., I, 7, 2 ; *De Vir. Ill.*, VII, 19.
[1962] D. Briquel, « Figures féminines », p. 402.
[1963] D. Briquel, « Système onomastique féminin », p. 25-35 ; *Les Étrusques*, p. 119-121.
[1964] D. Briquel, *Les Étrusques*, p. 120.
[1965] *C.I.Etr.*, 1729.

maternel dans la société étrusque. D. Briquel[1966] mentionne, à ce propos, l'exemple de Mécène dont le poète Horace[1967] vante les ancêtres maternels avant les ancêtres paternels :

> *Non quia, Maecenas, Lydorum quidquid Etruscos*
> *incoluit finis, nemo generosior est te,*
> *nec quod auus tibi maternus fuit atque paternus*
> *olim qui magnis legionibus imperitarent,*
> *ut plerique solent, naso suspendis adunco*
> *ignotos, ut me libertino patre natum.*

Le peu de documentation qui nous est parvenu fait que nous connaissons assez peu les privilèges juridiques de la femme étrusque dans l'organisation socio-politique des cités de l'Étrurie. Ce qui est certain, en revanche, c'est que celle-ci disposait fort probablement d'une place plus importante que la femme romaine. Il ne nous paraît pas exclu, pour notre part, que la matrilinéarité ait eu un poids plus important dans la transmission de la souveraineté à l'époque archaïque. La scène de la divination de Tanaquil pourrait donc peut être suggérer un tel schéma de transmission du pouvoir par les femmes.

D. Briquel[1968] met en évidence le thème de « la dame au char » comme illustration d'une réalité existant au VIe siècle av. J.-C. L'étude de l'aire sacrée de Sant'Omobono par M. Torelli[1969] suggère également la pratique de rites hiérogamiques. Des fresques y figurent un homme et une femme sur un char ailé qui permet l'interprétation suivant laquelle les femmes transmettaient la souveraineté. S'il est permis de douter de l'historicité de Tanaquil et Tullia, on peut en revanche envisager sérieusement, selon D. Briquel, que la structure du récit relatif aux rois étrusques de Rome laisse effectivement penser que le thème de « la dame au char » constitue un autre symbole majeur de la transmission du pouvoir royal. Les figures des reines étrusques contrastaient cependant avec celle d'une princesse étrusque du nom de Lucrèce dont l'annalistique a fait l'archétype de la matrone romaine vertueuse.

Plus récemment, J.-R. Jannot[1970], adoptant une approche anthropologique, analyse un bas relief de Chiusi datant du début du Ve siècle av. J.-C. sur lequel sont représentées trois femmes tendant des étoffes. Il s'agirait d'un privilège des femmes de l'aristocratie et le symbole de leur pouvoir de transmission de la Royauté. Servius Tullius se vit offrir, selon

---

[1966] D. Briquel, *Les Étrusques*, p. 121.
[1967] Hor., *Sat.*, I, 6, 1-6.
[1968] D. Briquel, « Figures féminines », p. 410-414.
[1969] M. Torelli, « Regiae latine ed etrusche », p. 249-274.
[1970] J.-R. Jannot, « Assemblées de femmes », p. 33-49.

Pline[1971], par Caïa Caecilia mieux connue sous le nom de Tanaquil, une tunique symbolisant, peut-on croire, sa fonction royale. Pline ajoute que Varron aurait vu de ses yeux la laine sur la quenouille et le fuseau de Tanaquil qui se trouvaient dans le temple de Sangus et que la robe tissée pour Servius Tullius était conservée, encore en son temps, dans le temple de Fortuna. Pour J.-R. Jannot[1972], il est également indéniable que les femmes transmettaient la souveraineté. Il ajoute plus loin que l'« on ne saurait les considérer comme les acteurs d'une société féministe, mais il est indéniable qu'elles transmettent le pouvoir : épouser une fille de roi, c'est la promesse de devenir roi. » Y. Liébert[1973] rejoint également la définition de ces privilèges de la femme étrusque tout en rejetant, avec raison, l'idée de J. Bachofen suivant laquelle les cités étrusques auraient fonctionné sous forme de matriarcat. Il demeure que la femme étrusque bénéficiait bien d'un statut juridique au moins égal à celui de l'homme. Elle pouvait posséder en effet un nom, un prénom voire un surnom[1974].

Nombre de savants modernes tendent donc à envisager que dans la société étrusque, la femme pouvait transmettre un pouvoir royal. S'il est périlleux d'émettre une hypothèse concernant la période dite latino-sabine, on est autorisé, néanmoins, à penser que le système matrilinéaire de succession dynastique a pu être en usage dans la Rome du VIe siècle av. J.-C.

Comme le montre l'anthropologie[1975], le nombre de sociétés caractérisées par la filiation matrilinéaire est réduit. La principale difficulté réside dans le principe de l'exogamie[1976] qui ne peut être pratiqué qu'entre clans assez proches sur le plan géographique. Ainsi, avec le développement de l'emprise étrusque et l'extension de la domination de la Rome de Tarquin, le système matrilinéaire exogamique ne pouvait perdurer sans engendrer un conflit entre deux types de filiation : patrilinéaire et matrilinéaire. « La femme, écrit Cl. Lévy-Strauss[1977], n'est jamais que le symbole de sa lignée ». Lorsque le pouvoir politique prend le pas sur d'autres formes organisationnelles, la société tend à devenir patrilinéaire. À ce titre, on peut songer à l'importance des guerres dont fait état la tradition pour la période étrusque. Même dans une

---

[1971] Plin., *N.H.*, VIII, 194. Cf. Liv., I, 41.
[1972] J.-R. Jannot, « Assemblées de femmes », p. 45.
[1973] Y. Liébert, *Regards sur la Truphè étrusque*, p. 73-81.
[1974] Y. Liébert, *Regards sur la Truphè étrusque*, p. 80-81.
[1975] Cl. Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté*, p. 137.
[1976] A. Schiavone, *IVS*, p. 60-61.
[1977] Cl. Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté*, p. 136.

société fonctionnant sur le mode de succession matrilinéaire[1978], la priorité demeure à l'homme. La place de la femme dans ce schéma de transmission de la Royauté peut aisément s'expliquer par le fait qu'au cours de guerres incessantes – l'importance du rite guerrier à Rome n'est plus à démontrer – seule la maternité est assurée. Cl. Lévi-Strauss[1979] ajoute cependant que la « généralisation du droit paternel » paraît être un phénomène inévitable avec l'expansion de l'espace exogamique et surtout avec le développement de l'organisation politique. La légende de la naissance de Servius Tullius est, à ce titre, exemplaire. Il serait le fils d'un autre Servius Tullius, *princeps* de Corniculum[1980] qui trouva la mort après que les Romains eurent pris la ville. Sa mère, qui n'est pas nommée par Tite-Live, aurait mis au monde Servius Tullius dans le palais royal et Tanaquil aurait présagé de sa destinée future. Une autre tradition suivie par Ovide principalement[1981] rapporte un mythe présentant une structure éminemment archaïque. Servius Tullius aurait eu pour mère une captive dénommée Ocrésia, servante de Tarquin, et pour père un phallus qui serait apparu soudainement au cœur d'un feu. Ovide rapporte ainsi sa naissance :

Namque pater Tulli Volcanus, Ocresia mater,
Praesignis facie Corniculana, fuit.
Hanc secum Tanaquil, sacris de more peractis,
Iussit in ornatum fundere uina focum ;
Hinc inter cineres obsceni forma uirilis
Aut fuit aut uisa est, sed fuit illa magis.
Iussa foco captiua sedet : conceptus ab illo,
Seruius a caelo semina gentis habet.
Signa dedit genitor tunc, cum caput igne corusco
Contigit inque comis flammeus arsit apex.[1982]

Les récits de fécondation par le feu domestique sont répandus en Italie et correspondent à des variantes des hiérogamies[1983]. Comme l'a montré D. Briquel[1984], le feu constitue un

---

[1978] Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, I, p. 49-59.
[1979] Cl. Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté*, p. 136.
[1980] Liv., I, 39, 5 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 1, 2.
[1981] Ovid., *Fast.*, VI, 627 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 2 ; Plin. *N.H.*, LXX, 204 ; Plut., *Rom.*, X ; Arnob., *Adu. Nat.*, V, 18. Cf. G. Capdeville, « Servius Tullius et le mythe du premier roi », p. 45-74.
[1982] Ovid., *Fast.*, VI, 627-636 : « Car Tullius avait pour père Vulcain et pour mère Ocresia de Corniculum, qui était d'une beauté remarquable. Celle-ci se trouvait avec Tanaquil lors de la célébration d'un sacrifice traditionnel : elle reçut l'ordre de verser du vin dans le foyer décoré ; de ce dernier se dressa ou parut se dresser au milieu des cendres la forme d'un membre viril – il est plus vraisemblable qu'il se dressa. Sur ordre, la prisonnière s'assoit sur le foyer : ainsi Servius fut conçu par lui et doit sa naissance à une semence céleste. Son père lui en donna la preuve quand il effleura sa tête d'une flamme brillante et qu'une aigrette de feu se mit à brûler sur sa chevelure » [Trad. R. Schilling].
[1983] B. Liou-Gille, *Lecture religieuse*, p. 317-318.
[1984] D. Briquel, « Liaison avec le feu dans la geste des rois », p. 7-31.

prodige conférant l'élection à la souveraineté. Le thème apparaît fréquemment dans les mythes de naissance de héros et de rois fondateurs, ce qui peut paraître surprenant concernant Servius Tullius[1985]. Le récit de la naissance de Caeculus[1986], fondateur légendaire de Préneste, est construit d'une façon comparable à celle de Servius ou encore à celle de Romulus. Promathion, cité par Plutarque[1987], rapporte en effet que le cruel roi des Albains, Tarchétius, assista dans son palais à une scène miraculeuse. Un phallus se dressa hors d'un foyer et demeura plusieurs jours à la vue de tous. Suivant l'oracle tyrrhénien de Téthys, Tarchétius ordonna à une jeune servante de s'accoupler avec l'objet surgi des flammes. Les réticences de la jeune femme furent vaincues moins par la colère de Tarchétius que par la propice intervention de Vesta.

Suivant ce schéma dont l'origine pourrait fort bien être indo-européenne[1988], la geste de Caeculus présente une structure symbolique identique à celle de Romulus. Deux bergers du territoire de la future cité étrusque vivaient en compagnie de leur sœur. Alors qu'elle était assise près du feu, jaillit une étincelle qui la féconda. L'enfant fut par la suite exposé[1989] et retrouvé près du foyer que l'on suppose être celui de Vesta[1990]. À l'âge adulte, il se mit à la tête d'un groupe de brigands et tenta alors de fédérer les peuples voisins en organisant une célébration et des jeux, de la même façon que le fit Romulus. Devant la réticence des hommes, Caeculus tenta de s'imposer en revendiquant sa filiation divine mais en vain. C'est alors qu'il sema la destruction et fonda ensuite Préneste. Dans le récit mythifié de la naissance de Servius Tullius comme dans celui de Caeculus ou encore celui de Romulus, on retrouve les mêmes symbolismes qui appartiennent, selon O. Rank[1991], à une représentation archaïque universelle du roi-fondateur.

On peut être surpris de la présence d'un récit aussi éminemment archaïque de structure concernant un personnage situé au VIe siècle av. J.-C. En outre, bien que le thème de l'exposition n'intervienne pas véritablement concernant la naissance de Servius, différents éléments appartiennent au registre de la naissance du héros. Il présente toutefois une variable majeure : l'enfant est placé sous la protection de Tanaquil qui lui prédit une glorieuse destinée.

[1985] D. Briquel, « Tarquins de Rome et idéologie indo-européenne », p. 377-384.
[1986] Serv., *Ad Aen.*, VII, 678.
[1987] Plut., *Rom.*, II, 4-6.
[1988] D. Briquel, « Triple fondation », p. 145-149.
[1989] O. Rank, *Mythe de la naissance du héros*, p. 142-143.
[1990] G. Dumézil, *Religion*, p. 320-321.

L'archaïsme de cette légende peut alors prendre son sens si l'on met ces deux variables en relation.

Le thème de l'exposition[1992] a une signification symbolique. Dans le psychisme individuel et collectif, au stade de l'enfance, il peut exister un doute concernant l'identité du père qui se manifeste dans la construction du mythe. C'est à partir de la prise de « connaissance des rapports sexuels différenciés du père et de la mère », écrit S. Freud[1993], que l'enfant saisit que « *pater semper incertus est* tandis que la mère est *certissima* ». Le schéma est applicable à ce que l'on sait de la situation politique en Italie au VIe siècle av. J.-C. Dans une société guerrière, marquée par des affrontements presque continuels auxquels les hommes participaient, les femmes étaient les seules assurances de filiation. On peut songer, à titre de comparaison, à l'importance de la reconnaissance de l'enfant dans les phratries[1994] à Athènes[1995]. La structure familiale étrusque accordait une part importante à la femme qui transmettait l'héritage. Il revient en effet, sur le plan mythique, à Tanaquil de reconnaître la nature royale du héros dès sa naissance. La prophétesse joue ici une fonction divinatoire évidente. La naissance et l'« entrée en puissance » de Servius Tullius sont plaquées, *a posteriori*, sur des récits propres à une tradition étrusque archaïque. Le mythe de la naissance par le phallus, donc de père inconnu peut confirmer l'origine étrangère du *condotierre*. La

---

[1991] O. Rank, *Mythe de la naissance du héros*, p. 95-166.

[1992] O. Rank, *Mythe de la naissance du héros*, p. 97-99. Si l'on suit le psychanalyste, on observe dans la plupart des mythes de naissance du héros plusieurs thèmes récurrents. Provenant de l'inconscient humain, ils sont associés au développement de l'individu qui s'exprime dans la construction du récit de la naissance et de l'entrée en puissance du héros. Les éléments suivants peuvent se retrouver autour de la geste de l'enfance du héros :

1. Des parents illustres : le père n'est jamais connu, souvent de nature divine, tandis que la mère est connue et le plus fréquemment de haute lignée. On peut songer ici à Rhéa Silvia.
2. Un prélude et un présage : la naissance est tenue secrète et associée à l'enfermement de la mère mais un oracle, parfois sous forme de rêve, intervient souvent pour annoncer la venue au monde et la destinée.
3. Une persécution : l'enfant est alors exposé, le plus souvent à l'initiative du père ou d'une figure paternelle représentant l'autorité.
4. Un sauvetage : le héros est sauvé du danger par un animal salvateur ou par des gens de modeste condition tels que des bergers.
5. Un retour victorieux : parvenu à l'âge adulte, le héros triomphe de ses adversaires après qu'ils eurent douté de sa filiation. Il devient alors roi et fondateur.

Lors du renversement de Servius Tullius par Tarquin le Superbe, dans le récit livien (Liv., I, 48), le doute est mis sur son origine. Le thème apparaît dès sa naissance par le phallus. La structure du récit propre au héros fondateur s'explique par la représentation positive du règne de Servius qui illustre le modèle du bon roi.

[1993] S. Freud cité par O. Rank, *Mythe de la naissance du héros*, p. 99.

[1994] E. Benveniste, *Vocabulaire*, I, p. 257-266.

[1995] L. Gernet, *Anthropologie*, p. 239-244.

présence du phallus, associée au pouvoir et à la force virile, révèle une fonction guerrière, voire violente et fondatrice. Que l'on songe, à ce titre, à la tradition relative à Romulus reconnu après le meurtre de son oncle[1996]. Il fonde Rome sur un fratricide et son règne est marqué, suivant la légende, par des guerres continuelles.

La filiation matrilinéaire semble donc bien présente dans le récit des premiers siècles de Rome. Un tel schéma ne peut être compatible avec le système patrilinéaire caractérisant le patriciat républicain et, par conséquent, l'*interregnum* qui soumettait théoriquement le *rex* archaïque à un modèle électif républicain.

Que se passerait-il si l'on rencontrait une opposition entre deux modèles de filiation autour du pouvoir ?

Revenons à l'épisode du viol de Lucrèce et à l'étiologie du *Regifugium*. Selon le modèle matrilinéaire, les fils du couple royal étaient inévitablement écartés de la succession. La tradition annalistique ne mentionne d'ailleurs absolument aucun cas de filiation patrilinéaire en ce qui concerne les rois latino-sabins et étrusques. Il en va de même concernant les rois des temps pré-romuléens[1997]. La tradition légitime toutefois les meilleurs d'entre eux – Numa Pompilius, Tullus Hostilius, Ancus Marcius et Tarquin Priscus – en faisant intervenir l'*interregnum* comme moyen juridique de la *designatio* puis de la *creatio*. On pourrait croire qu'il s'agit là d'une simple validation juridique d'un mode de succession matrilinéaire. En revanche, il est question d'une stricte transmission patrilinéaire du patriciat et donc des *auspicia patrum*. Les deux modèles de filiation peuvent toutefois exister théoriquement comme le montre le cas de l'Inde[1998]. Dans l'Inde archaïque, en effet, et la Chine ancienne, il a pu exister également un mode de succession matrilinéaire. Sans tenter de rejoindre l'épopée dumézilienne, on notera toutefois que la coexistence de deux modèles peut être viable, sur le plan anthropologique, à un seule condition, et c'est là peut-être l'une des clés de la révolution de 509 av. J.-C. : il importait, théoriquement, de limiter les mariages au sein d'une même caste. Or les intervenants du mythe du *Regifugium* appartiennent au même réseau d'alliance.

Ainsi Sextus Tarquin, coupable du viol hypothétique de Lucrèce, ne pouvait régner puisque seuls pouvaient prétendre au trône, suivant ce schéma, le gendre du roi, le fils de la

---

[1996] D. Briquel, « Figures féminines », p. 403.
[1997] P. M. Martin, *Idée de la royauté*, I, p. 21-24 ; A. Koptev, « Lucretia's Story », p. 13.
[1998] Cl. Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté*, p. 469-487.

fille du roi (*nepos*) ou de sa sœur, le fils de la nièce ou de la petite nièce du roi[1999]. Curieuse coïncidence que L. Iunius Brutus et L. Tarquinius Egeri Collatinus, tous deux héritiers la lignée utérine royale, aient été les premiers à se diviser les pouvoirs monarchiques sous couvert d'une légitimité somme toute républicaine. Tarquin Collatin était le neveu de Tarquin le Superbe[2000] de même L. Iunius Brutus. Il était le fils de M. Iunius Brutus qui épousa Tarquinia, fille de Tarquin l'ancien[2001]. Le tyran Tarquin le Superbe était donc, si l'on suit Denys d'Halicarnasse, l'oncle de L. Iunius Brutus[2002] ce qui fait donc du « libérateur » un candidat potentiel au trône de Rome. On peut ainsi être saisi, de même que Dion Cassius[2003], par la présence dans le sanctuaire du Capitole, aux côtés des sept statues des rois de Rome, d'une huitième statue représentant l'héritier royal : Brutus. Plusieurs indices de cette structure de succession utérine, mise en lumière par P. M. Martin et A. Koptev, peuvent donc transparaître dans les récits malgré les reconstructions de l'annalistique. Les mythifications du récit des événements précédant la chute de Tarquin peuvent également être éclairantes à ce titre.

En premier lieu, dans l'épisode de l'oracle de Delphes, Tite-Live et Denys d'Halicarnasse rapportent deux versions relativement semblables. Peu avant le siège d'Ardée, un événement mystérieux survint. Un serpent, rapporte Tite-Live[2004], surgit d'une colonne de bois et effraya les habitants du Palais. Le prodige dépassait suffisamment la discipline étrusque pour que Tarquin le Superbe décidât d'envoyer ses deux fils, Titus et Arruns, consulter l'oracle de Delphes afin de connaître la volonté des dieux. La participation de Brutus à cette délégation est significative de cette place parmi les héritiers de sang royal utérin.

La version de Tite-Live diffère quelque peu de celle de Denys d'Halicarnasse en ce que l'auteur latin évoque le prodige du serpent. La symbolique peut être liée à la libido[2005] avec plusieurs significations correspondant à la place de Brutus qui trompe, d'une certaine façon, Tarquin le Superbe par son apparence[2006]. Le serpent figure ici Brutus usant de duplicité pour

---

[1999] P. M. Martin, *Idée de la royauté*, I, p. 19.
[2000] Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, IX.
[2001] Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 68.
[2002] P. M. Martin, *Idée de la royauté*, I, p. 34.
[2003] Dio., XLIII, 45, 3.
[2004] Liv., I, 56, 4-6.
[2005] C. G. Jung, *Métamorphoses*, p. 183-189.
[2006] G. Durand, *Structures anthropologiques*, p. 363-369. Au-delà de la symbolique sexuelle, trois significations liées entre elles peuvent être relevées concernant le serpent tel qu'on le retrouve dans plusieurs ensembles mythiques. Il peut signifier aussi bien la mort que la fécondité et le cycle.

reprendre l'héritage royal transmis par sa mère Tarquinia. Une fois rendus à Delphes, les princes consultèrent l'oracle et obtinrent une réponse pour interpréter ce prodige :

> *Ex infimo specu uocem redditam ferunt : imperium summum Romae habebit qui uestrum primus, O iuvenes, osculum matri tulerit. Tarquinii ut Sextus, qui Romae relictus fuerat, ignarus responsi expersque imperii esset, rem summa ope taceri iubent ; ipsi inter se uter prior, cum Romam redisset,* ***matri*** *osculum daret, sorti permittunt. Brutus alio ratus spectare Pythicam uocem, velut si prolapsus cecidisset, terram osculo contigit, scillicet quod ea communis mater omnium mortalium esset. Reditum inde Romam, ubi aduersus Rutulos bellum summa ui parabatur.*[2007]

Denys d'Halicarnasse rapporte un autre motif à la consultation de l'oracle. Une maladie contagieuse touchant hommes et femmes décima la population et suscita l'inquiétude collective. Les femmes enceintes tombaient mortes dans les rues avec le fruit de leurs entrailles[2008]. On peut assurément douter de l'historicité d'une telle épidémie. Cependant la figuration symbolique de la tentative de confisquer le pouvoir, qui revenait légitimement à Brutus, apparaît clairement de manière symbolique dans le récit de Denys : l'héritage utérin était menacé. Le récit de Denys d'Halicarnasse au sujet de la réponse de l'oracle rejoint en tous points celui de Tite-Live :

> *Μετὰ τοῦτ' ἠρώτων τὸν θεόν τίνι πέπρωται τὴν Ῥωμαίων ἀρχὴν παραλαβεῖν, ὁ δὲ θεὸς αὐτοῖς ἀνεῖλε, τῷ πρώτῳ τὴν μητέρα φιλήσταντι. Οἱ μὲν οὖν νεανίσκοι τοῦ χρησμοῦ τὴν διάνοιαν ἀγνοήσαντες συνέθεντο πρὸς ἀλλήλους ἅμα θιλῆσαι τὴν μητέρα βουλόμενοι κοινῇ τὴν βασιλείαν κατασχεῖν ὁ δὲ Βροῦτος συνεὶς ὃ βούλεται δηλοῦν ὁ θεός, ἐπειδὴ τάχιστα τῆς Ἰταλίας ἐπέβη, προσκύψας κατεφίλησε τὴν γῆν, ταύτην οἰόμενος ἁπάντων ἀνθρώπων εἶναι μητέρα. Τὰ μέν οὖν προγενόμενα τῷ ἀνδρὶ τούτῳ τοιαῦτ' ἦν.*[2009]

Le baiser donné à la mère pourrait symboliser ici, nous semble-t-il, l'importance du lien utérin par lequel la Royauté (*βασιλεία*) devait être obtenue par Brutus au détriment des fils de Tarquin le Superbe qui l'accompagnaient. La Terre-mère représenterait à ce titre la terre d'Italie et par-là même la mère commune : la *Res Publica*.

Le second élément confirmant la théorie d'A. Koptev paraît encore plus explicite dans le même récit de Denys d'Halicarnasse :

> *Καταφρονήσας γὰρ ὁ ταρκύνιος τῆς δοκούσης εἶναι περὶ αὐτόν, ἀλλ' οὐ κατ' ἀλήθειαν ὑπαρχούσης μωρίας, ἀφελόμενος ἅπαντα τὰ* ***πατρῷα.***[2010]

[2007] Liv., I, 56, 10-12 : « Des profondeurs du sol, la caverne émit, dit-on, cette réponse : "Le souverain de Rome sera celui d'entre vous, jeunes gens, qui, le premier, donnera un baiser à sa mère." Les Tarquins, voulant que Sextus, demeuré à Rome, ignorât l'oracle et restât à l'écart du pouvoir, recommandent de garder soigneusement le secret ; quant à eux, quel sera le premier qui à leur retour à Rome, donnera un baiser à sa mère ? Le hasard en décidera. Mais Brutus voyant un autre sens dans la parole pythique, feignit de glisser et de tomber, et toucha de ses lèvres la terre, qui est évidemment la mère commune du genre humain » [Trad. G. Baillet].
[2008] Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 69, 14.
[2009] Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 69, 15.
[2010] Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 69, 13.

Le terme *πατρῷς* peut ici, nous semble-t-il, être pris dans le sens d'héritage. L'idéologie républicaine et la tradition annalistique[2011] ont reconstruit d'un commun accord la figure de Brutus comme celle d'un libérateur alors que les événements historiques laissent entendre plutôt un conflit monarchique autour du mode de succession qui se résolut, on peut le penser, par l'adoption d'un système de double Royauté annuelle.

Le viol de Lucrèce, rapporté par la tradition, serait la figuration d'une volonté de la part de Tarquin le Superbe de rompre avec la règle de succession en ligne utérine et d'imposer son fils Sextus Tarquin sur le trône. Par cette tentative de réforme, la succession serait devenue linéale agnatique, de mâle en mâle par ordre de primogéniture selon le principe présent en droit romain classique. Le privilège devint, dès lors, la définition même du patriciat. On peut comparer le viol de Lucrèce à la version donnée par Denys d'Halicarnasse[2012] de l'enfantement de Romulus. Suivant cette version hétérodoxe – si l'on en fait une interprétation à la lettre – Ilia-Rhéa Silvia aurait été violée par son oncle Amulius qui s'arrogea ainsi le pouvoir royal sur le trône d'Albe[2013]. La dimension de violation sexuelle présente dans le récit mythifié révèle sans doute une usurpation politique qui contrevenait à la règle successorale utérine et instaurant de la sorte un système agnatique.

Ovide et Polémius Silvius placent l'origine du *Regifugium* au moment même de la tentative avortée, si l'on peut dire, de changer le mode de succession royale. D. Porte[2014] tend à retirer tout crédit à cette étiologie par trop tragique. La solution serait peut-être à situer entre le témoignage d'Ovide et les leçons des Modernes. Il nous semble que l'explication est plus complexe. L'étiologie d'Ovide n'a pas vocation à expliquer l'origine du *Regifugium* en tant que rite de fin d'année mais à rappeler le déroulement d'un événement occasionné lors de la vacance religieuse de la Royauté. L'origine de la célébration remonte vraisemblablement à l'introduction du calendrier de douze mois durant le siècle qui précéda la révolution de 509 av. J.-C. La construction du mythe est structurellement postérieure à la pratique rituelle. Cependant, le récit de la fuite de Tarquin le Superbe semble étroitement associé à la période

[2011] P. Martin, *Idée de la royauté*, I, p. 20-40.
[2012] Den. Hal., *Ant. Rom.*, I, 77, 1.
[2013] P. M. Martin, *Idée de la royauté*, I, p. 24.
[2014] D. Porte, *Étiologie religieuse*, p. 369.

épagomène et à la symbolique religieuse du sacrifice du *Comitium* marquant le passage de la mort à la vie, de l’année passée à l’année nouvelle.

D. Les *Saturnalia*, le *Regifugium* et le sacrifice de la Royauté.

Dans son étude sur le *Regifugium*, V. Basanoff[2015] met en parallèle deux rites qui présentent une analogie à la fois sémantique et symbolique : le *Regifugium* et les *Poplifugia*. Il établit qu'un déplacement de ces célébrations dut avoir lieu au moment d'une réforme calendaire qu'il attribue à Numa Pompilius. Selon V. Basanoff[2016], les deux rites présenteraient une même symbolique : la suspension des règles religieuses, hiérarchiques et, par conséquent, politiques. Les *Saturnalia* constituaient sans doute la célébration pouvant le mieux réunir ces deux moments du temps religieux. Peut-on imaginer en effet qu'une action légale ait pu se dérouler pendant l'une ou l'autre de ces cérémonies ?

Nous avons vu qu'il semble plutôt envisageable qu'une telle réforme ait été attribuée aux Tarquins. Un calendrier similaire à celui de Capoue, figurant dix mois, aurait pu fort bien exister à Rome. Les Saturnales présentent une structure de célébration de fin d'année comparable à celle de février dans le calendrier de douze mois. Le rituel des frères Arvales témoigne de cette structure temporelle puisque leur année liturgique allait de Saturnales à Saturnales[2017]. Plus encore, dans le *De Feriis Romanis* de l'*Eclogarum Liber*, Ausone expose les principales célébrations du calendrier religieux :

> *Nec Regifugium pulsis ex urbe tyrannis*
> *Laetum Romanis fas reticere diem.*
> *Visne Opis ante sacrum uel Saturnalia dicam*
> *Festaque seruorum, cum famulantur heri ?*[2018]

Malgré l'époque tardive à laquelle écrit Ausone, il paraît clair que l'association entre le *Regifugium* et les *Saturnalia* témoigne bien de cette double présence de rituel de fin d'année religieuse figurant des symboliques associées à la Royauté de Saturne. Ausone met clairement en parallèle les deux célébrations qui étaient symboliquement comparables. Il paraîtrait peu concevable que Romulus, à en croire l'annalistique, ait marqué les mentalités religieuses

[2015] V. Basanoff, *Regifugium*, p. 144-146.
[2016] V. Basanoff, *Regifugium*, p. 147.
[2017] J. Bayet, *Religion*, p. 83.

romaines aussi durablement en instaurant un dernier mois de l'année centré sur les Saturnales juste durant son seul règne qui, dit-on, dura seulement une quarantaine d'année. Il est également remarquable que le *magister* des frères Arvales, héritier du *conditor*, élu pour un an, entrait en charge le jour des *Saturnalia*[2019] pour abdiquer précisément à la célébration de l'année suivante. Par ailleurs, une fort ancienne influence étrusque peut là encore se faire sentir puisque l'on prête volontiers à Saturne une origine toscane sous la désignation de *Satre / Satres*[2020]. Le dieu serait probablement mentionné dans la trente-cinquième case du foie de Plaisance. Son nom apparaît également dans le texte du *Liber linteus* dans la forme : *Satrs Enas θucu*[2021].

Le dix-septième jour de décembre se déroulait une célébration en l'honneur du dieu Saturne. C'est Macrobe, cet érudit sur lequel on sait hélas bien peu de choses[2022], qui nous renseigne le mieux sur ce rite. Il assistait, de même que Martianus Capella, à la fin des vieilles religions romaine et étrusque[2023] détrônées par le christianisme. Le modeste rempart dressé face à la nouvelle religion triomphante était l'érudition et le souvenir des anciennes festivités. L'étiologie des *Saturnalia* est rapportée en détail en dépit d'une loi religieuse[2024] qui empêcherait l'auteur de révéler la véritable nature de la divinité. En un temps mythique, indéfini par nature, Saturne fut accueilli par Janus en Italie. Des liens d'hospitalité unirent les deux hommes et ils apprirent l'un de l'autre, en bonne entente. Saturne enseigna alors aux hommes l'agriculture et les fondements de la civilisation. En guise de remerciements, Janus offrit à l'étranger de l'associer à son pouvoir. Mais Saturne disparut mystérieusement et le roi aux deux visages chercha un moyen d'honorer ce dieu étranger. Ce fut alors que Janus instaura les *Saturnalia*. Se remémorant la période d'âge d'or où les distinctions entre maîtres et esclaves n'existaient guère, il créa une célébration durant laquelle une pleine licence était admise. On prêtait à cette cérémonie une pratique sacrificielle spécifique sur laquelle nous renseigne Macrobe :

[2018] Aus., *Eclog.*, *De Feri. Rom.*, v. 13-16 : « Il m'est interdit d'omettre le *Regifugium*, jour où l'on expulsa les tyrans de la ville, date joyeuse pour les Romains. Faut-il dire d'abord le culte d'Ops, ou les Saturnales, fête des esclaves qui sont maîtres à leur tour ? » [Trad. M. Jasinski].
[2019] *C.I.L.*, VI, 2065, 32 ; 2066, 68 ; 2067, 54.
[2020] J. Bayet, *Religion*, p. 94 ; A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, p. 596.
[2021] J.-R. Jannot, *Devins, dieux et demons*, p. 174.
[2022] A. Cameron, « Date and Identity of Macrobius », p. 25-38.
[2023] D. Briquel, *Chrétiens et haruspices*, p. 179-200.
[2024] Macr., *Sat.*, I, 18.

Cumque diu humanis capitibus Ditem et uirorum uictimis Saturnum placare se crederent, propter oraculum in quo erat :

καὶ χεφαλὰς Ἅιδῃ καὶ πατρὶ πέμπετε φῶτα

Herculanum ferunt postea cum Geryonis pecore per Italiam revertentem suasisse illorum posteris ut faustis sacrificiis infausta mutarent, inferentes Diti non hominum capita, sed oscillla ad humanam effigie marte simulata, et aras Saturnias non mactando uiro, sed accensis luminibus excolentes, quia non solum uirum, sed et lumina φῶτα significat.[2025]

Dans ce passage, le processus de substitution d'une victime humaine par une victime symbolique semble assez clair. Un peu plus loin, Macrobe[2026] prête à Albinus Caecina une remarque qui retiendra notre attention : Tarquin le Superbe aurait restauré les jeux en l'honneur des *Lares Compitales* en substituant, de manière analogue au récit relatif à Jupiter et Numa[2027], des « têtes par des têtes ».

Le récit serait aisément rangé dans la catégorie des mythographies sans réel intérêt anthropologique si l'on ne disposait toutefois d'un témoignage tardif sur un incident religieux. Au début du IVe siècle av. J.-C., peu avant le récit de Macrobe et surtout l'adoption du christianisme par Constantin, des soldats romains cantonnés sur le Danube à Durosrotum célébraient les *Saturnalia*. Il revient à Sir J. G. Frazer[2028] d'avoir établi le lien entre le *Regifugium* et cette lugubre célébration : « la fuite annuelle du roi était donc un vestige du temps où la Royauté était une charge annuelle, et était accordée avec la main d'une des princesses, au gladiateur victorieux, qui, dès lors, figurait avec l'épousée, lui comme dieu, elle comme déesse, au mariage sacré. Ces noces étaient destinées à assurer la fertilité de la terre en vertu de la magie homéopathique. Or, cette théorie se trouve, à bien des égards, remarquablement confirmée par un vieux récit des Saturnales, découvert et publié, il y a quelques années par un savant belge, le professeur Fr. Cumont de Gand. Ce récit nous apprend que jusqu'au commencement du IVe siècle de notre ère, c'est-à-dire presque jusqu'au moment de l'introduction du christianisme par Constantin, les soldats romains établis sur le Danube célébraient les Saturnales d'une manière barbare, qui devait certainement remonter à la plus

---

[2025] Macr., *Sat.*, I, 7, 31: « Longtemps ils crurent se rendre favorable Dis Pater en lui offrant des têtes humaines et Saturne en lui offrant des victimes humaines en raison du texte de l'oracle disant : "Offrez des têtes à Hades et des hommes(*φῶτα*) à son père". Mais plus tard, Hercule, selon la tradition, ramenant à travers l'Italie le troupeau de Géryon, persuafa leurs descendants de remplacer par des offrandes de bon augure ces offrandes funestes, en donnant à Dis Pater non des têtes d'hommes mais des figurines façonnées à l'image de l'homme, et en honorant les autels de Saturne non par des sacrifices humains, mais par des cierges allumés, puisque le terme *phôta* signifie non seulement " homme " mais aussi " lumières " » [Trad. Ch. Guittard].

[2026] Macr., *Sat.*, I, 7, 34.

[2027] Plut., *Num.*, XV.

[2028] J. G. Frazer, *Rameau d'or*, I, p. 434-435.

haute antiquité. Trente jours avant la fête, ils choisissaient parmi eux, par voie de tirage au sort, un homme jeune et beau, qu'on habillait de somptueux vêtements royaux pour le faire ressembler au dieu Saturne. Alors il lui était permis de satisfaire toutes ses passions sans restriction aucune ; mais au bout de son court règne de trente jours il devait se couper la gorge sur l'autel du dieu qu'il personnifait »[2029].

Il est difficile de déterminer si les Saturnales comprenaient à une haute époque (VIIIe-VIe siècle av. J.-C.) un ou plusieurs sacrifices humains. Peut-on penser, comme l'énonce S. Reinach[2030], qu'il y eut un sacrifice d'un roi de carnaval ? Certains indices pourraient le suggérer[2031]. Macrobe en fait état. De plus, le sacrifice du bélier, symbole de la Royauté, serait peut-être le résidu d'une pratique sacrificielle humaine intégrée dans le rituel des fêtes de Saturne. L'affaire Aurelius Dasius rapportée par J. G. Frazer est contestée[2032]. Il est pourtant admis qu'un soldat du nom d'Aurelius Dasius se trouvait stationné en garnison à Durosrotum[2033] dans les provinces danubiennes. Il fut effectivement mis à mort. Selon R. Tamassia[2034], le supplice d'Aurelius Dasius n'était en aucun cas mis en scène dans le cadre d'un festival saturnalice. Dans le récit du martyrologue, il est fait mention d'un festival de trente jours alors que l'on sait que le cycle précis des Saturnales se déroulait du 17 au 19 décembre puis du 17 au 24 décembre. J. Helgeland[2035] considère que ce récit est trop imprégné des lieux communs propres au style hagiographique pour être considéré sur le plan historique. Le martyr de saint Dasius peut être comparé à la passion du diacre Césaire mettant en scène un sacrifice humain à Apollon[2036] aux kalendes de janvier à la même époque.

Il demeure que le meurtre d'Aurelius Dasius serait à regarder uniquement comme un épisode utilisé par la propagande chrétienne visant à déconsidérer la religion dite païenne et le culte de Saturne[2037]. Sur ce dossier, il est possible d'envisager deux choses. En premier lieu, il

---

[2029] J. G. Frazer, *Rameau d'or*, I, p. 435. Cf. Fr. Cumont, « Actes de St Dasius », p. 5-16.
[2030] S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, p. 332-341.
[2031] G. Capdeville, « Substitution de victimes », p. 283-323 ; R. Jacob, « Ambivalence du sacré », p. 523-588.
[2032] R. Tamassia, « Saturno e il Carnevale », p. 363-376.
[2033] *C.I.L*, III 918 ; 851 ; 1938; 2097 ; 2I80 ; 2305 ; 2516 ; 3I62b ; 4282 ; 4491 ; 7872 ; I05II ; I0947.
[2034] R. Tamassia, « Saturno e il Carnevale », p. 363-376.
[2035] J. Helgeland, « Christians and the Roman Army », p. 783-784.
[2036] M. Meslin, *Fêtes des kalendes*, p. 92-93.
[2037] J. Helgeland, « Christians and the Roman Army », p. 784. J. Helgeland ajoute encore que le sacrifice humain fut prohibé à l'époque d'Hadrien. L'auteur se réfère à A. Lang, *Magic and Religion*, p. 311. L'argument est évidemment irrecevable puisque l'on n'a aucune attestation de sacrifices

peut ne pas s'agir d'une célébration religieuse proprement dite mais d'un meurtre rituel mis en scène dans le cadre des persécutions contre les chrétiens qui reprirent, rappelons-le, en 303 de notre ère sous les règnes de Dioclétien et de Galère jusqu'en 311. De plus, il est possible d'avancer l'argument psychologique de la guerre importante qui opposa les Romains aux Daces. La frontière du Danube était le théâtre d'importants affrontements qui venaient tout juste, en 303, de s'apaiser. L'expression d'une violence contre un homme déclaré *sacer* dans le cadre d'une persécution religieuse trouverait aisément sa place dans un contexte belliqueux. Tout dans le martyrologue relève d'une structure propre à la littérature chrétienne[2038], cependant J. Den Boeft et J. Bremmer admettent que l'année 303 ne semble pas improbable pour ce meurtre ritualisé que les hagiographes chrétiens s'empressèrent de récupérer[2039]. Que ce meurtre ait effectivement eu lieu ou non, il demeure que la référence à un sacrifice humain ne pouvait surprendre ni les chrétiens ni lesdits païens concernant les Saturnales et ce en dépit des inexactitudes relatives à la description du rituel. Il n'est guère étonnant que les opposants à telle religion ou à telle culture associent le tabou du sacrifice humain à ladite religion. Il est en revanche plus surprenant de lire chez Macrobe, l'un des derniers défenseurs de la religion romaine archaïque[2040], que des sacrifices humains aient effectivement eu lieu. Le souvenir honteux se transforme alors d'une certaine façon en refoulement collectif. Pourtant Rome connut et pratiqua, non pas le sacrifice humain en tant que tel, mais des mises à mort ritualisées dès l'époque archaïque[2041].

Il n'est pas rare que les mythes témoignent de sacrifices humains et la tradition renvoie aux temps mythiques de telles pratiques. L'interdiction du sacrifice, faisant partie des usages des anciens, était, selon Denys d'Halicarnasse[2042], attribuée à Hercule qui instaura le principe de substitution. Macrobe[2043] rappelle également ce mythe. On peut également songer au dialogue de Numa et de Jupiter que Plutarque[2044] qualifie d'ailleurs d'absurde. Il est question, dans cet échange symbolique, du processus de substitution d'une victime humaine par une

---

humains pour la période tardo-républicaine ou impériale pas plus que d'une telle loi émise par Hadrien.

[2038] J. Den Boeft et J. Bremmer, « *Notiunculae Martyrologicae* », p. 43-56.

[2039] J. Den Boeft et J. Bremmer, « *Notiunculae Martyrologicae* », p. 52.

[2040] D. Briquel, *Chrétiens et haruspices*, p. 192-195.

[2041] D. Briquel, « Formes de mise à mort », p. 225-240 ; J.-M. David, « Du *Comitium* à la Roche Tarpéienne », p. 131-176.

[2042] Den. Hal., *Ant. Rom.*, I, 38, 1.

[2043] Macr., *Sat.*, I, 7, 31.

[2044] Plut., *Num.*, XV.

offrande symbolique. Dans un passage du *De Republica*, Cicéron, évoquant la diversité des coutumes religieuses, morales et juridiques chez différents peuples, rapporte ceci :

> *Quam multi, ut Tauri in Axino, ut rex Aegypti Busiris, ut Galli, ut Poeni, homines immolare et pium et diis inmortalibus gratissumum esse duxerunt !*[2045]

Fr. Van Haeperen[2046] remarque, à juste titre, que Cicéron ne semble pas s'offusquer d'une telle pratique religieuse. Et pour cause : à trois reprises la République en danger exigea des mises à mort sacralisées. En 228 av. J.-C., les Romains affrontaient les Gaulois. Dans la *Vie de Marcellus*, Plutarque[2047] rapporte que des couples de Grecs et de Gaulois furent alors enterrés vivants au *Forum Boarium*. Le rite visait à apaiser la terreur qu'inspiraient les peuples du Nord aux Romains. En 216 av. J.-C., juste après l'effroyable défaite de Cannes, où L. Aemilius Paullus trouva la mort[2048], l'expiation religieuse de l'angoisse collective nécessita des victimes humaines[2049] et le rite de 228 av. J.-C. fut renouvelé. Enfin, le troisième cas de 114 av. J.-C. se déroula dans un tout autre contexte. Trois Vestales furent ensevelies vivantes dans une fosse pour inconduite[2050]. Ces trois cas de mises à mort rituelles ont suscité une abondante littérature[2051].

La cérémonie des Argées[2052] le 17 mars qui recouvrait « celui des Argiens, des Grecs » suggère également des sacrifices humains. Le rite consistait à jeter, depuis le pont Sublicius, des mannequins en forme d'hommes dont les mains et les pieds étaient liés. À cette lugubre cérémonie, les magistrats ainsi que les vestales assistaient la *flaminica Dialis* en tenue de deuil. J. Bayet paraît pencher en faveur d'un rite de substitution. Il écrit à ce propos qu'« on effaça par degrés le souvenir des sacrifices (les victimes étant jetées dans le Tibre) en contant soit qu'Hercule avait substitué des poupées aux hommes, soit que ses compagnons argiens

---

[2045] Cic., *Rep.*, III, 15 : « Que de gens, tels les Taures, sur l'Euxin, Busiris roi d'Égypte, les Gaulois, les Carthaginois, se sont imaginés que sacrifier des victimes humaines était un rite pieux et extrêmement agréable aux dieux immortels » [Trad. E. Bréguet].

[2046] Fr. Van Haeperen, « Sacrifices humains » [En ligne] ; « Mises à mort rituelles », p. 327-346.

[2047] Plut., *Marc.*, III.

[2048] Polyb., III, 106-116 ; Liv., XXII, 38.

[2049] Liv., XXII, 57, 2-6.

[2050] Asc. p. XLV-XLVIc ; Obs. XXXVII ; Macr., Sat. I, 10, 5 ; Dio., fr. 87; Val. Max., III, 7, 9.

[2051] Il serait fastidieux de dresser ici un état de la question de manière exhaustive. Nous nous contenterons de citer trois études qui nous paraissent résumer les différentes positions des savants sur cet épineux sujet : C. Bémont, « Enterrés vivants du *Forum Boarium* », p. 133-146 ; G. Capdeville, « Substitutions de victimes », p. 283-323 ; Fr. Van Haeperen, « Mises à mort rituelles », p. 327. G. Capdeville (« Substitutions de victimes », p. 289) résume les trois attitudes possibles face à la question des sacrifices humains à Rome.

[2052] Varr., *L.L.*, VII, 44 ; Ovid., *Fast.*, V, 621-662 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, I, 38, 3 ; Plut., *Quaest. Rom.*, XXXII ; Macr., *Sat.*, I, 11, 47.

prétendaient après leur mort regagner ainsi leur patrie »[2053]. G. Dumézil[2054] s'interroge également au sujet de la cérémonie des *Argei* mais il penche plus favorablement vers l'hypothèse que le rite s'en était toujours tenu à un simulacre[2055]. G. Capdeville[2056], en revanche, estime que la cérémonie des Argées, plus encore que l'affaire des enterrés vivants du *Forum Boarium*, constituait la preuve qu'à une haute époque les sacrifices humains étaient pratiqués. Fr. Van Haeperen[2057] remarque enfin que cette question n'a pas fait l'objet d'une synthèse contrairement à ce qui a été fait du côté de la Grèce par P. Bonnechère[2058]. Ce dernier ne conçoit pas qu'il ait pu y avoir des sacrifices humains en Grèce ancienne en dépit de la récurrence d'une telle suggestion dans les mythes grecs. En effet, on peut s'accorder avec cette vue si l'on retient la définition donnée par M. Detienne[2059] : le sacrifice est une pratique visant à réunir, d'une part, la communauté civique et, d'autre part, à permettre l'alimentation carnée[2060]. Une telle délimitation de la fonction du sacrifice est assurément décisive. Cependant, s'il paraît qu'elle soit parfaitement appropriée pour la période classique, elle peut être questionnée pour les périodes archaïques et pour les périodes de crise.

Il n'est pas de société qui se plaise à se souvenir de sacrifices de victimes humaines qu'elles s'intègrent dans un cadre rituel ou non. Les Romains étaient eux-mêmes horrifiés par les épisodes d'ensevelissement des couples Grecs et Gaulois de 228 et 216 av. J.-C. D'autre part, la période antérieure à l'influence grecque ou même étrusque à Rome aurait-elle pu adhérer à de telles pratiques que nombre de civilisations connurent, comme le notait A. Bouché-Leclercq. Il n'est pas question, ici, de déterminer s'il y eut ou non des sacrifices humains à Rome. Même si l'hypothèse peut paraître envisageable, il est préférable d'examiner plutôt la symbolique de la suspension des règles et l'ambivalence – *sacer* – de la représentation du roi à Rome en matière religieuse et juridique. Plutôt que de traiter de sacrifice proprement dit, il serait plutôt nécessaire de revenir sur la genèse du concept juridique et anthropologique de l'*homo sacer*.

[2053] J. Bayet, *Religion*, p. 48.
[2054] G. Dumézil, *Religion*, p. 448-450.
[2055] G. Dumézil, *Religion*, p. 449.
[2056] G. Capdeville, « Substitutions de victimes », p. 290-291.
[2057] Fr. Van Haeperen, « Sacrifices humains » ; « Mises à mort rituelles », p. 327-346.
[2058] P. Bonnechère, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*.
[2059] M. Detienne et J.-P. Vernant, *Cuisine du sacrifice*, p. 7-35.
[2060] M. Detienne et J.-P. Vernant, *Cuisine du sacrifice*, p. 10.

Dans la première édition de 1886 du *Manuel des institutions romaines*, A. Bouché-Leclercq, partant de l'ambivalence de la notion juridique de *sacer*, admet que des sacrifices humains auraient pu avoir lieu à Rome en des temps reculés. La pratique était à lier au principe de « l'individu dont la tête était consacrée »[2061]. Dans sa deuxième édition du *Manuel des institutions romaines*, datant de 1909, A. Bouché-Leclercq estimait de manière plus ferme qu'il était fort possible que les Romains aient pratiqué le sacrifice humain. On peut penser que les travaux de S. Reinach[2062] sur le « roi supplicié » avaient nourri sa conception du sacrifice et du système de substitution victimaire. Il s'agissait du même principe religieux et juridique, qui génère les précieuses réflexions de G. Agamben, de l'*homo sacer*[2063]. Quiconque est déclaré *sacer* peut être mis à mort sans aucune poursuite pour l'exécutant[2064]. Traitant du paradoxe de la souveraineté, le philosophe italien[2065] énonce le théorème juridique suivant : « Le souverain est, dans le même temps, à l'extérieur et à l'intérieur de l'ordre juridique ». Les cas d'exception existent dans tous les systèmes juridiques et l'histoire de la Rome républicaine ne manque pas, à ce titre, d'exécutions capitales placées sous la marque de la *sacerté*[2066]. On peut songer, bien sûr, à l'interdiction de mettre à mort un citoyen romain[2067] sans jugement figurant dans les *Leges sacratae* et dans la Loi des XII Tables invoquées par Cicéron dans le *Pro Domo Sua*[2068]. Pour G. Agamben, l'exception constitue la structure même de la souveraineté. Partant de la règle juridique de Festus[2069], il envisage que la violence, ou pouvoir de contrainte primordial, constitue la forme originaire du droit. Par ailleurs, il précise que « cette impossibilité de décider si c'est la faute qui fonde la norme ou bien la norme qui établit la faute, trahit précisément l'indistinction entre l'extérieur et l'intérieur, entre la vie et le droit, qui caractérise la décision souveraine sur l'exception ». G. Agamben reprend la définition de l'ambivalence du sacré initiée par W. Robertson Smith dans son ouvrage

---

[2061] A. Bouché-Leclercq, *Institution*, p. 523.
[2062] S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, p. 332-341.
[2063] G. Agamben, *Homo sacer*.
[2064] R. Jacob, « Ambivalence du sacré », p. 523-588.
[2065] G. Agamben, *Homo sacer*, p. 23-37.
[2066] R. Jacob, « Ambivalence du sacré », p. 529.
[2067] Cl. Lovisi, *Peine de mort*, p. 28-36.
[2068] Cic., *Dom*., XVII.

fondamental *Lectures on the Religion of the Semites*. Il rejoint également la théorie développée par K. Abel et reprise par S. Freud dans *Totem et Tabou*[2070] sur les sens opposés dans les mots primitifs. Selon le principe, l'ambivalence du sacré recèle les deux pulsions opposées de vie et de mort. Ainsi, ce qui figure à l'intérieur du cercle juridique, consacré par la loi, est associé à la vie, et ce qui en exclu – principe de la « sortie du droit » énoncé par R. Jacob[2071] – peut être livré à la mort. À l'échelle collective, la figure primordiale, initiatrice du pouvoir de contrainte, est le roi qui constitue le père de tous ses sujets. On retrouve, en effet, dans chaque société de la sphère indo-européenne, et plus largement encore, le fondement sacré de la souveraineté[2072]. S. Freud[2073] met en parallèle l'ambivalence – crainte mêlée à la fascination – ressentie à l'égard de la figure du père avec celle ressentie à l'égard du souverain. Sur cette figure d'autorité par excellence, le tabou est projeté et permet ainsi le basculement d'un état de puissance absolue à une déchéance figurant le principe de meurtre du père.

À titre d'exemple, il est possible de mentionner deux cas bien connus du droit religieux romain représentant une dimension du tabou. Il s'agit précisément des deux fonctions religieuses du roi réparties entre deux créations républicaines[2074]. En premier lieu, le *flamen Dialis*, plus haut prêtre après le *rex sacrorum*, était tenu de respecter une grande quantité de tabous rappelés par Aulu-Gelle[2075]. Le prêtre de Jupiter ne peut pas monter à cheval, ni voir l'armée hors du *pomœrium*, la vue du sang lui est interdite. On peut sans peine saisir pour quelle raison César mit tout en œuvre pour être dépouillé de son pesant sacerdoce[2076]. L'interdit majeur qui marque juridiquement son exclusion du droit est celui concernant le serment. Aulu-Gelle précise :

> *Item iurare Dialem fas numquam est…*[2077]

[2069] Fest., p. 496 L : *permittit enim lex parem uindictam*. Cf. G. Agamben, *Homo sacer*, p. 34.
[2070] G. Agamben, *Homo sacer*, p. 85-88 et 191.
[2071] R. Jacob, « Ambivalence du sacré », p. 523-588.
[2072] P. Chiappini, *Droit et sacré*, p. 57-69.
[2073] S. Freud, *Totem et Tabou*, p. 71-79.
[2074] P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 37-41.
[2075] Gell., *N.A.*, X, 15.
[2076] Suet., *Diu. Iul.*, I ; Plut., *Caes.*, I. Cf. B. Liou-Gille, « César, *flamen Dialis destinatus* », p. 433-459.
[2077] Gell., *N.A.*, X, 15.

Le serment étant la base même du droit[2078], le *flamen Dialis* serait, dès la mise en place de sa fonction, exclu *de facto* de la Cité au sens strictement politique. Pourtant, il était, après le *rex sacrorum*, le plus haut prêtre de Rome. L'ambivalence de la fonction royale sacrée et sa limitation républicaine met plus en lumière encore le paradoxe de la souveraineté théorisé par G. Agamben.

Le second exemple touche d'encore plus près le pouvoir souverain. Le *rex sacrorum* fut également institué, selon la tradition[2079], après la chute de la Royauté. La prêtrise de Janus, héritage de la Royauté sacrée archaïque, témoignait à juste titre de l'ambivalence de la fonction du roi à Rome. Ce prêtre, bien que sacrificateur suprême et annonciateur du calendrier, était privé du droit d'accéder à la magistrature et de prendre la parole en public. Cette limitation juridique fut maintenue, à notre connaissance, jusqu'à la fin de la République. Le premier *rex sacrorum* aurait été M. Papirius désigné pour exercer les fonctions religieuses du roi[2080] juste après l'expulsion de Tarquin. Il n'exerça aucune autre magistrature. P.-Ch. Ranouil[2081] soupçonne, de manière tout-à-fait justifiée, une falsification par les Papirii de manière à se placer en tête des listes pontificales. L'un des derniers prêtres de notre période fut le patricien L. Claudius Pulcher[2082] qui semble n'avoir exercé, lui non plus, aucune magistrature républicaine. L'exercice de ces deux fonctions n'était strictement d'aucune utilité pour un quelconque *cursus honorum*. La *Res Publica* mit ainsi des règles sur cette limitation nécessaire pour la sauvegarde de ses institutions.

Dans son chapitre *Corps souverain et corps sacré*, G. Agamben[2083] reprend les analyses de E. Kantorowicz[2084] sur les rites funéraires des rois médiévaux. Il existait une distinction entre le « corps mystique » et le « corps politique » du roi. L'analogie avec le corps mystique et le corps physique du Christ nourrissait cette conception qui perdura à l'époque médiévale et moderne. Cependant, cette double nature existait dans les organisations antérieures au christianisme. Sous l'Empire, en effet, les cérémonies funèbres des empereurs étaient comparables par la mise en scène rituelle de la mort du souverain. L'exemple des funérailles

---

[2078] E. Benveniste, *Vocabulaire*, II, p. 111-122.
[2079] Liv., II, 2, 3 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 74, 5 ; Fest., p. 418 L ; Plut., *Quaest. Rom.*, LXIII.
[2080] Liv., II, 2, 1-2 ; III, 39, 4 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, V, 1, 4 ; Fest., p. 422 L. Cf. T.R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 4.
[2081] P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 41.
[2082] Cic., *Dom.*, CXXVII. Cf. T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 206.
[2083] G. Agamben, *Homo sacer*, p. 101-113.
[2084] E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi*.

d'Antonin le Pieux étudié par E. Bickermann[2085] est utilisé par G. Agamben pour établir une généalogie du rite de séparation des deux corps souverains. Après la mort de l'empereur, le *iustitium* correspondant au deuil officiel ne débutait qu'une fois le corps du souverain brûlé. Ses restes étaient alors déposés dans le mausolée tandis que son *imago* de cire, était conservée durant sept jours. Sénateurs, matrones et médecins visitaient le corps symbolique du souverain en attendant que son « effigie » meure rituellement[2086]. Il s'agissait d'un modèle exacerbé de l'exposition des *imagines maiorum* lors des funérailles de membres des *gentes maiores* sous la République[2087]. Le rite des *imagines* dans l'apothéose impériale suggère cette différentiation entre les deux corps souverain et sacré. À la disparition de la Royauté, le corps politique du *rex* ne quitta pas l'*Vrbs* mais il fut partagé par les *patres* qui, selon la tradition, répartirent son pouvoir, par la suite, entre deux consuls. Le corps sacré du roi fut, selon cette lecture, incarné par le *rex sacrorum* avec les limitations que l'on connaît.

G. Agamben[2088], partant du principe formulé par S. Freud, estime qu'il existe une « analogie structurelle » entre exception souveraine et *sacratio*. Il précise qu' « aux deux pôles extrêmes de l'ordre juridique, le souverain et l'*homo sacer* présentent deux figures symétriques qui ont une même structure et qui sont en corrélation, le souverain étant celui par rapport à qui tous les hommes sont potentiellement *homines sacri*, et l'*homo sacer* celui par rapport à qui tous les hommes agissent en tant que souverain »[2089]. La particularité du rapport romain au *sacer* se définit en regard de la conception de la souveraineté du *rex* tout d'abord, puis de la *Res Publica*.

Traitant de la question de la virginité des Vestales et de leur « sacrifice », H. N. Parker[2090] établit un parallèle entre les gardiennes du foyer de Vesta et l'enceinte *sacer* de l'*Vrbs*. Par une approche anthropologique inspirée de la théorie girardienne, l'historien estime que les prêtresses, par leur chasteté, personnifiaient la Cité et qu'à ce titre, pour la sauvegarde de l'État romain, elles pouvaient être mises à mort en cas d'inconduite tel un « bouc émissaire ». La limite de l'*Vrbs* était perçue

---

[2085] E. Bickermann, « Rie römanische Kaiserapotheose », p. 4-7 ; « *Consecratio* », p. 19-25.
[2086] G. Agamben, *Homo sacer*, p. 103.
[2087] Chr. Badel, *Les masques et la vertu*, p. 228-233.
[2088] G. Agamben, *Homo sacer*, p. 91-96.
[2089] G. Agamben, *Homo sacer*, p. 94.
[2090] H. N. Parker, « Vestals Virgins », p. 563-601.

de manière symbolique par les Romains comme une frontière sacrée dont la sauvegarde valait, lorsque la *Res Publica* le nécessitait, les mises à mort sous la forme de sacerté. En cela, le principe du *Senatus Consultum Vltimum* ne diffère pas sur le plan technique. L'espace civique *sacer* était confié aux *patres*. C'est sans doute de la même façon que l'on peut concevoir le rapport à la Royauté entretenu par les Romains.

Examinant la théorie de J. G. Frazer, l'anthropologue L. Scubla[2091] met en relation le rituel du *rex nemorensis* avec la représentation du pouvoir souverain. On sait peu de choses sur le rite de Némi[2092] qui était, en apparence, marginal dans la religion romaine archaïque. J. G. Frazer émet deux hypothèses au terme de sa longue investigation. La première est que le roi représente les forces de la nature : il doit être mis à mort si ses forces déclinent pour ne pas nuire à la communauté. La seconde théorie, résumée par l'anthropologue L. Scubla[2093], est que « le roi est un bouc émissaire, prenant en charge tous les maux qui peuvent atteindre le groupe : il doit être mis à mort pour purifier la collectivité dès que le salut de celle-ci paraît l'exiger ». Pour L. Scubla, la deuxième explication paraît la plus satisfaisante pour éclairer le rapport ambivalent à la Royauté sacrée : « le moyen le plus radical de se défaire du mal qu'il incarne est de le mettre à mort ». La théorie frazerienne de même que les travaux de W. Robertson Smith sont repris par deux approches : celle de l'anthropologue A. M. Hocart[2094] et celle de S. Freud entreprise dans *Totem et Tabou* et complétée dans *L'Homme Moïse et le monothéisme*. La théorie girardienne[2095] du mécanisme victimaire reprend ces deux principes : le roi constitue un substitut de la victime émissaire. R. Girard écrit à ce titre que « le roi a une fonction réelle et c'est la fonction de toute victime sacrificielle »[2096]. Le sacrifice de même que la Royauté sacrée constituent le régulateur de la vie sociale. La théorie girardienne défendue par L. Scubla et par H. N. Parker peut rejoindre, nous semble-t-il, la réflexion juridique de G. Agamben autour de la notion de *sacer*. Le terme

---

[2091] L. Scubla, « Roi sacré, victime sacrificielle », p. 187-221.
[2092] Suet., *Calig.*, XXXV ; Serv., *Ad Aen.*, VI, 136.
[2093] L. Scubla, « Roi sacré, victime sacrificielle », p. 201.
[2094] A. M. Hocart, *Kingship* ; *Rois et courtisans*.
[2095] R. Girard, *Violence et sacré*, p. 149-169 et p. 415-425 ; *Choses cachées*, p. 59-66 ; *Route antique*, p. 128-141.

apparaît à la fois concernant le roi à Rome – par son héritier républicain le *rex sacrorum* – et concernant le proscrit qui sort de l'enceinte sacrée de la Cité au sens physique et au sens symbolique. C'est cette caractéristique qui définit peut-être le mieux la notion de *religio* qui ne trouve pas d'équivalent, comme on le sait, dans la langue grecque[2097].

En suivant ce schéma, on retrouve le principe juridique bien connu en droit romain : tout don implique un contre-don et tout pouvoir implique un contre-pouvoir. C'est sans doute de ce théorème que naquit le pouvoir de contrainte, le principe de la collégialité républicaine et tout ce qui en résulte. L'ambivalence de la figure royale à Rome pouvait vraisemblablement trouver son expression symbolique dans le rituel du *Regifugium* qui pourrait être le déplacement en février du rite de fin d'année, plus ancien, des Saturnales. On notera que les deux célébrations marquaient, chacune à son époque, la fin de l'année religieuse. À ce titre, le passage d'une année à l'autre était symboliquement marqué d'une transition de la mort à la vie étroitement associée au sacrifice et au roi. Les cinq jours épagomènes reflètent le basculement, caractérisé par une suspension des auspices, entre ces deux temps de l'espace et du temps religieux, qui se manifeste par la fuite symbolique du *rex sacrorum*.

Le *Regifugium* et les *Saturnalia* peuvent être associés à un sacrifice symbolique, renvoyant à l'ambivalence de la Royauté et appartenant au domaine du *sacer*. On peut penser, avec V. Basanoff, que le *rex*, à l'époque du calendrier de dix mois, quittait la ville lors du déroulement de cette célébration qui concluait une série de rites marquant la fin d'année religieuse. L'élévation du souverain ne pouvait pas se prêter, nous semble-t-il, à des rites d'inversion sociale. Macrobe décrit la chose ainsi :

> *Philochorus Saturno et Opi primum in Attica statuisse aram Cecropem dicit eosque deos pro Ioue Terraque coluisse, instituisseque ut patres familiarum et frugibus et fructibus iam coactis passim cum seruis uescerentur, cum quibus patientiam laboris in colendo rure tolerauerant. Delectari enim deum honore seruorum contemplatu laboris. Hinc est quod ex instituto peregrino huic deo sacrum aperto capite facimus.*[2098]

[2096] R. Girard, *Violence et sacré*, p. 162.
[2097] J. Rudhart, *Notion fondamentales*, p. 11-17.
[2098] Macr., *Sat.*, I, 10, 22 : « Selon Philochorus, Cécrops fut le premier à élever en Attique un autel pour Saturne et pour Ops, et il honora en ces lieux Jupiter et la terre ; il établit encore que, après la récolte des moissons et des fruits, les pères de famille prissent leur repas avec les esclaves qui avaient partagé avec eux les peines du travail dans la culture des champs. Le dieu agrée l'honneur rendu aux

Durant cette célébration de clôture de l'année religieuse, la rupture de l'ordre se manifestait dans les domaines juridiques également[2099]. C'était durant cette seule période que le sacrifice était exécuté d'une manière exceptionnelle dans la religion romaine. L'exécutant sacrifiait, *graeco ritu*, la tête découverte[2100] pour signifier la suspension des règles religieuses accoutumées.

Les Anciens n'étaient pas unanimes concernant l'institution de cette fête de fin d'année. Certains la faisaient remonter tantôt aux temps mythiques de Janus tantôt au règne de Titus Tatius[2101], de Tullius Hostilius[2102], de Tarquin le Superbe[2103] ou, plus tardivement, au consulat de A. Sempronius et M. Minucius[2104].

La plus ancienne période supposée remonte au règne collégial de Romulus et de Titus Tatius. Pour remercier les dieux de leur victoire, les deux rois consacrèrent des autels aux dieux. Denys d'Halicarnasse[2105] rapporte que Romulus voua un sanctuaire à Jupiter Stator près de la Porte Mugonia qui conduit jusqu'au mont Palatin en suivant la *Sacra Via*. Titus Tatius honora le Soleil et la Lune, Saturne et Rhéa, Vesta, Vulcain, Diane, Enyalius et d'autres dieux, nous dit-il, dont le nom semble impossible à traduire en grec. Si Janus, comme on peut le supposer, fut le premier dieu de l'époque latino-sabine et que Jupiter fut introduit plus tardivement, on peut sans doute associer le dieu *bifrons* à Romulus, ambivalente figure du roi fondateur. Il apparaît, dans l'étiologie des Saturnales transmise par Macrobe, une dualité prononcée entre Janus et Saturne qui partagent collégialement la Royauté. Le parallèle avec Romulus et Titus Tatius peut raisonnablement être envisagé. Les symboliques des *Saturnalia* présentent des composantes liées à la stabilisation de la population et au développement de l'agriculture. Certains seraient presque tentés d'évoquer « un passage de l'état de nature à un état de culture ». Ce sont des « fruits de la terre et des arbres » qui sont offerts aux *Saturnalia*.

---

esclaves en considération du travail accompli. Voilà pourquoi, conformément à une pratique étrangère, nous célébrons le culte de Saturne la tête découverte » [Trad. Ch. Guittard].

[2099] Macr., *Sat.* I, 10, 16 ; Martial, I, 86 ; Suet., *Aug.* 32 ; Plin., *Ep.*, VIII, 7.

[2100] Catul., 14 ; Sen., *Ep.*, 18 ; Suet. *Aug.* 75 ; Mart., V, 18, 19 ; VII, 53, XIV, 1 ; Plin., *Ep.*, IV.9 ; Macr., *Sat.*, 1, 8, 10 ; Serv., *Ad Aen.*, III, 407.

[2101] Den. Hal., *Ant. Rom.*, II, 50.

[2102] Den. Hal., *Ant. Rom.*, III, 32 ; Macr., *Sat.*, I, 8.

[2103] Den. Hal., *Ant. Rom.*, VI, 1 ; Macr., *Sat.*, I, 7.

[2104] Liv., II, 21 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, VI, 1.

[2105] Den. Hal., *Ant. Rom.*, II, 50.

Macrobe[2106] témoigne de la coutume consistant à s'offrir des gâteaux en cette occasion : les rites de cette célébration possèdent une symbolique effectivement associée à la fécondité. La période autour du solstice d'hiver marquait, non seulement, la fin du calendrier de dix mois[2107], mais également la fin d'un cycle végétal avant la reprise de l'année primitive en mars suivant. Rien n'empêche de penser à la persistance de ce rite archaïque depuis le VIIIe siècle av. J.-C., période qui vit sans doute naître les premières structures agricoles de l'habitat proto-urbain[2108].

La seconde période évoquée par la tradition est celle du roi Tullus Hostilius qui aurait régné, selon la datation livienne, de 672 à 641 av. J.-C. Denys d'Halicarnasse[2109] rapporte qu'au cours d'une bataille qui opposait les Romains aux Sabins, le roi fit le vœu, si la victoire lui était accordée, d'instituer des célébrations en l'honneur de Saturne. Macrobe évoque également cette origine. Cependant, Varron[2110] attribue dans son livre sur les édifices sacrés la fondation du temple au roi Lucius Tarquinius. Il revint, cependant, au dictateur T. Larcius d'en faire la dédicace en 498 av. J.-C. selon Denys d'Halicarnasse[2111] ou en 497 av. J.-C. sous le consulat de A. Sempronius Atratinus et de M. Minucius Augurinus[2112].

Le témoignage de Varron rapporté par Macrobe semble être le plus fiable. On peut mettre en parallèle l'édification du temple de Saturne et sa dédicace républicaine avec l'établissement par Tarquin Priscus de la triade Capitoline. R. Bloch[2113] estime que l'exécution de la statue de Jupiter fut le fait d'un Étrusque nommé Vulca de Véies[2114]. Il revenait à Tarquin le Superbe[2115] d'avoir fait venir Vulca depuis la cité Étrusque dans les années 520-515 av. J.-C.[2116] La superstructure de bois présentait toutes les caractéristiques de l'art toscan. En outre, R. Bloch note que la fin du VIe siècle av. J.-C. était l'époque d'une forte production véienne de statuaire d'argile. L'évergétisme de Tarquin avait pour vocation d'affirmer la

---

[2106] Macr., *Sat.*, I, 7.
[2107] M. Meslin, *Kalendes*, p. 9-14.
[2108] A. Carandini, *Nascita di Roma*, p. 446-452 ; D. Briquel, « Rome comme ville étrusque », p. 62-83.
[2109] Den. Hal., *Ant. Rom.*, III, 32.
[2110] Macr., *Sat.*, I, 8, 1.
[2111] Den. Hal., *Ant. Rom.*, V, 61, 1-77, 6. Cf. T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 12.
[2112] Liv., II, 21. Cf. T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 12.
[2113] R. Bloch, « Départ des Étrusques de Rome selon l'annalistique », p. 141-156.
[2114] Liv., I, 55 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 59 ; Tac., *Hist*., III, 72.
[2115] Plut., *Public.*, XIII.
[2116] R. Bloch, « Départ des Étrusques de Rome selon l'annalistique », p. 151.

vocation de Rome à dominer le Latium. Le temple fut dédicacé par M. Horatius Pulvillus[2117], collègue de M. Iunius Brutus au consulat aux Ides de septembre de l'année 509 av. J.-C. Pour R. Bloch[2118], rien n'autorise à douter de cette date qui marque le début de la *Libera Res Publica*. J.-Cl. Richard[2119] estime également que le nom du dédicataire du temple est au-dessus de tout soupçon. Mais cette année ne fut pas celle du départ des Étrusques de Rome comme tend à le présenter la tradition annalistique. Jusque vers 475 av. J.-C., l'empreinte de l'Étrurie se faisait encore sentir à Rome[2120]. Comme l'écrit R. Bloch[2121], il était nécessaire pour des raisons « psychologiques collectives » que le départ des Étrusques soit précisément situé en 509 av. J.-C. Ces éléments donnent à penser que la célébration des *Saturnalia* était également bien antérieure à la fondation du temple de Saturne qui fut vraisemblablement fondé en même temps que le sanctuaire du Capitole sous la Royauté des Tarquins.

Cependant, la symbolique de la célébration de pleine licence semble remonter aux premiers temps de l'*Vrbs*. Les rites de fécondité et les célébrations qui l'entourent comme les *Larentalia* du 23 décembre, dix jours avant les kalendes de décembre, peuvent en témoigner mais le nombre de jours de célébration suscite une certaine perplexité à la lecture de Macrobe. L'érudit s'efforce de démontrer dans le dixième chapitre du premier livre des *Saturnales* que la célébration ne durait qu'un seul jour *a. d. quartum decimum Kalendas Ianuarias*. Au début de son développement, le grammairien précise cependant ceci :

> *Apud maiores nostros Saturnalia die uno finiebantur, qui erat a. d. quartum decimum Kalendas ; sed postquam C. Caesar huic mensi duos addixit dies, sexto decimo coepta celebrari. E are factum est ut, cum vulgus ignoraret certum Saturnaliorum diem, nonullique a C. Caesare insertodie et alii uetere more celebrarent, plures dies Saturnalia numerarentur, licet et apud ueteres opinio fuerit septem diebus peragi Saturnalia, si opinio uocanda est quae idoneis firmatur auctoribus.*[2122]

Macrobe dans ce chapitre tente de combattre une croyance commune suivant laquelle les Saturnales duraient sept jours. Il cite, par la suite, trois auteurs d'Atellanes, Novius, puis

---

[2117] Liv., II, 8, 6-8 ; VII, 3, 8 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, V, 35, 3 ; Tac., *Hist.*, III, 72 ; Plut., *Publ.*, XIII ; Dio., *frag.* XIII ; Serv., *Ad Aen.*, VI, 8.
[2118] R. Bloch, « Départ des Étrusques de Rome selon l'annalistique », p. 156.
[2119] J.-Cl. Richard, *Origines*, p. 474.
[2120] R. Bloch, « Départ des Étrusques de Rome », p. 62-71.
[2121] R. Bloch, « Départ des Étrusques de Rome », p. 71.
[2122] Macr., *Sat.*, I, 10, 2 : « Du temps de nos ancêtres, les Saturnales étaient limitées à un seul jour, qui était le quatorzième jour avant les calendes de janvier : mais quand César eut ajouté deux jours à ce mois, les fêtes commencèrent au seizième jour. Le résultat fut que, comme le peuple ignorait le jour exact des Saturnales et que certains le célébraient le jour inséré par César, d'autres selon l'ancien usage, les Saturnales comptèrent plusieurs jours ; d'ailleurs même chez les Anciens, l'opinion était que les Saturnales s'étendaient sur sept jours, s'il faut appeler opinion ce qui est confirmé par des sources dignes de foi » [Trad. Ch. Guittard].

Mummius qui ressuscita cet art et enfin Pomponius. Les trois auteurs s'accordaient sur cette durée de sept jours. Un fait peut mériter l'attention. Chacun de ces trois auteurs d'atellanes vécut après la réforme du calendrier de 46 av. J.-C. Pomponius de Bologne était contemporain de Velleius Paterculus[2123]. Novius vécut probablement à l'époque de Marc-Aurèle qui d'ailleurs, aux dires de Fronton, en était grand amateur[2124]. Mummius, enfin, leur était postérieur. Lors de la réforme calendaire, César fit ajouter deux jours au mois de décembre ce qui décala dans le temps les Saturnales et induisit une inexactitude dans la pratique rituelle populaire. Pour résoudre cette confusion, Auguste fit par la suite inscrire que ces jours étaient en tout au nombre de trois[2125] bien que l'ensemble du mois de décembre soit consacré à des festivités de mort et de vie, témoignage sans doute de son antique place de fin d'année.

La célébration associait deux archaïques divinités Saturne et son épouse Ops[2126]. La déesse était vénérée aux *Opalia* qui figuraient un rite de fécondité puisqu'elle était associée aux fruits de la terre et des arbres.

La dernière célébration mentionnée par Macrobe est celle des *Larentalia*. Varron[2127] précise que la symbolique de cette cérémonie est funèbre. Le flamine de Quirinus en dehors de l'ancienne cité du Palatin sacrifiait aux Mânes serviles[2128] tandis qu'un sacrifice était offert à Acca Larentia, la nourrice des jumeaux. La symbolique de ces célébrations est comparable, comme en avait eu l'intuition V. Basanoff, à celle du mois de février. On retrouve, en effet, des cultes funèbres comme les *Larentalia* et le culte d'*Angeronia* mêlés à des rites de fécondité comme les *Opalia* autour du culte Saturnalice mettant en scène l'absence de règles hiérarchiques puisque maîtres et esclaves n'étaient plus distingués. Le caractère carnavalesque et la pleine licence qui entouraient ce rite associé à la Royauté appartiennent, nous semble-t-il, à un mois de clôture de l'année religieuse. Cependant, il importe de noter que l'on ne retrouve pas de période comparable, de par sa durée, aux cinq jours épagomènes du calendrier de douze mois ce qui confirme, peut-être, l'existence de deux calendriers archaïques : l'un de dix mois s'achevant en décembre et l'autre de douze mois, s'achevant en février. L'introduction du *Regifugium* et donc de l'*interregnum* n'apparut pas, croyons-nous, avant le VIe siècle.

[2123] Vell., II, 9.
[2124] Front., *Ep.*, II, p. 81
[2125] Macr., *Sat.*, I, 10, 4.
[2126] Macr., *Sat.*, I, 10, 18-19.
[2127] Varr., *L.L.*, VI, 23-24.
[2128] J. Bayet, *Religion*, p. 73.

Lorsque les Tarquins modifièrent le calendrier en ajoutant deux mois, il paraissait naturel que l'on plaçât une telle fuite rituelle du roi à l'extrême fin de l'année religieuse pour une période de cinq jours. Il s'agissait, comme le démontre A. Magdelain, d'un temps inexistant sur les plans religieux et juridique, un temps où les règles étaient suspendues. La symbolique des Saturnales correspondait assez à cette période juridique inexistante. Mais pour autant, existait-il ce roi de carnaval mis à mort rituellement chaque année dans le calendrier de dix mois ?

L'examen du calendrier et de l'étiologie du *Regifugium* suggère que l'*interregnum* n'apparut pas avant la monarchie des Tarquins. Il est certes paradoxal que l'introduction du calendrier de douze mois ait pu se faire à l'époque dite étrusque à partir d'une influence grecque. Cependant, l'archéologie et la construction théologique romaine témoignent d'un important apport grec durant le VIe siècle av. J.-C. On serait donc tenté de penser que les *interregna*, renvoyant à l'époque dite latino-sabine, furent une création de l'annalistique. S'il n'est pas exclu que le Sénat ait joué un rôle dans la transmission de la royauté, il semble plus probable que le mode de succession royal ait reposé sur un système matrilinéaire dont on peut retrouver la trace dans les récits mythiques de la première royauté romaine.

VI. *ΔΙΑΣΠΑΡΑΓΜΟΣ*

D'après la tradition, le premier interrègne mythique eut lieu après la mort de Romulus. Cependant, l'organisation de ce rite conférant le pouvoir souverain semble nettement postérieure au VIIIe siècle av. J.-C. L'intérêt du récit mythique est toutefois d'offrir une représentation de la royauté et une légitimité au rite de l'*interregnum*. Le partage égal du pouvoir souverain après la disparition du *conditor* peut être mis en relation avec le mythe du démembrement dont furent accusés les premiers *patres*. Si l'on ne saurait accorder un quelconque crédit historique à ce récit, il est possible, en revanche, de situer le moment où les *patres* se partagèrent le corps souverain au sens symbolique : il s'agit de la révolution de 509 av. J.-C. L'objectif de cette dernière étape est de comprendre comment le rite sacral du *Regifugium* permit de fournir une base fondamentale à la magistrature : le *ius iurandum in leges* qui devait être prêté par les magistrats dans les cinq jours après leur entrée en charge. En outre, cet examen permettra de mettre en lumière le mode d'investiture du premier *interrex* et de comprendre les liens étroits qui unissaient le sacerdoce et la magistrature dans les premiers temps de la République.

A. Le meurtre du père : du démembrement à l'apothéose.

A t-il eu lieu ce meurtre du père ? Si l'on ne peut savoir si un roi était bien mis à mort lors des Saturnales, on peut au moins admettre que, pour marquer la fin de l'année, les Romains l'ont édifié en mythe sinon en fantasme qui, d'une certaine façon, est une réalité. S'il n'est pas un fait historique, il peut néanmoins s'inscrire dans une règle religieuse et, par conséquent, juridique puisqu'il est ce que P. Legendre désigne comme un mythe référent.

Il existe, on le sait, plusieurs versions concernant la mort de Romulus qui furent l'objet de plusieurs interprétations[2129]. D. Briquel[2130] rappelle la complexité de la tradition sur la mort du *conditor* en précisant combien il est périlleux de chercher la version authentique[2131]. Le récit est en lui-même marqué par l'archaïsme des thèmes présents à travers lesquels A. Brelich[2132] reconnaît des thèmes hellénisants et rejette ainsi la version du démembrement comme une innovation hellénisante. Pour D. Briquel[2133], cette légende romaine serait fondée sur un schéma indo-européen. Cependant, l'emprunt grec de l'archétype témoigne d'une influence qui se fit sentir assez tôt dans l'histoire des mythes et des rites de l'*Vrbs*. Tâchons de reprendre ici les principales versions de cette mort mythifiée à travers les versions les plus détaillées qu'en font Tite-Live et Denys d'Halicarnasse.

Tout d'abord, Tite-Live rapporte ceci :

> *His immortalibus editis operibus, cum ad exercitum recensendum contionem in camp ad Caprae paludem haberet, subito coorta tempestas cum magno fragore tonitribusque tam denso regem operuit nimbo ut conspectum eius contioni abstulerit ; nec deinde in terris Romulus fuit. Romana pubes, sedato tandem pauore postquam ex tam turbido die serena et tranquilla lux rediit, ubi uacuam sedem regiam uidit, etsi satis credebat patribus qui proximi steterant sublimem raptum procella, tamen uelut orbitatis metu icta maestum aliquamdiu silentium obtinuit. Deinde, a paucis initio facto « deum deo natum, regem parentemque urbis Romanae saluere » uniuersi Romulum iubent ; pacem precibus exposcunt, « uti uolens propitius suam semper sospitet progeniem ». Fuisse credo tum quoque aliquos qui discerptum regem patrum manibus taciti arguerent : manauit enim haec quoque perobscura fama.*[2134]

Tite-Live précise cependant que cette relation relève de la rumeur éhontée. Il va sans dire qu'Auguste ne pouvait tolérer une pareille manière d'énoncer des faits[2135] surtout pas quelques décennies à peine après le meurtre ritualisé de son divin père César. Denys

---

[2129] M. Ver Eecke, *La République et le roi*, note 2, p. 426.
[2130] D. Briquel, « Apothéose de Romulus », p. 15-35.
[2131] D. Briquel, « Apothéose de Romulus », p. 15.
[2132] A. Brelich, *Tre Variazioni*, p. 120-125.
[2133] D. Briquel, « Apothéose de Romulus », p. 25-26.
[2134] Liv., I, 16 : « Après ses immortels travaux, un jour que, pour passer en revue ses troupes, il tenait une assemblée dans la plaine au marais de la Chèvre, soudain éclata un orage accompagné de violents coups de tonnerre. Le roi fut enveloppé d'un nuage si épais qu'il disparut aux regards de l'assemblée. Depuis lors Romulus ne reparut plus sur terre. Les jeunes Romains se remettant, enfin, de leur frayeur avec le retour d'un jour pur et serein après un tel orage, et voyant le trône royal vide, étaient assez disposés à croire, d'après les Pères placés tout près du roi, qu'il avait été enlevé par l'orage. Néanmoins, frappés d'effroi comme s'ils avaient perdu leur père, ils eurent un moment d'accablement muet. Puis, suivant l'exemple de quelques uns, tous à la fois poussent des vivats en l'honneur de « Romulus, dieu et fils d'un dieu, roi et père de la ville de Rome ». Ils implorent son appui ; ils demandent que "sa faveur bienveillante étende toujours sa protection sur ses enfants". Il y eut, je crois, dès ce moment quelques sceptiques qui soutenaient tout bas que le roi avait été mis en pièces par les Pères de leurs propres mains : en effet, cela s'est dit également en grand mystère… » [Trad. G. Baillet].
[2135] M. Ver Eecke, *La République et le roi*, p. 425-444.

d'Halicarnasse transmet également une version comparable. Romulus, après avoir remporté plusieurs victoires, fit montre d'une tyrannique emprise sur la Cité au point que certains auteurs, qui ne sont pas nommés par Denys, indiquent :

> *διὰ ταύτας δὴ λέγουσι τὰς αἰτίας συστάντας ἐπ᾽ αὐτῷ τοὺς πατρικίους βουλεῦσαι τὸν φόνον, πρᾶξαι δὲ τὸ ἔργον ἐν τῷ βουλευτηρίῳ καὶ διελόντας τὸ σῶμα κατὰ μέρη χάριν τοῦ μὴ φανῆναι τὸν νεκρὸν ἐξελθεῖν κρύπτοντας ὑπὸ ταῖς περιβολαῖς ὅσον ἕκαρτος εἶχεν αὐτοῦ μέρος καὶ μετὰ τοῦτο γῇ κρύψαι κατὰ τὸ ἀφανές.*[2136]

Dans le récit de Denys d'Halicarnasse, comme dans celui de Tite-Live, la mort de Romulus est suivie d'une explication malaisée. Les auteurs ne précisent pas leurs sources et, *in fine*, cela importe peu. Il existait au Ier siècle av. J.-C. trois versions, indépendantes, de cette mort[2137].

La première construction de Tite-Live est la suivante. Le jour des nones de juillet, Romulus, après d'« immortels travaux », tint une assemblée dans la plaine au marais de la Chèvre lorsqu'un violent orage éclata. La foudre grondait. C'est alors que le fils de Mars fut enveloppé d'un épais nuage puis disparut. Ne voyant plus son souverain revenir, le peuple soupçonna les *patres* d'avoir occis leur bon roi et – *parens urbis* – père fondateur. C'est alors que survint le soupçon de dépeçage rituel par les *patres*. Par bonheur, un certain Julius Proculus intervint et affirma qu'il avait vu de ses propres yeux Romulus et que le fils de mars l'avait chargé de prédire aux Romains que la ville nouvellement fondée deviendrait la capitale du monde. À la différence de Denys, Tite-Live s'efforce de donner une plus forte cohérence au récit en insérant, sans rupture, le témoignage de Julius Proculus. G. Baillet note lui-même que le ton de Tite-Live semble très sceptique dans tout le passage[2138]. Après cette vision, le soupçon ne pesa plus sur les Sénateurs et le fils divin, après l'heureux témoignage, devint l'immortel Quirinus. Juste après, Tite-Live fait suivre son récit du premier interrègne que nous exposerons par la suite.

Denys d'Halicarnasse ne manifeste pas le même souci de cohérence. Il présente trois versions différentes en précisant que les auteurs ne sont pas d'accord sur l'épisode. La

---

[2136] Den. Hal., *Ant. Rom.*, II, 56, 4 : « Pour toutes ces raisons, disent ces auteurs, les patriciens ourdirèrent une conspiration contre lui et résolurent de l'assassiner. Ils commirent le meurtre à l'intérieur du Sénat, dépecèrent le corps afin que personne ne pût le voir, puis ils sortirent, chacun emportant, dissimulé sous son vêtement, un morceau du cadavre. Après quoi ils enterrèrent secrètement le corps » [Trad. V. Fromentin et J. Schnäbele].
[2137] E. Bréguet, « Récits d'histoire romaine chez Cicéron et Tite-Live », p. 264-272.
[2138] Édition de *l'Histoire romaine* de 1967, n. 2, p. 28.

première est celle de l'apothéose mythique[2139] : alors qu'il haranguait le peuple, un orage éclata et il fut alors emporté par le dieu Mars, son père, au ciel. La deuxième hypothèse est celle du complot des patriciens motivé par plusieurs griefs. Ayant vaincu Véies, Romulus manifesta un comportement de plus en plus tyrannique. Il libéra des otages pris à la cité étrusque sans demander l'avis des *patres*. Les nouveaux citoyens qu'il avait accueillis étaient laissés pour compte à l'avantage de ceux qui étaient plus anciennement inscrits. Il jeta du haut de la Roche Tarpéienne des citoyens de basse condition accusés de brigandage. Il rendait la justice seul et sans consulter le Sénat qu'il aurait lui même créé. Son attitude, écrit Denys, était plus celle d'un tyran que celle d'un roi. Ce fut là le mobile du meurtre. La troisième version de Denys a également pour thème une conjuration mais fomentée, cette fois, par le peuple des nouveaux citoyens. Cet événement constituerait l'étiologie des *Poplifugia*.

Donnant moins de détails, Plutarque[2140] rapporte également ces différentes versions dont aucune ne lui semble certaine, en précisant toutefois que le crime perpétré par les *patres* eut lieu au temple de Vulcain. Le détail diverge des deux autres versions mais il est secondaire pour notre propos.

La première version rapportée par chacun des trois auteurs est celle de l'apothéose qui semble liée structurellement à la divinisation de Romulus. Historiquement, le premier auteur à rapporter ce récit serait peut-être Ennius[2141], cité par Cicéron dans le *De Republica* :

> *Id autem (sc. Solem lunae oppositu solere deficere) postea ne nostrum quidem Ennium fugit ; qui ut scribit, anno quinquagesimo <et> CCC. Fere post Romam conditam*
> *'Nonis Iunis soli luna obstitit et nox'*
> *Atque hac in re tanta inest ratio atque sollertia, ut ex hoc die quem apud Ennium et in Maximis Annalibus consignatum uidemus, superiores solis defectiones reputatae sint usque ad illam quae nonis Quinctilibus fuit regnante Romulo ; quibus quidem Romulum teneris etiamsi natura ad humanum exitum abripuit, uirtus tamen in caelum dicitur sustulisse.*[2142]

[2139] D. Briquel, « Apothéose de Romulus », p. 15-35.
[2140] Plut., *Rom.*, XXV.
[2141] D. Briquel, « Apothéose de Romulus », p. 17.
[2142] Ennius, *Fr.* VII *apud* Cic., *Rep.*, I, 25 : « Plus tard, ce phénomène n'a pas non plus échappé à notre Ennius car il écrit qu'environ trois cent cinquante ans après la fondation de Rome : "Aux nones de juin, le soleil fut caché par la lune et l'obscurité". Et il existe en ce domaine, un système de calculs si ingénieux qu'à partir de ce jour consigné chez Ennius et dans les *Annales Maximi*, on a déterminé la date des éclipses antérieures de soleil en remontant jusqu'à celle des Nones de juillet sous le règne de Romulus ; selon la tradition, c'est au milieu de ces ténèbres-là que la nature emporta brusquement Romulus vers une fin mortelle mais que sa vertu le porta au ciel » [Trad. M. Chassignet, *Annalistique*, I, p. 3].

Lucius Tarutius de Firmum[2143] était, dit-on, un astrologue de renommée et, mieux encore, un ami de Cicéron et de Varron. Ce dernier demanda à Tarutius de déterminer le jour et l'heure de la naissance de Romulus à partir de la position des astres en se fondant sur le mythe rapporté par Ennius[2144]. La tradition rapporte qu'il naquit et mourut un jour d'éclipse solaire. D'après ses calculs, le savant détermina que le *conditor* fut conçu, selon le calendrier égyptien, le 23 Choïac de la première année de la seconde olympiade[2145]. La date correspond au 24 juin 772 du calendrier julien[2146]. Il serait né le 24 mars de l'année suivante. Rome fut fondée, suivant le calcul de Tarutius, dix-huit années plus tard[2147] soit le onzième jour avant les kalendes de mai. Le jour de l'apothéose de Romulus serait survenu, d'après les sources, à nouveau durant une éclipse de manière à marquer son passage vers l'Éther. Les calculs de l'astrologue se trouveraient, effectivement, correspondre à deux éclipses réellement survenues[2148]. La volonté de diviniser Romulus était, si l'on peut dire, scientifiquement fondée et antérieure à la propagande augustéenne. Le processus naquit donc au moins à partir d'Ennius qui aurait vécu entre 239 et 169 av. J.-C. Cette construction idéologique fut sans doute le fait d'une influence importante de la Grèce[2149]. Avant l'utilisation du thème romuléen par Auguste et son influence sur le développement du mythe, il est néanmoins envisageable que le thème de l'apothéose de Romulus soit apparu à une époque bien antérieure[2150]. Le témoignage de Julius Proculus serait, quant à lui, un thème indo-européen présent dans d'autres mythologies plus anciennes[2151]. Le *topos* du témoignage participe à la construction psychologique du mythe. Les récits d'apothéoses ne manquent pas dans les légendes de fondation. Songeons, par exemple, à Énée, fondateur de Lavinium, qui mourut noyé à l'issue d'une bataille et devint après sa mort *deus pater indiges*[2152]. Ces thèmes demeurent fréquents mais semblent bien plus proches de la construction mythique grecque que proprement romaine. L'influence de la Grèce se fit sentir de manière plus ample à partir de la fin du VIe siècle av. J.-C. dans la Rome des rois étrusques. C'est sans doute à partir de cette période

---

[2143] Cic., *Diu.*, II, 98.
[2144] Plut., *Rom.*, XII.
[2145] Plut., *Rom.*, XII.
[2146] P. Brind'amour, *Calendrier*, p. 242-243.
[2147] Lyd., *Mens.*, I, 14.
[2148] P. Brind'amour, *Calendrier*, p. 217.
[2149] B. Liou-Gille, *Lecture religieuse*, p. 95-97.
[2150] B. Liou-Gille, *Lecture religieuse*, p. 96.
[2151] D. Briquel, « Apothéose de Romulus », p. 15-35.
[2152] Liv., 1, 2, 6 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, I, 64, 4-5.

que l'on pourrait voir apparaître le thème de l'apothéose qui ne pouvait se faire sans un inévitable témoin oculaire.

L'intervention de Julius Proculus est plus problématique. Il a été soutenu que ce thème s'est inséré dans la tradition quelques décennies avant la mise en place du principat augustéen et d'un personnage central de sa propagande romuléenne[2153]. Cependant, il est difficile d'estimer qu'il s'agissait là d'un thème nouveau. Cicéron, dans le *De Re Publica*, évoque ce témoignage :

> *…quo facilius intellegi possit tum de Romuli [iam] immortalitate creditum, cum iam inueterata uita hominum ac tractata esset et cognita. Sed profecto tanta fuit in eo uis ingeni atque uirtutis ut id de Romulo Proculo Iulio homini agresti credetur quod multi siam ante saeclis nullo alio de mortali homines credidissent ; qui inpulsu patrum, quo illi a se inuidiam interitus Romuli pellerent, in contione dixisse fertur a se uisum esse in eo colle Romulum qui nunc Quirinalis uocatur ; eum sibi mandasse ut populum rogaret ut sibi eo in colle delubrum fieret ; se deum esse et Quirinum uocari.*[2154]

La présence de ce témoin disculpant les présumés coupables apparaît donc bien avant l'influence du thème romuléen utilisé par Auguste. On pourrait penser qu'il s'agit d'un récit institué par la *gens Iulia*. D'après Tite-Live[2155], les *Iulii* faisaient partie des *gentes* originaires d'Albe. Tullus Hostilius les aurait inscrits parmi les *patres* pour accroître de la sorte le corps de l'État. Il n'est cependant pas exclu que cette *gens* ait été présente au moins dès les débuts de la République. Il y eut en effet un C. Iulius Iullus qui fut consul en 489 av. J.-C.[2156] figurant ainsi parmi les plus anciens magistrats supérieurs de cette *gens*. On note également dans les *Fastes* deux autres consulaires en charge avant 449 av. J.-C. L'un d'entre eux aurait fait partie des *Decemuiri Consulari Imperio Legibus Scribundis* de 451 av. J.-C.[2157] Sept membres de cette *gens* auraient également exercé une magistrature *cum imperio* entre 449 et les lois

---

[2153] W. Burkert, « Caesar and Romulus-Quirinus », p. 356-376.

[2154] Cic., *Rep.*, II, 10, 20 : « … c'est pour qu'on puisse plus aisément saisir que cette croyance à l'apothéose de Romulus est née au moment où la vie de l'humanité existait déjà depuis longtemps et où l'on avait étudié et compris ses lois. Mais assurément cet homme avait une telle intelligence et une telle vertu qu'on ajouta foi au témoignage de Proculus Julius, un simple paysan, lorsqu'il raconta, au sujet de Romulus, des choses que depuis bien des siècles, on s'était refusé de croire de tout mortel. Les sénateurs, dit-on, cherchaient à faire écarter la haine dont ils étaient l'objet, parce qu'ils auraient fait périr Romulus ; à leur instigation, il déclara dans l'assemblée du peuple que Romulus lui était apparu, sur la colline appelée maintenant le Quirinal ; celui-ci l'avait chargé de demander au peuple qu'un temple lui fût élevé sur cette colline : il était dieu et se nommait Quirinus » [Trad. E. Bréguet].

[2155] Liv., I, 30, 2.

[2156] Den. Hal., *Ant. Rom.*, VIII, 1-15. Cf. T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 18-19 ; P. Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 227-228.

liciniennes[2158]. L'intervention de Julius Proculus aurait pu dès lors être intégrée au récit de l'apothéose, au plus tôt, dès les premières décennies de la République et, au plus tard, avant l'époque d'Ennius.

Le récit du meurtre semble bien connu à l'époque de Cicéron qui ne manquait pas, d'ailleurs, d'égratigner au passage la *gens Iulia* en suggérant, de manière incisive, que Julius Proculus – patricien albain[2159] ou simple paysan[2160] – fut corrompu par les *patres* de manière à les disculper du meurtre du roi. L'explication retenue par Cicéron est plus rationnalisée puisque ce fut, selon lui, malgré une fin mortelle que Romulus fut porté au ciel.

Le démembrement de Romulus peut être plus délicat encore à saisir. Son récit du démembrement est loin d'être unique dans la littérature relative aux héros devenus rois-fondateurs. Le thème est particulièrement présent dans les mythes grecs. On peut en effet penser aux mythes d'Orphée, d'Apsyrtos, de Penthée ou encore celui de Dionysos. L'helléniste M. Delcourt[2161] reprend les réflexions de J. G. Frazer mettant en relation la légende norvégienne du roi fondateur Haldan le Noir rapportée par le chroniqueur du XIIIe siècle Snorre Sturlason. Après sa mort accidentelle, le roi norvégien qui aurait vécu au IXe siècle vit ses restes partagés en quatre parties afin de favoriser les récoltes dans chacune des quatre provinces du royaume. M. Delcourt[2162] rejoint la lecture frazerienne de ce mythe à mettre en relation avec celui d'Osiris dont le démembrement avait également une vertu fécondante[2163]. La théorie de l'association de la Royauté à la force fécondante, comme l'écrit G. Dumézil[2164], est bien connue concernant le mythe d'Ouranos dont la castration, après l'ensemencement de Gaïa, donne naissance aux dieux. Comme le note M. Delcourt[2165], il est possible de voir dans le démembrement de Romulus une symbolique de fécondité. Ce type de récit peut être mis en relation, d'après l'helléniste, avec des traditions grecques. S'il se trouve plusieurs légendes de rois ou de héros déchirés vivants comme Hippolyte et Lycurgue, elles

---

[2157] Cic., *Rep.*, II, 61 ; Liv., III, 33, 1-36, 2 ; Diod., XII, 23, 1 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, X, 56, 1-2 ; Tac., *Ann.*, III, 27 ; Gell., *N.A.*, XI, 18, 6 ; XVII, 21, 15 ; Dig., I, 2, 2, 3-4. T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 45-46 ; P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 18.
[2158] P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 227-228.
[2159] Plut., *Rom.*, XXVIII.
[2160] Cic., *Rep.*, II, 10, 20.
[2161] M. Delcourt, « Partage du corps royal », p. 3-25.
[2162] M. Delcourt, « Partage du corps royal », p. 3-5.
[2163] M. Delcourt, « Partage du corps royal », p. 18-19.
[2164] G. Dumézil, *Ouranos-Varuna*, p. 31.
[2165] M. Delcourt, « Partage du corps royal », p. 20.

s'achèvent par la mort du héros. Il se trouve moins de mythes parlant de partage des restes du souverain ou de dispersion de ses cendres. Cette structure de récit apparaît concernant des personnages que les Grecs tenaient pour historiques comme Solon ou Lycurgue de Sparte. Plutarque[2166] relate qu'après la mort du législateur athénien ses cendres furent dispersées autour de l'île de Salamine. Le prêtre de Delphes, un peu sceptique, cite un passage d'Aristote qui ne nous est pas parvenu. Cette version est toutefois corroborée par Diogène Laërce[2167], cité par M. Delcourt[2168]. Selon Diogène Laërce, les os du législateur auraient été brûlés et les cendres auraient été recueillies puis répandues dans cette contrée. Le mythe est comparable également à celui de Lycurgue. D'après Aristocratès de Sparte, cité par Plutarque[2169], le législateur de Sparte, après sa mort en Crète, aurait demandé à ce que ses cendres soient également dispersées dans la mer. Toutefois, il ne saurait être question ici d'un mythe associant la fécondité à la Royauté pas plus que pour le récit du démembrement de Romulus par les *patres*. L'helléniste considère que ces témoignages attachés à des « personnages historiques ou supposés tels, impliquent une valeur politique »[2170] du moins dans le monde grec. Le démembrement n'est pas la cause de la mort mais sa suite et prend une valeur dès qu'il est mis en rapport avec la notion de territoire. La dispersion des cendres du législateur athénien autour de Salamine aurait ainsi eu pour rôle de marquer le territoire de l'île de l'empreinte de la cité d'Athènes. Le pouvoir de Solon, en tant que héros fondateur, aurait imprégné le territoire qui veillait sur toute l'Attique[2171]. Dans la mentalité antique, le partage du corps par l'incinération ou le démembrement est associé ainsi à une répartition du pouvoir symbolique. M. Delcourt[2172] note, à juste titre, que la division d'un cadavre ne se justifie que pour désarmer un ennemi vaincu, « définitivement et jusque dans l'au-delà. Un mort dont une communauté désirait se faire un allié n'aurait pu la servir s'il avait été mutilé ». En revanche, le partage de ses membres permettait d'étendre et de diffuser son pouvoir qu'il s'agisse d'une notion fécondante au sens agraire ou au sens politique puisque « la moindre parcelle avait la même force bénéfique que le tout »[2173]. Le geste prêté aux *patres* démembrant le *Conditor*,

---

[2166] Plut., *Sol.*, XXXII.
[2167] Diog. Laert., I, 62.
[2168] M. Delcourt, « Partage du corps royal », p. 8.
[2169] Plut., *Lyc.*, XXXI.
[2170] M. Delcourt, « Partage du corps royal », p. 19.
[2171] Aristid., *Apolog.*, XLVI, 172.
[2172] M. Delcourt, « Partage du corps royal », p. 22-23.
[2173] M. Delcourt, « Partage du corps royal », p. 24-25.

après avoir vaincu sa tyrannie, aurait donc pour signification l'appropriation par les premiers « pères » de l'État du pouvoir du corps souverain, au sens politique et naturel.

Revenons à présent au mythe du démembrement et à sa place dans l'œuvre des auteurs qui nous intéressent. L'explication apportée par M. Delcourt[2174], inspirée de J. G. Frazer, nous semble la plus satisfaisante puisqu'elle correspond à la représentation de plusieurs mythes qui peuvent prêter à l'interprétation du partage du pouvoir royal.

B. Liou-Gille[2175] relève, très justement, que ce récit est comparable à ceux de plusieurs héros grecs tel que Penthée, Orphée, Apsyrtos ou de divinités comme Dionysos[2176] ou Osiris. Tout comme M. Delcourt, B. Liou-Gille se fonde sur le mythe du roi de Suède Halfdan le Noir qui présente également une structure semblable. Après sa mort, le corps du roi est démembré et distribué aux quatres provinces de son royaume[2177]. Les exemples extraits de l'anthropologie du mythe peuvent effectivement révéler une représentation symbolique fondatrice. « Le mythe, écrit B. Liou-Gille[2178], peut avoir une signification cosmogonique : de l'homme primordial ainsi démembré naît le cosmos car chaque partie de son corps se transforme en une partie du monde ; ou une signification sociale : le démembrement est à l'origine des classes sociales, des castes ». Les sénateurs prirent chacun un morceau du corps du roi et le dissimulèrent sous leur toge. La signification de ce geste est que « les *patres* incarnant le corps de l'État, participent à la Royauté »[2179]. Les *patres* détenaient tous une parcelle des pouvoirs du roi ce qui fondait symboliquement leur *auctoritas* collective. Le partage du corps associé à la Royauté se retrouvait également dans le sacrifice du taureau en l'honneur de Latinus au cours des Féries Latines. Le corps de la victime était partagé entre les trente peuples de la Ligue Latine. Au cours de cette célébration, Latinus était vénéré sous le nom de Jupiter *Latiaris*. En effet, Tertullien[2180] fustigeant ce culte rapporte qu'il consistait en un sacrifice humain en l'honneur de Jupiter *Latiaris*. Bien qu'il ne s'agisse que du sang d'un bestiaire, l'apologiste dénonce la mise à mort d'un humain. On pourrait évidemment douter d'une telle allégation du théologien dénonçant le « paganisme » si Porphyre[2181] ne donnait un

---

[2174] M. Delcourt, « Partage du corps souverain », p. 3-25.
[2175] B. Liou-Gille, *Cultes héroïques romains*, p. 174-179.
[2176] M. Detienne, *Dionysos*, p. 148-160.
[2177] W. Burkert, « Caesar and Romulus-Quirinus », p. 366-368.
[2178] B. Liou-Gille, « Cultes héroïques romains », p. 176.
[2179] B. Liou-Gille, « Cultes héroïques romains », p. 176.
[2180] Tertull., *Apol*., IX, 5.
[2181] Porph., *Abst*., II, 56, 9.

semblable témoignage au sujet du « Zeus latin » à qui les Romains étaient réputés offrir une victime humaine.

La mort de Titus Tatius est également associée au sacrifice tel que le rapporte Denys d'Halicarnasse[2182]. Le roi sabin se livra avec ses hommes à des exactions à Lavinium. Une délégation fut alors envoyée à Romulus pour protester contre de tels crimes. Le roi latin rendit alors justice et livra aux ambassadeurs les coupables. Son collègue sabin en prit ombrage et, prenant avec lui quelques hommes, rattrapa les envoyés de la cité latine puis les fit occire durant leur sommeil. Par fortune, la *perfidia* ne demeura pas impunie : alors que les deux rois de Rome s'apprêtaient à procéder à un sacrifice à Lavinium, des Laviniates proches des victimes dépecèrent Tatius avec des couteaux sacrificiels et des broches. Le roi expira au pied même de l'autel. La cuisine du sacrifice et la Royauté mythique semblent décidément faire recette.

Tout comme M. Delcourt et B. Liou-Gille[2183], A. Carandini[2184] s'appuie sur les travaux de J. G. Frazer dans son examen de la mort de Romulus. Selon l'archéologue italien, un meurtre rituel aurait pu avoir eu lieu dans l'histoire de la fondation de Rome. En ce cas, on pourrait expliquer la fonction du rite des *Saturnalia* comme une commémoration de cette mise à mort du roi par les *patres*. Cependant J. Poucet[2185] critique vivement la démonstration du savant italien en se fondant sur quelques inexactitudes de ses sources puisées dans *Le Rameau d'Or*. A. Carandini reprend plusieurs exemples, depuis le fameux cas du *rex nemorensis*, de Royautés sacrées dans différentes sociétés toutes époques confondues. Dans maintes mythopoïétiques, on retrouve, il est vrai, ces récits de démembrements ou de sacrifices royaux. Ils appartiennent le plus souvent davantage au domaine du mythe qu'à celui de l'histoire véritable. Nous avons noté que les sacrifices humains appartiennent à l'histoire honteuse et reflètent le plus souvent une manifestation d'hostilité à l'égard de l'« autre » qu'une pratique réelle. L'objectif est souvent de montrer la barbarie d'une religion ou d'une culture qui nous est différente. J. Poucet relève, à juste titre, que ces récits, souvent issus de la littérature coloniale, ne peuvent servir de fondement ethnographique sûr pour établir des

[2182] Den. Hal., *Ant. Rom.*, II, 52, 3.
[2183] B. Liou-Gille, *Cultes héroïques romains*, p. 177.
[2184] A. Carandini, *Archeologia del mito*, p. 211-216.
[2185] J. Poucet, « Le démembrement de Romulus », p. 1-37.

hypothèses. A. Carandini[2186] se fonde effectivement sur des descriptions de voyages en Polynésie ou en Inde qui remontent parfois au XVIe siècle. Il semble assurément bien périlleux de se fonder sur un tel matériau pour comprendre la symbolique du récit de la mise à mort. Plusieurs constructions mythiques fondatrices procèdent de cette même structure du démembrement mis en scène tel un sacrifice. On trouve, par exemple, dans le mythe de la déesse sumérienne Tiamat, le démembrement comme origine cosmogonique[2187]. Vaincue par Baal Marduk, la divinité mère fut dépecée et les parts de son corps donnèrent naissance à la terre, aux cieux, aux fleuves et aux hommes. Cependant, il est bien difficile de concevoir qu'un récit présentant une telle structure soit à prendre au pied de la lettre. J. Poucet[2188], critiquant de manière acerbe l'approche comparatiste d'A. Carandini, estime que la comparaison du démembrement de Romulus avec des régicides rituels de rois africains ne paraît pas convaincante. On ne peut certes pas suivre ici A. Carandini lorsqu'il tente de prouver que le démembrement de Romulus est à prendre, au sens propre, comme un fait historique. En revanche, le principe de la fonction de la Royauté sacrée qu'il retient est sans doute un élément crucial pour saisir le sens de ce récit. M. de Certeau écrit à ce sujet que « d'une façon générale, tout récit qui raconte ce qui se passe (ou ce qui s'est passé) institue du réel, dans la mesure où il se donne pour la représentation d'une réalité (passée). Il tire son autorité de se faire passer pour le témoin de ce qui est, ou de ce qui a été » [2189].

Cependant, reprenant ces mêmes exemples tirés du *Rameau d'Or*, l'archéologue italien considère, nous l'avons noté, qu'il s'agit d'un meurtre véritable trouvant sa place dans l'histoire. Les critiques de J. Poucet peuvent, sur ce point, emporter l'adhésion. Néanmoins la fonction de la Royauté sacrée n'est pas pour autant à rejeter comme le fait J. Poucet concernant cet invariant humain élémentaire et intemporel serait à écarter. Les travaux de l'anthropologue L. de Heusch[2190] donnent pourtant raison à certaines théories de J. G. Frazer. S'il est bien difficile d'admettre avec A. Carandini que le récit du démembrement de Romulus est un fait historique, on ne peut pas pour autant nier comme le fait J. Poucet qu'il existe une association fondamentale entre le sacrifice, la Royauté sacrée et les mythes fondateurs. Il suffit

---

[2186] A. Carandini, *Archeologia e mito*, p. 215-216.
[2187] L. Dirven, « Exaltation of Nabû », p. 96-116.
[2188] J. Poucet, « Le démembrement de Romulus ».
[2189] M. de Certeau, *Histoire et psychanalyse*, p. 70.
[2190] L. de Heusch, « Sacred Kingship », p. 213-232.

de songer aux travaux de R. Girard auxquels J. Poucet ne fait pas référence ou encore à ceux des juristes comme P. Chiappini[2191].

La théorie frazerienne de la Royauté, reprise, entre autres, par R. Girard demeure pertinente pour définir ce que l'on peut désigner comme le risque de la Royauté sacrée et le régicide comme étiologie d'un pouvoir. Il faut donc prendre ce récit uniquement au sens symbolique. Les mythes de démembrement ne semblent pas, à notre connaissance, relever de l'univers mythique proprement romain. Les divinités premières telles que Janus ou Saturne n'ont évidemment pas d'aussi scandaleuses histoires.

Cependant, du côté de la Grèce ces archétypes sont plus présents. En effet, le mythe de Dionysos[2192] développé dans l'Orphisme donne une version étonnement ressemblante avec le meurtre rituel des *patres*. D'après une version mentionnée par Pausanias[2193], Diodore de Sicile[2194] et Plutarque[2195], Dionysos aurait été démembré par les Titans. Selon cette version, Zeus eut pour fils illégitime Dionysos. Craignant que le souverain des dieux ne transmette son pouvoir à son fils, Héra confia aux Titans de tuer et de consommer l'enfant. Les Titans acceptèrent leur mission. Masqués, ils attirèrent l'attention de leur victime par des jouets fascinants : des poupées articulées, une toupie, un rhombe et, inévitable objet de toutes les vanités, un miroir. Profitant que Dionysos contemplait son image, ils formèrent un cercle autour de lui et le mirent à mort. Ils découpèrent ensuite ses membres, telle une victime de sacrifice, le firent cuire dans un chaudron et le consommèrent. Zeus foudroya alors les Titans et fit renaître Dionysos le récompensant par l'apothéose. Cette version du mythe orphique constitue un archétype du récit mythique grec de l'affrontement à Dionysos. On peut songer ainsi à la mort de Penthée, roi légendaire de Thèbes, qui fut démembré par les Ménades dont sa propre mère[2196]. On retrouve encore bien d'autres figures mythiques telles que le roi de Thrace Lycurgue, Orphée ou encore Persée[2197].

[2191] P. Chiappini, *Droit et sacré*, p. 47-105.
[2192] M. Detienne, *Dionysos*, p. 166 ; *Cuisine du sacrifice*, p. 7-35 ; F. Jourdan, « Manger Dionysos », p.153-174.
[2193] Paus., VIII, 35, 5.
[2194] Diod., V, 75, 4.
[2195] Plut., *Viand.*, 996c.
[2196] Eurip., *Bacch.* ; Apoll., III, 4, 2 ; III, 5, 2 ; Esch., *Eum.*, Paus., II, 2, 7 ; IX, 2, 4.
[2197] I. Tassignon, « Le héros face à Dionysos », p. 125-136.

M. Detienne[2198] interprète ce type de récit de *διασπαραγμός* comme une forme de sacrifice. Il en est question justement au sujet du sacrifice à la Despoina de Méthydrion en Arcadie. La forme de sacrifice est celle qui se rapproche le plus du thème du démembrement de Romulus. Dans la cité arcadienne, l'*immolatio* à la divinité vénérée à Lykosoura ne consistait pas, comme de coutume, en un égorgement de la victime. Le prêtre et les assistants plaçaient leurs mains sur l'animal offert à Despoina. Après que la bête ait été assommée, les sacrifiants dépeçaient de leurs mains la victime[2199]. Ce type de mise à mort ne correspond pas plus que celui de Romulus à un lynchage mais plutôt à un sacrifice mythique[2200] ou, pour reprendre l'expression girardienne, à une « crise sacrificielle »[2201]. Le récit de la mort de Romulus serait-il à lire comme un sacrifice ? Assurément, les Romains ne le concevaient pas de cette façon, du moins la représentation n'était pas consciente. Le démembrement de Romulus serait à prendre, nous semble-t-il, comme un mythe construit en fonction de références symboliques précises. La mise à mort prend la forme d'un sacrifice impliquant techniquement un don et un contre-don : c'est parce que Romulus, le roi fondateur, fut démembré qu'il connut l'apothéose. Les *patres*, tels les sacrifiants, tirent de ce sacrifice symbolique leur pouvoir héréditaire détenant ainsi une part du corps souverain.

[2198] M. Detienne, *Dionysos*, p. 172.
[2199] Paus., VIII, 37-8.
[2200] M. Detienne, *Dionysos*, p. 171.
[2201] R. Girard, *Violence et Sacré*, p. 179-212

B. Paternité et filiation divine.

Lorsqu'il analyse le sacrifice dionysiaque, M. Detienne rappelle l'une des propositions fondamentales d'E. Durkheim[2202]. Il s'agit du postulat suivant lequel « la société prend conscience d'elle-même et s'instaure à travers l'emblème choisi parmi les formes du monde animal ou végétal avec lesquelles les hommes, dans un état primitif, étaient le plus immédiatement en rapport familier. L'immolation de l'animal-enseigne avec la dévoration qui la suit devait être le type de toute pratique sacrificielle »[2203]. Le principe du totémisme se retrouve dans la construction du divin par son ambivalence. Celle-ci caractérise, non seulement le sacré, mais également la figure paternelle étendue à l'échelle familiale puis collective. S. Freud écrit à ce sujet que « le dieu n'est au fond qu'un père d'une dignité plus élevée »[2204]. L'association entre « animal totem » ou « animal-enseigne » et le divin *pater* se concrétise à partir du passage au culte anthropomorphique. Le meurtre symbolique du père prend la forme d'un parricide par ses fils. Le crime est motivé par le désir des « frères » de devenir « égaux au père »[2205]. Le meurtre du père, guidé par le ressentiment, conduit par la suite ceux qui furent promus à leur tour au rang de père à vénérer le père primitif qui, une fois mort, devient un *Idéal du Surmoi*, justifiant la définition de l'autorité et, par conséquent, du *fas* et du *nefas*. On songe ici, il va sans dire, à l'*auctoritas patrum* archaïque.

À présent, si l'on suit la tradition romaine[2206], on peut retrouver des éléments correspondants dans le récit de la mort de Romulus à travers le double thème de l'apothéose et du démembrement. Il ne s'agit nullement, précisons-le, de chercher une historicité au récit comme le fait A. Carandini, ou de mettre en opposition les deux versions. Lorsque Tite-Live cherche une à donner une cohésion à la mort de Romulus, il ne tente pas plus que Cicéron de

---

[2202] E. Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*.
[2203] M. Detienne, *Dionysos*, p. 9.
[2204] S. Freud, *Totem et tabou*, p. 207.
[2205] S. Freud, *Totem et tabou*, p. 208.
[2206] Cic., *Rep.*, II, 10, 20 ; *Leg.*, I, 1, 3 ; Liv., I, 16, 5-8 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, II, 63, 3-4 ; Ovid., *Fast.*, II, 497-512 ; Plut., *Rom.*, XXVIII, 1-3 ; *Num.*, V, 2 ; Eus., *Chron.*, II, p. 71 et 83 ; Ps. Aur.-Vict, *Vir. Ill.*, II, 14-15.

mettre en opposition le démembrement et l'apothéose. Les deux se complètent parfaitement. L'apparent paradoxe est sans doute symptomatique de l'ambivalence de la Royauté sacrée et de la figure du *parens urbis*. L'abjection des Romains de la République pour l'idée de la Royauté peut s'exprimer à travers cet *exemplum* du fondateur devenu tyran. Le démembrement était l'inévitable prix de son apothéose.

En premier lieu, Romulus est fréquemment désigné en tant que *pater* dans les sources de même que les dieux principaux tels que Janus, Jupiter ou, bien sûr, Mars. Ovide, soulignant la filiation du *conditor*, le désigne ainsi :

> *Iam, modo quae fuerant silvae pecorumque recessus,*
> *urbs erat, aeternae cum* ***pater*** *urbis ait :*
> *'arbiter armorum, de cuius sanguine natus*
> *credor et, ut credar, pignora multa dabo,*
> *a te principium Romano dicimus anno :*
> *primus de* ***patrio*** *nomine mensis erit.*[2207]

Une pareille désignation de Romulus est un thème courant depuis Ennius qui le nomme *pater* ou *genitor*[2208]. Dans un passage fragmentaire du *De Re Publica*, Cicéron souligne, dans le même sens, le lien bien connu à Rome[2209] entre la fonction royale et la paternité :

> *Hoc loco appellatur, occurit nomen quasi patrium regis, ut ex se natis ita consulentis suis ciuibus et eos conseruantis studiosus quam…*[2210]

Le roi est le père de tous ses sujets. La représentation n'est toutefois valable que s'il gouverne de manière juste :

> *Hic est enim dominus populi quem Graeci tyrannum uocant ; nam regem illum uolunt esse qui consulit ut parens populo conseruatque eos quibus est praepositus quam optima in condicione uiuendi, sane bonum, ut dixi, rei publicae genus, sed tamen inclinatum et quasi pronum ad perniciosissimum statum.*[2211]

[2207] Ovid., *Fast.*, III, 71-78 : « Bientôt, à la place de ce qui n'était que forêt et refuge de troupeaux se trouvait une ville ; alors le Père de la ville éternelle dit : "Maître des armées, dont on croit que je suis le fils (et je fournirai plus d'une preuve à cette croyance), je déclare que l'année romaine commence par toi : le premier mois portera le nom de mon père" » [Trad. R. Schilling].

[2208] Enn., *Ann.*, v. 105-109 *: Pectora… tenet desiderium ; simul inter Sese sic memorant : O Romule, Romule die Qualem patriae custodem di genuerunt. O* ***pater****, o* ***genitor****, o sanguen dis oriundum ! Tu produxisti nos intra luminis oras.*

[2209] A. Alföldi, *Der Vater des Vaterlandes*, p. 95-96 et p. 119-122.

[2210] Cic., *Rep.*, I, 35, 54 : « … [la Royauté, première forme de gouvernement] est nommée ici se présente à nous le nom, pour ainsi dire paternel, de roi : celui-ci prend le même soin de ses concitoyens que s'ils étaient ses enfants ; il se préoccupe plus de sauvegarder leur existence que… » [Trad. E. Bréguet].

[2211] Cic., *Rep.*, II, 26, 47 : « Cet homme, le maître du peuple, les Grecs le nomment un tyran, car, à leur avis, le roi est celui qui prend soin comme un père de son peuple et maintient ses sujets dans les meilleurs conditions possibles d'existence ; c'est là, certes, comme je l'ai dit, une bonne constitution politique, mais elle penche cependant et tend, pour ainsi dire, à glisser vers la constitution la plus funeste » [Trad. E. Bréguet].

Suivant la théorie de l'*ἀνακύκλωσις*, le basculement de la monarchie vers la tyrannie est inévitable. La description rationnelle construite par Cicéron, à la suite de ses modèles grecs, traduit une réalité que les Romains se construisirent sur le plan psychologique.

> *Simul atque enim se inflexit hic rex in dominatum iniusttiorem, fit continuo tyrannus, quo neque taetrius neque foedius nec dis hominibusque inuisius animal ullum cogitari potest ; qui quamquam figura est hominis, morum tamen inmatate uastissimas uincit beluas.*[2212]

Ce passage résume à lui seul la haine de la Royauté que le patriciat édifia en mythe fondateur à partir du VIe siècle av. J.-C. L'étiologie du *Regifugium* par Ovide le montre assez clairement. Cependant, la figure de Romulus, fils de Mars et père de la Cité, est construite de manière paradoxale. Roi divinisé, le seul que connut la *Libera Res Publica*, le *conditor* est dépeint par l'annalistique comme un tyran peu avant le *διασπαραγμός* propitié par les *patres.* Les deux apparents paradoxes n'en sont plus si l'on place le récit sur le plan de l'ambivalence de l'acte *sacer* par excellence : le sacrifice fondateur. Romulus est le modèle du roi sacré, *rex, augur, conditor* et initiateur de l'*auspicatio*. Ces thèmes constituent l'ensemble de la valeur positive. Chaque action des magistrats républicains se référait au geste mythique de la prise d'auspice qui, dit-on, fonda l'*Vrbs, etrusco ritu*. La contrepartie, valeur négative, est un caractère devenant de plus en plus tyrannique juste avant la mise à mort. Dans son récit, Tite-Live glisse bien discrètement :

> *Multitudini tamen gratior fuit quam patribus.*[2213]

On doit à Denys d'Halicarnasse[2214] de plus amples détails pour souligner le mécontentement des *patres*. Dans le récit, la figure de Romulus fit un passage, aussi fulgurant que sa disparition, du statut de bon roi à celui de tyran. La discrétion de Tite-Live n'est qu'une demi-mesure. Denys donne une note plus juste encore. Plutarque[2215] écrit que le roi gouvernait de manière tyrannique sans consulter les *patres*. On pourrait presque y voir un *exemplum* cicéronien du tyran. L'ambivalence de la figure du roi se retrouve donc dans cette première opposition entre le bon roi, calqué sur le modèle de Lycurgue de Sparte, et le tyran grec de la

---

[2212] Cic., *Rep.*, II, 26, 48 : « Dès que ce roi, en effet, s'oriente vers une domination par trop injuste, il devient aussitôt un tyran, de tous les êtres vivants le plus monstrueux, le plus laid, le plus haï des dieux et des hommes qui se puisse imaginer. Il a l'apparence humaine, mais il dépasse par l'inhumanité de son caractère les bêtes féroces les plus dévastatrices » (Trad. E. Bréguet].
[2213] Liv., I, 15 : « Toutefois, il plaisait au peuple plus qu'aux Pères » [Trad. G. Baillet].
[2214] Den. Hal., *Ant. Rom.*, II, 56, 2-4.
[2215] Plut., *Rom.*, XXVII.

fin du VIe siècle. Le second paradoxe est celui de sa double mort. Le père est démembré par ses fils mais il connaît ainsi l'apothéose. Les *patres*, suivant la tradition, tenaient ce titre honorifique de Romulus lui-même :

> *Ergo, inquit Scipio, cum ille Romuli senatus qui constabat ex optimatibus,quibus ipse rex tantum tribuisset ut eos patres uellet nominari patriciosque eorum liberos, temptaret post Romuli excessum ut ipse regeret sine rege rem publicam*[2216]

La filiation patrilinéaire était ainsi tracée. Ce fut par la construction de ce mythe de l'origine de l'*interregnum* que les *patres* légitimaient leur filiation patrilinéaire et, par là-même, la définition du patriciat. L'historicité cède ici le pas au mythe. Le démembrement du roi et son apothéose leur permettaient de disposer d'une part de la Royauté sacrée qui se retrouve dans les *auspicia patrum*. La fonction du mythe et la double ambivalence du sort du *conditor* était un avertissement à quiconque briguerait la Royauté : les *patres* étaient les seuls désormais à partager l'*auctoritas* et le corps souverain au sens politique.

Le caractère fabuleux des mythes grecs dut pénétrer à Rome au plus tôt, sans doute, à partir de l'hellénisation du panthéon romain au VIe siècle. Ces mythes ne sont pas dénués d'intérêt puisque ce fut à partir de ces récits que les Romains écrivirent une histoire mythifiée des premiers siècles de Rome. Il apparut assez tôt, on le sait, une volonté de la part des Romains d'adapter leurs codes à ceux des Grecs. Cependant, tout changement politique occasionne une transformation de la construction de l'histoire. C'est là tout l'enjeu idéologique de l'historiographie républicaine bâtie autour de la *damnatio memoriae* de l'œuvre de Tarquin le Superbe en opposition avec la mythification des rois latino-sabins. Le modèle de la tyrannie revient indiscutablement au dernier roi. Il fut le modèle pour les siècles qui suivirent du *rex* politique ou, pour ainsi dire, du tyran absolu. Il suffit de lire le passage de Cicéron qui décrit la bestialité du souverain gouvernant de manière injuste pour saisir la représentation ambivalente de la Royauté. Ce fut à la même époque que l'*interregnum* sacral devint un *interregnum* politique et le dernier *Regifugium* de la Royauté sonna le glas des rois. Dès lors, la première institution ou procédure de la *libera Res Publica* se devait de construire, à l'instar de la Grèce, un passé mythifié pour légitimer le partage du corps souverain et la

---

[2216] Cic., *Rep.*, II, 12, 23 : « Donc, reprit Scipion, ce Sénat de Romulus, formé des aristocrates, que le roi lui-même avait honoré au point de leur faire porter le nom de « pères » et à leurs enfants celui de "patriciens", essaya, après la mort de Romulus, de régir lui-même, sans roi, les affaires publiques » [Trad. E. Bréguet].

mainmise absolue des patriciens sur les magistratures. À ce titre, le récit du démembrement de Romulus – suggérant un *διασπαραγμός* – mérite de se lire, non seulement en tenant compte d'un contexte socioculturel hellénisant, mais aussi, en lien avec l'*interregnum* qui suit immédiatement le meurtre du *parens urbis* par ses fils : les *patres*.

C. Un égal partage du corps du roi.

Dans la continuité de Polybe[2217], Cicéron établit à plusieurs reprises le parallèle entre les deux fondateurs mythiques : Lycurgue de Sparte et Romulus. Les deux rois sont présentés comme des législateurs soucieux de ne pas soumettre la Cité au pouvoir d'un seul roi :

> *Quo facto primum uidit iudicauitque idem quod Spartae Lycurgus paulo ante uiderat, singulari imperio et potestate regia tum melius gubernari et regi ciuitates, si esset optimi cuiusque ad illam uim dominationis adiuncta auctoritas.*[2218]

Suivant cette volonté des rois fondateurs de « justes » constitutions, il s'ensuit une bipartition de la *potestas* – parfaitement conforme à l'idéologie romaine républicaine[2219] – entre le *populus* et le Sénat. L'*interregnum* constituait la réalisation la plus égalitaire possible entre les *patres* au point d'être, par son étiologie, parfaitement anachronique du moins si l'on tentait, bien sûr, de la placer à la mort de Romulus.

Le principe théorique du partage du pouvoir royal explique la structure d'un récit manifestement bien antérieur à l'écriture du traité cicéronien. À notre connaissance, aucune étude relative à l'*interregnum* n'a conservé la place de son étiologie dans le récit fondateur. Le premier interrègne, placé juste après le *διασπαραγμός* de Romulus, fut celui qui légitima tous les autres. Non sans une émouvante admiration, Cicéron décrit ainsi le premier interrègne :

> *Cum prudenter illi principes nouam et inauditam ceteris gentibus interregni ineundi rationem excogitauerunt, ut, quoad certus rex declaratus esset, nec sine rege ciuitas nec diuturno rege esset uno nec committeretur ut quisquam inueterata potestate aut ad deponendum imperium tardior esset aut ad optinendum munitior.*[2220]

[2217] J.-L. Ferrary, « Archéologie du *De re publica* », p. 87-98.

[2218] Cic., *Rep.*, II, 9, 15 : « Ces actes révèlent que Romulus comprit clairement, dès le début, ce que Lycurgue avait reconnu à Sparte, un peu auparavant : quand elles sont soumises au pouvoir d'un seul homme, revêtu de l'autorité royale, les cités sont mieux gouvernées et mieux dirigées, si le prestige moral de tous les meilleurs citoyens s'allie à cette puissance absolue » [Trad. E. Bréguet].

[2219] J.-L. Ferrary, « Archéologie du *De re publica* », p. 91-92.

[2220] Cic., *Rep.*, II, 12, 23 : « Alors les premiers citoyens eurent l'intelligence d'inventer un nouveau système, dont on n'avait jamais entendu parler dans les autres nations, qui consistait à instituer un interrègne : jusqu'au moment où un roi serait proclamé de façon définitive, l'État ne devait être privé de roi, ni avoir un roi unique pour une durée prolongée ; il ne fallait pas risquer qu'un homme, disposant du pouvoir depuis longtemps, retardât le moment de le déposer où fût assez puissant pour le garder » [Trad. E. Bréguet].

L'orateur ne fut sans doute pas le seul à s'enorgueillir de ce système qu'aucune nation ne pouvait connaître. De même, le *Regifugium* constituerait une particularité si l'on ne trouvait pas une signification équivalente dans les cinq jours épagomènes des calendriers égyptien et perse[2221]. L'originalité du droit romain fut sans doute d'établir une procédure juridique à partir de ce rite sacral lié au calendrier préjulien.

Tite-Live, rapporte que les *patres* refusant de permettre à un roi étranger de régner à Rome, décidèrent de se partager équitablement le pouvoir :

> *In uariis uoluntatibus regnari tamen omnes uolebant, libertatis dulcedine nondum experta. Timor deinde patres incessit ne ciuitatem sine imperio, exercitum sine duce, multarum circa ciuitatium inritatis animis, uis aliqua externa adoriretur. Et esse igitur aliquod caput placebat, et nemo alteri concedere in animum inducebat. Ita rem inter se centum patres, decem decuriis factis singulisque in singulas decurias creatis qui summae rerum praeessent, consociant. Decem imperitabant, unus cum insignibus imperii et lictoribus erat ; quinque dierum spatio finiebatur imperium ac per omnes in orbem ibat ; annuumque interuallum regni fuit. Id ab re, quod nunc quoque tenet nomen, interregnum appellatum. Fremere deinde plebs 'multiplicatem seruitutem, centum pro uno dominos factos' ; nec ultra nisi regem et ab ipsis creatum uidebantur passuri.*[2222]

Après avoir précisé que le fondateur n'avait pas de descendant pour régner à sa place, Denys d'Halicarnasse nous transmet un récit semblable du premier interrègne mythique :

> *Τῷ ἑξῆς ἐνιαυτῷ βασιλεὺς μὲν οὐδεὶς ἀπεδείχθη Ῥωμαίων, ἀρχὴ δέ τις, ἣν καλοῦσι μεσοβασίλειον, ἐπεμελεῖτο τῶν κοινῶν τοιόνδε τινὰ τρόπον ἀποδεικνυμένη· τῶν πατρικίων οἱ καταγραφέντες εἰς τὴν βουλὴν ὑπὸ Ῥωμύλου διακόσιοι τὸν ἀριθμὸν ὄντες, ὥσπερ ἔφην, διενεμήθησαν εἰς δεκάδας ἔπειτα διακληρωσάμενοι τοῖς λαχοῦσι δέκα πρώτοις ἀπέδωκαν ἄρχειν τῆς πόλεως τὴν αὐτοκράτορα ἀρχήν. ἐκεῖνοι δ' οὐχ ἅμα πάντες ἐβασίλευον, ἀλλ' ἐκ διαδοχῆς ἡμέρας πέντε ἕκαστος, ἐν αἷς τάς τε ῥάβδους εἶχε καὶ τὰ λοιπὰ τῆς βασιλικῆς ἐξουσίας σύμβολα. παρεδίδου δ' ὁ πρῶτος ἄρξας τῷ δευτέρῳ τὴν ἡγεμονίαν κἀκεῖνος τῷ τρίτῳ καὶ τοῦτ' ἐγίνετο μέχρι τοῦ τελευταίου. διεξελθούσης δὲ τοῖς πρώτοις δέκα τῆς πεντηκονθημέρου προθεσμίας ἕτεροι δέκα τὴν ἀρχὴν παρελάμβανον καὶ παρ' ἐκείνων αὖθις ἄλλοι.*[2223]

[2221] A. Magdelain, « Cinq jours épagomènes », p. 213-214.

[2222] Liv., I, 17 : « Malgré ce désaccord, personne ne mettait en question le régime monarchique. Car on n'avait pas encore goûté la douceur de la liberté. En outre, les Pères commençaient à craindre qu'un État sans gouvernement, une armée sans commandement, au milieu de tant de voisins irrités, ne fussent exposés à quelque attaque de l'étranger. Aussi désiraient-ils avoir quelqu'un à leur tête, sans qu'aucun pût se décider à céder à un autre. Dans ces conditions, les cent Pères mettent le pouvoir en commun. Ils se partagent en dix décuries et désignent un membre de chaque décurie pour être à la tête du gouvernement. Dix hommes exerçaient le pouvoir, mais un seul avait les insignes et les licteurs. Limité à une durée de cinq jours, le pouvoir passait à tous les Pères par roulement. Il y eut un an d'intervalle entre deux règnes. De là vient le nom d'interrègne encore usité aujourd'hui. Mais alors des murmures s'élevèrent parmi les plébéiens : "la servitude se multipliait ; on avait cent maîtres au lieu d'un". Ils semblaient disposés à ne plus souffrir qu'un roi, et un roi nommé par eux » [Trad. G. Baillet].

[2223] Den. Hal., *Ant. Rom.*, II, 57, 1-2 : « L'année suivante, les Romains ne désignèrent pas de roi, mais il y eut une forme de pouvoir qu'ils appellent interrègne et qui se chargeait des affaires publiques. On la créa de la façon suivante : ceux des patriciens qui avaient été enrôlés dans le Sénat sous Romulus et qui étaient, comme je l'ai dit, au nombre de deux cents, se répartirent par groupes de dix ; puis ils tirèrent au sort et investirent les dix premiers sénateurs désignés d'un pouvoir absolu sur la cité. Ces derniers ne régnaient pas simultanément, mais successivement, par périodes de cinq jours durant

Le cycle est construit de la manière la plus rigoureuse. La mention des insignes et des faisceaux trahit cependant l'époque de construction du récit. Il est assurément postérieur aux débuts de la Royauté des Tarquins. Les insignes et les faisceaux portés par les licteurs furent certainement des symboles du pouvoir provenant de l'Étrurie[2224].

En outre, la mention de l'usage par les *patres* des faisceaux et des licteurs, faite par Denys, est également anachronique puisque ceux-ci ne furent pas introduits avant la période dite étrusque à partir, suivant la tradition, de 616 av. J.-C.[2225] Les faisceaux de licteurs de même que les autres *insigna imperii* auraient été introduits à partir de Tarquin Priscus. La tradition est dans l'ensemble unanime pour donner crédit à cette version[2226]. Seul Jean le Lydien dans son traité *Sur les Magistratures* donne une généalogie relativement différente. Les insignes des magistrats auraient été empruntés aux Étrusques par le roi Numa Pompilius qui aurait régné, selon la tradition, de 715 à 673 av. J.-C.[2227] Jean le Lydien ne précise pas toutefois, dans ce premier passage, qu'il est question des faisceaux. Plus loin dans son inventaire juridique, le juriste byzantin[2228] indique qu'avant Romulus, les insignes de la Royauté latine étaient un trône de bois et la *trabea*. L'assertion rejoint la description de Virgile[2229]. En revanche, l'introduction des faisceaux semble bien également attribuée à Tarquin Priscus[2230]. Il institua ces symboles après sa victoire sur les Étrusques et les Sabins. D. Briquel[2231] rappelle cependant que « la question de l'origine de ces symboles n'appelait pas nécessairement le rappel de la dette de Rome envers la Toscane, le sentiment de ce que la Ville avait reçu d'influences étrusques ».

---

lesquels chacun détenait à son tour les verges et les autres insignes de la puissance royale. Après avoir exercé son commandement, le premier transmettait le gouvernement au second, celui-là au troisième, et ainsi de suite jusqu'au dernier. Lorsqu'était écoulée la période de cinquante jours assignée aux dix premiers sénateurs, dix autres leur succédaient au pouvoir, puis, à leur suite, dix autres encore » [Trad. V. Fromentin et J. Schnäbele].

[2224] Sall., *Cat.*, LI, 37 ; Liv., I, 8 ; Flor., I, 5 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, III, 61-62 ; Strab., V, 2, 2 ; Plin., *N.H.*, IX, 63 ; Lyd., *Mag.*, I, 2 ; I, 8. Cf. J. Heurgon, *Vie quotidienne chez les Étrusques*, p. 59-63 ; E. Stassi Scandone, *Verghe, scuri et fasci*.

[2225] D. Briquel, « Rome comme ville étrusque », p. 74.

[2226] Den. Hal., *Ant. Rom.*, III, 61-62 ; Flor., I, 5, 5 ; Zon., VII, 8, 325.

[2227] Lyd., *Mag.*, I, 2.

[2228] Lyd., *Mag.*, I, 7.

[2229] Virg., *Aen.*, VII, 168-169.

[2230] Lyd., *Mag.*, I, 8.

[2231] D. Briquel, « Rome comme ville étrusque », p. 75.

Il ne peut donc s'agir, tout au plus, que d'une description selon les critères du Ier siècle av. J.-C. ou, autrement, de la reprise d'une source plus ancienne par Tite-Live et Denys d'Halicarnasse. On tendrait à penser que la seconde éventualité est la plus probable compte tenu des éléments relatifs à la période à laquelle furent introduits les mythes grecs à Rome.

Dans les trois extraits, le récit est situé juste après celui du démembrement de Romulus. Suivant cette version bien ancrée à l'époque de Cicéron, chacun des *patres* emporta avec lui un morceau du corps de Romulus. Le légendaire *conditor* fut, selon la tradition, le premier à posséder les auspices. Il fut également celui qui nomma les *patres*, leur accordant par là-même la détention des *auspicia patrum*, instrument religieux qui légitimait le recours à l'*interregnum* mais aussi à la magistrature suprême. Dans l'extrait de l'*Histoire romaine* de Tite-Live, le partage se fait de manière parfaitement égalitaire entre chacun des membres du Sénat. Les *patres* au nombre de cent forment dix décuries de dix sénateurs. Chaque décurie nomme un de ses membres pour exercer l'interrègne en son nom pendant cinq jours. Cette durée correspond précisément à celle du *Regifugium* ce qui suggère un interrègne sacral durant ce temps inexistant sur le plan religieux et juridique. Du point de vue de la signification religieuse et symbolique, le lien est parfaitement certain. Or si l'on suit la tradition, absolument rien ne met en relation l'*interregnum* et le *Regifugium*.

Il existe donc trois solutions logiques pour concilier ces deux institutions et ainsi expliquer l'équivalence de ces deux périodes de cinq jours.

1. Selon la tradition, il y eut en 716 av. J.-C. le premier interrègne politique. Par la suite, sous la Royauté étrusque, la procédure fut négligée d'abord par Servius Tullius pour les raisons que l'on sait[2232] puis par Tarquin le Superbe. L'interrègne politique aurait donc précédé l'interrègne sacral relatif au *Regifugium* mis en place à partir de la réforme du calendrier religieux entre la fin du VIIe siècle et la fin du VIe siècle av. J.-C. Ce serait à partir de la chute de la Royauté que l'*interregnum* redevint politique. À cette hypothèse se présente une objection théorique majeure. Elle défie la tendance structurelle, relevée jadis par P. Noailles, selon laquelle le *ius sacrum* précède systématiquement le *ius ciuile*.

[2232] Nous avons pu constater que la version annalistique de la succession de Servius Tullius à Tarquin Priscus se révèle inexacte. La fresque de la tombe François de Vulci semble correspondre à une réalité historique plus fiable. Cependant que l'on suive l'une ou l'autre des versions, l'interrègne fut négligé par Servius Tullius.

Les organisations des cités se font à partir du sacré pour tendre vers le politique au sens aristotélicien du terme.

2. La correspondance entre la durée de l'*interregnum* et celle du *Regifugium* ne serait qu'une pure coïncidence. Il aurait alors existé une procédure d'élection du roi dès le VIIIe siècle sans aucun rapport avec le temps juridiquement et religieusement inexistant des cinq jours épagomènes. La principale objection à cette hypothèse est de l'ordre de la signification symbolique. La vacance de la Royauté sacrale semblait effective durant le *Regifugium.* Si les *auspicia* se renouvelaient chaque année, la période du passage de l'année morte au dernier jour de février – marqué par les *Terminalia* – à la nouvelle année aux kalendes de mars devait être assurée par une autorité symbolique provisoire. Il ne pouvait alors s'agir que d'un *interrex.*
3. Résultant du démembrement du corps souverain, l'*interregnum* de 716 av. J.-C. serait une étiologie parfaitement dénuée d'historicité construite à partir de la chute de la Royauté. Le mythe avait pour fonction de légitimer une procédure politique purement républicaine mais héritée d'un rite sacral datant de la Royauté étrusque et donc postérieur à l'introduction du calendrier de douze mois. Le partage parfaitement équitable du pouvoir correspondrait en ce cas à un gouvernement provisoire.

La dernière hypothèse semble la plus pertinente. La raison en est simple. Le premier argument est remarquablement avancé par A. Magdelain[2233] pour qui la conjonction entre les deux procédures est fort probable non seulement en raison de leur ajustement fonctionnel mais aussi en fonction de la construction de la tradition annalistique relative aux successions des rois. En effet, l'interrègne n'apparaît que pour la période latino-sabine dont il est superflu de rappeler l'importante mythification. En revanche, durant la période dite étrusque, l'interrègne politique est totalement absent, hormis peut-être pour l'avènement de Tarquin Priscus. Cependant, la tradition diverge ici. Denys d'Halicarnasse[2234] fait intervenir un interrègne sans donner, contrairement à son habitude, trop de détails. Tite-Live[2235], quant à lui, fait tout simplement élire Tarquin par les comices. Les deux versions sont, nous semble-t-il, à écarter. La succession matrilinéaire serait peut-être un mode de succession plus plausible. Selon la tradition, après Lucumon, ses successeurs étrusques négligèrent purement et simplement le

[2233] A. Magdelain, « Cinq jours épagomènes », p. 222-223.
[2234] Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 15, 1-2.
[2235] Liv., I, 35.

mode de succession réputé légitime. La construction de l'image ambivalente de la tyrannie nécessitait cette écriture de l'histoire de la Rome royale à laquelle se rattachait une perversion du rôle des femmes associées au pouvoir[2236].

De plus, la construction du mythe de l'*interregnum* est calquée sur un modèle connu à Rome à partir de la fin du VIe siècle ou du début du Ve siècle av. J.-C. À Athènes, les réformes politiques et religieuses attribuées à Clisthène laissent entendre une signification symbolique également associée aux nombres. La constitution d'Athènes, telle que décrite par Aristote[2237], accorde une large part à l'organisation décimale des institutions juridiques et religieuses : les archontes de l'année 580 / 579 av. J.-C. étaient au nombre de dix ; avant Dracon, les charges étaient au nombre de dix ; les prytanes étaient, à partir de Clisthène, au nombre de dix. Enfin, la coïncidence la plus marquante est celle concernant l'organisation des stratèges. La réforme de l'Alcméonide mit en place un collège de dix stratèges dont chacun était élu pour chacune des dix tribus[2238]. Chaque stratège commandait un des dix régiments de *phylai*. Il serait pour le moins surprenant que les *patres*, après avoir démembré Romulus, aient organisé l'*interregnum* selon un modèle aussi proche du système athénien près de deux siècles avant même la réforme de Clisthène. On pourrait certes penser que le nombre décimal correspondrait simplement au nombre de doigts de la main mais le système d'organisation politique, suivant ce modèle, semble loin d'être universel[2239]. En outre, la naissance de la République romaine tout comme les réformes de Clisthène étaient contemporaines du pythagorisme. Le chiffre cinq occupe le premier rang selon les plus anciens témoignages sur le pythagorisme ancien[2240]. La symbolique du chiffre cinq, illustré par la Pentade, était conçu comme le symbole de l'équité et de la *Diké* puisqu'il était le seul à diviser en parties égales les nombres de 1 à 9[2241]. Martianus Capella écrit à ce sujet :

> *Qui quidem permixtione naturali copulatur ; nam constat ex utroque sexus numero : trias quippe uirilis est, dyas femineus aestimatur. Apocatastaticus etiam dicitur, et siue cum aliis imparibus siue cum suo genere sociatus se semper ostendit. Nam quinque per quinque habes uiginti quinque et quinquies terni quindecim, et quinquies septeni triginta quinque, et quinquies noueni quadringinta quinque. Item zonae terrae quinque, in homine sensus quinque, totidemque habitatorum mundi genera, ut homines quadrupedesque, reptantes, natantes, uolantes. Hunc*

[2236] D. Briquel, « Figures féminines », p. 397-414.
[2237] Arist., *Const. Ath.*, III, 1 ; IV, 2 ; VII, 3-4 ; VIII, 1-4 ; X, 2 ; XIII, 2.
[2238] Nous noterons ici le parallèle avec la version donnée par Denys d'Halicarnasse (II, 57, 1-2) du premier *interregnum*.
[2239] P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, *Clisthène*, note 5, p. 93.
[2240] J.-Fr. Mattéi, *Pythagore*, p. 108.
[2241] Procl., *Comm. Rep.*, XII, 93.

numerum quis neget esse diametrum ? Nam decadis perfectio circulusque huius hemisphaerio edissecatur.[2242]

On pourrait certes objecter que le témoignage de Martianus Capella, comme celui de nombre de pythagoriciens tels que Porphyre ou Jamblique, est très tardif. Cependant, une signification arithmétique et symbolique comparable se retrouve également dans les *Dialogues Pythiques* de Plutarque[2243]. Plus anciennement encore, le rapport de la décade et de la pentade apparaît de manière concrète dans les institutions politiques grecques dès la fin du VIe siècle av. J.-C.[2244] À en croire Timée de Locres[2245] et Dicéarque[2246], ce fut une période marquée par une importante activité politique de Pythagore à Crotone[2247]. La cité exerçait alors une certaine hégémonie sur le Sud de la péninsule[2248]. Vers 510 av. J.-C., une guerre éclata entre Sybaris et Crotone à laquelle prirent part les pythagoriciens[2249]. Après l'ascension du tyran Télys[2250], une partie de l'aristocratie de Sybaris trouva refuge auprès des pythagoriciens qui soutinrent alors une guerre contre le tyran. La victoire fut remportée par Crotone. C'est à partir de ce moment que l'on peut dater plus sûrement les prémices de l'influence pythagoricienne sur la politique de la Cité. Cette présence prit sans doute fin à partir des années 450 av. J.-C.[2251] Mais les disciples de cette école demeurèrent néanmoins sûrement présents jusqu'au premier quart, au moins, du Ve siècle av. J.-C.[2252] Selon M. Humm[2253], l'introduction du pythagorisme à Rome se fit vers la fin du IVe siècle av. J.-C. Il ne nous paraît pas exclu que cette philosophie fort répandue ait fait partie des influences qui

---

[2242] Mart. Capell., *De Nupt. Phil.*, VII, 735 : « Ce nombre est le produit d'une union naturelle ; car les deux nombres par lesquels il est formé sont <de l'un et de l'autre> sexe : la triade est considérée comme masculine, la dyade comme féminine. On l'appelle aussi *apocatastaticus* : qu'il soit multiplié par d'autres impairs ou par lui-même, il réapparaît toujours. En effet, cinq par cinq donnent vingt-cinq, cinq fois trois quinze, cinq fois sept trente-cinq, et cinq fois neuf quarante-cinq. De même la terre a cinq zones, l'homme a cinq sens, et les êtres qui habitent le monde se répartissent en autant de genres : les hommes, les quadrupèdes, les reptiles, les êtres qui nagent et ceux qui volent. Qui pourrait dire que ce nombre n'est pas le diamètre ? Car la perfection circulaire de la décade est divisée en deux par l'hémisphère que constitue ce nombre » [Trad. J.-Y. Guillaumin].
[2243] Plut., *De Defect. Oracul.*, XXXVI, 429 D 10-12.
[2244] P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, *Clisthène*, p. 91-107.
[2245] Plat., *Tim*., XXa.
[2246] Porph., *V.P.*, XVIII.
[2247] W. Burkert, *Ancient Pythagoreanism*, p. 109-120.
[2248] M. C. Kraay, « Coinage of Sybaris », p. 13-37.
[2249] Hérodote, V, 44-45.
[2250] M. De Sensi Sestito, « Gli oligarchici Sibariti », p. 37-56.
[2251] Just., XX, 4, 5 ; Porph., *V.P.*, XXII.
[2252] D. Musti, « Rivolte antipitagoriche », p. 35-65.
[2253] M. Humm, « Origines du pythagorisme romain I », p. 339-353 ; « Origines du pythagorisme romain II », p. 25-42.

accompagnaient l'empreinte théologique grecque dès le VIe – Ve siècle av. J.-C. Cependant, il serait vain de tenter de mettre un nom sur un quelconque introducteur du pythagorisme à Rome ou sur son époque de diffusion. On pourrait plutôt se poser la question de la construction du récit annalistique du meurtre de Romulus et du partage égalitaire de l'*interregnum*. L'interrègne mythique qui suivit le dépeçage, corps et biens, du *conditor* sacrifié paraît construit selon un modèle d'équilibre des nombres guidé par le principe arithmétique de la pentade.

In fine, si l'on conserve la structure du récit associant le démembrement, l'apothéose et l'*interregnum*, la description du premier interrègne doit trouver son origine, de toute évidence, après la mise en place de la République et avant l'époque d'Ennius. Selon T. R. S. Broughton[2254], on peut compter six recours à l'interrègne au cours du Ve siècle av. J.-C. Au siècle suivant, on peut en relever le double entre 396 et 298 av. J.-C.[2255] Par la suite, la procédure n'apparaît qu'exceptionnellement dans les archives pontificales. Le IVe siècle av. J.-C. est justement la période durant laquelle le conflit entre la plèbe et le patriciat se fit des plus vifs autour de la question de l'exercice du consulat. Les auspices, rappelons-le, étaient au cœur du fameux discours d'Appius Claudius[2256] au Sénat. C'est sans doute l'époque la plus sûre pour dater, au plus tard, la construction d'un mythe qui semble fortement s'inspirer tant du modèle de l'*ἰσονομία* que de la symbolique des nombres pythagoricienne et du *διασπαραγμός* du *parens urbis*.

Cependant, le chiffre cinq était déjà symboliquement présent à Rome car associé aux *Regifugium*. On pourrait être tenté de penser que l'introduction du pythagorisme se fit à une plus haute époque. Comme l'archéologie et la construction théologique romaine peuvent le montrer, l'influence du monde grec se fit sentir à Rome dès l'époque des Tarquins et, de manière plus accentuée encore, sous le dernier règne. Étant donnée la *damnatio memoriae* dont fut victime Tarquin le Superbe, aurait-on pu imaginer un Étrusque, pourtant si hellénisé, introduire, aux yeux de la tradition, le pythagorisme à Rome ? La chose est plus qu'incertaine et tant la pratique rituelle du *Regifugium* que le recours à l'*interregnum* furent, on le sait, bien antérieurs au IVe siècle. La question inévitable est donc de déterminer si l'*interregnum* sacral pouvait fonctionner en tant que rite avant sa justification par le mythe fondateur.

[2254] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I,
[2255] ANNEXE I.
[2256] Liv., VI, 41.

L'organisation décrite par Denys d'Halicarnasse laisse entendre que la transmission des *auspicia* d'un *interrex* à un autre était un système relativement rôdé à l'époque tardo-républicaine. Le mode de désignation des *interreges* se faisait par *cooptatio*. En cela le témoignage de l'annalistique peut être fiable. Si l'on revient à la mise en place de la République, suite au *Regifugium* de 509 av. J.-C., on peut supposer que ce fut le moment qui vit naître la forme politique de l'*interregnum*. La seule période qui aurait pu générer une situation de partage égalitaire du pouvoir royal est celle qui débuta lors du *Regifugium* de 509 av. J.-C.

Sp. Lucretius Tricipitinus, s'il fut bien désigné *interrex* ou *praefectus urbi* le 24 février de l'an 509 av. J.-C., ne pouvait faire élire des consuls pour la même année aussi rapidement que le présente la tradition. Sa fonction s'achevait, théoriquement, aux kalendes de mars. Une telle date était, d'une part, religieusement impossible pour tenir des comices et, d'autre part, il fallut recourir, on peut imaginer, à une solution provisoire en attendant d'établir un fonctionnement politique relativement stable, au moins à partir du 13 septembre 509 av. J.-C. La date de la dédicace du temple de Jupiter Capitolin, que l'on peut considérer comme un fait assuré[2257], fournit un *terminus ante quem* à la mise en place de la République. Le jour marquait l'entrée en charge des premiers magistrats dont on peut seulement penser qu'ils se partageaient équitablement le pouvoir royal comme l'aurait institué Brutus[2258] ou Publicola[2259]. La période couverte entre le *Regifugium* et les ides de septembre pourrait sans doute correspondre le mieux à un *interregnum* politique qui aurait effectivement été un gouvernement provisoire en attendant d'établir des institutions plus régulières. On peut fort bien concevoir que la première magistrature de la République fut, à en croire les sources, la charge d'*interrex* ou de *praefectus urbi* de Sp. Lucretius Tricipitinus. Cependant, l'incertitude et les contradictions des sources relatives à la période ne nous permettent pas d'émettre une hypothèse sur une telle reconstitution mais le schéma peut être envisageable si l'on suit la théorie de A. Magdelain qui a très justement relevé que la première forme de l'*interregnum* fut uniquement sacral ; ce ne fut que par la suite qu'il devint politique.

Cette transformation serait à situer, nous semble-t-il, au moment où le partage institutionnel du corps souverain se construisit en même temps que les premières magistratures

---

[2257] R. Bloch, « Départ des Étrusques de Rome selon l'annalistique », p. 148-156.
[2258] Liv., II, 1, 8.
[2259] Cic., *Rep.*, II, 55.

supérieures et les fonctions sacerdotales héritées des rois. La période est également marquée par plusieurs renversements de tyrannies en Grande Grèce. Les réformes comme celle de Clisthène ont pu inspirer des révolutions comparables. L'histoire des institutions le montre : il n'est pas rare que les transformations politiques d'un état s'inscrivent dans un mouvement plus vaste et dépassant les frontières, d'autant plus lorsqu'il s'agit d'un mouvement révolutionnaire.

Faisant suite à la révolution de 509 av. J.-C., le consulat est présenté dans la tradition comme le partage du pouvoir royal dont les premiers détenteurs furent assurément les patriciens. De la même façon, les pouvoirs religieux du roi furent répartis entre trois fonctions religieuses : le *rex sacrorum*, le *flamen Dialis* et, plus tardivement, le *pontifex maximus*. Il s'agissait là encore de l'apanage exclusif des patriciens. La prosopographie des interrois montre que seule la condition de patricien, contrairement à l'hypothèse émise par A. Magdelain[2260], habilitait à être nommé *interrex*. Ce partage du corps politique du roi n'a pu se faire qu'en un seul et même moment : lors de la naissance de la *libera Res Publica*. La reconstruction du mythe du meurtre du père se fit progressivement au fur et à mesure que le contact avec les mythes et les institutions du monde grec s'accentuait. Le mode de succession des rois laisse transparaître, en revanche, un système de succession matrilinéaire. Or, il ne pouvait y avoir deux modes de succession monarchique combinés. À notre connaissance, il n'existe pas de double système de transmission de la souveraineté royale. Un tel système électif n'a pas non plus d'équivalent dans d'autres sociétés archaïques qui pratiquaient toutes sans exception une transmission héréditaire de la Royauté.

Du point de vue anthropologique, nous ne voyons pas non plus de raisons de croire que Rome fit figure d'exception institutionnelle. La reconstruction par l'annalistique, sous l'influence des *maiores gentes*, eut pour objet de légitimer la détention des *auspicia* par un mythe des origines. La chose n'était guère malaisée puisque seules les familles de l'aristocratie possédaient les moyens de conserver la mémoire de leurs ancêtres. S'il est bien un principe qui définisse le mieux la constitution d'une aristocratie, c'est la connaissance et le culte, souvent mythifié, du passé familial. Pour P.-Ch. Ranouil[2261], le patriciat est une création

[2260] A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 427-473.
[2261] P.-Ch. Ranouil, *Patriciat*, p. 255-256.

républicaine et ce fut par l'exercice de la magistrature que la caste s'édifia dès la naissance de la République.

Tout porte donc à croire, *in fine*, que l'*interregnum* qui suivit la mort de Romulus ne possède pas la moindre part d'historicité. Le récit ne serait qu'une projection de la révolution de 509 av. J-C. sur une période plus ancienne de deux siècles. Ce n'est sans doute pas le fruit du hasard ou des aléas politiques du VIe siècle si les sources ne mentionnent pas d'interrègne durant la période étrusque dont l'historicité est plus assurée. L'interrègne politique à l'époque royale est, rappelons-le, fort discutée. U. von Lübtow[2262] est le premier à montrer que l'interrègne est une création purement républicaine dans sa forme politique. E. Friezer[2263] rejoint cette opinion en estimant que le premier *interregnum* est une construction des antiquaires pour légitimer le contrôle de la procédure par le patriciat. L'historien relève d'ailleurs que le rite appartenait à la sphère purement religieuse[2264]. A. Magdelain[2265]affirme à juste titre qu'« il est probable que le droit sacré ait servi de modèle »[2266]. Le récit du premier *interregnum* était une pure transposition républicaine de l'élection consulaire en cas de recours à cette solution d'exception[2267]. J.-Cl. Richard[2268] conteste également l'historicité d'un interrègne politique à l'époque royale. En revanche, J. Jahn[2269], suivant fidèlement la tradition, estime que l'interrègne politique était antérieur à l'époque républicaine. E. Dovere[2270] reconnaît que les récits de la procédure à l'époque royale témoignent d'une reconstruction *a posteriori*[2271] mais en accordant une certaine historicité au mode de succession par le conseil royal depuis l'époque romuléenne. Il semble toutefois que la question des auspices relevée par A. Magdelain à travers l'adage *auspicia ad patres redeunt* confirme l'hypothèse d'un *interregnum* sacral faisant un strict contrepoint au *Regifugium.*

Selon toute vraisemblance, l'épagoménat de même que le *Regifugium* et son pendant sacral l'*interregnum* préexistaient à la construction du mythe du démembrement et du partage

---

[2262] U. von Lübtow, « *Lex curiata* », p. 154-171.
[2263] E. Friezer, « *Interregnum* », p. 302-304.
[2264] E. Friezer, « *Interregnum* », p. 316.
[2265] A. Magdelain, « Cinq jours épagomènes », p. 221-227.
[2266] A. Magdelain, « Cinq jours épagomènes », p. 223.
[2267] A. Magdelain, *L'Imperium, la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 3.
[2268] J.-Cl. Richard, *Origines*, p. 234-236.
[2269] J. Jahn, *Interregnum*, p. 28-30.
[2270] E. Dovere, « Interregno d'età arcaica », p. 319-339.
[2271] E. Dovere, « Interregno d'età arcaica », p. 335.

isonomique du pouvoir royal. Le principe du partage égalitaire du corps sacré et politique du roi n'apparaît qu'à l'extrême fin du VIe siècle av. J.-C. Les réformes de Clisthène inspirèrent sans doute aux Romains un modèle de partage politique équivalent. La différence fondamentale était que l'*ἰσονομία* se limitait aux *principes* qui étaient, au VIe siècle av. J.-C., les seuls patriciens. Le meurtre du père, Romulus, est un mythe forgé par l'annalistique. Il s'agit d'un mythe au sens psychologique du terme. Denys d'Halicarnasse, Tite-Live, Plutarque, Florus et tant d'autres en ont conservé la mémoire. Mais cette histoire avait vocation, à partir d'Auguste, à être enfouie dans un mythe : celui de l'enfance de l'*Vrbs*. Ce récit serait à lier celui de l'*interregnum* mythique qui dura, pour les Romains, une année entière jusqu'à l'élection de Numa Pompilius. Selon cette tradition, les *patres*, après avoir démembré Romulus, se partagèrent également le pouvoir durant cinq jours. Cependant, face au mécontentement du peuple, ils durent se résigner à élire un nouveau roi. La fable serait presque une étiologie, là enore, au sens psychologique du terme.

Le mythe était nécessaire pour justifier la structure rituelle. Le *Regifugium* et son pendant qu'était l'*interregnum* sacral et politique constituaient un même ensemble permettant de conforter l'*auctoritas* des *patres*. Le mythe de Romulus s'est trouvé modifié à l'époque qui voyait naître un nouveau maître : Auguste. Avec l'ascension de ce nouveau *pater*, sur la dépouille encore brûlante du meurtre ritualisé de César, se modifiait le tabou de la Royauté.

D. L'*interregnum* : du sacral au politique.

Peu avant la deuxième guerre civile, lors de l'*interregnum* de 52 av. J.-C., M. Aemilius Lepidus fut nommé *interrex* et s'apprêtait à tenir les comices. Asconius nous apprend qu'il n'était pas de coutume que le premier *interrex* soit chargé de tenir les comices :

> *Post biduum medium quam Clodius occisus erat interrex primus proditus est M. Aemilius Lepidus. Non fuit autem moris ab eo qui primus interrex proditus erat comitia haberi.*[2272]

Th. Mommsen[2273] et A. Magdelain[2274] déduisent de ce passage, comme nous l'avons noté précédemment, que le premier *interrex* était « virtuel ». Nous suivons complètement cet énoncé. Cependant, cette règle technique pourrait s'expliquer autrement que par l'inaptitude du premier *interrex* à tenir les comices car n'étant pas investi des auspices. La symbolique des cinq jours, le lien avec le *Regifugium* et l'éventualité qu'il y eût un *interrex* sacral pourrait peut-être éclairer son mode d'investiture.

Dans le fonctionnement de la magistrature, il existait une règle absolue suivant laquelle les magistrats entrant en fonction disposaient d'un délai légal de cinq jours pour prêter serment à Jupiter : il s'agissait du *ius iurandum in leges*. Th. Mommsen[2275] note que cette période précise, signifiant un temps mort juridique, devait vraisemblablement être lié à la durée de l'*interregnum*. Le juriste en tire la conclusion, sans donner plus de détails, que les cinq jours permettaient de ne pas mettre en conflit le serment des magistrats réguliers avec celui de l'*interrex*. Toutefois, rien dans les sources n'indique que l'*interrex* ait été soumis à cette règle. On pourrait certes le supposer à partir d'une indication présente dans la *Lex Coloniae Genetiuae* dans laquelle on retrouve la mention au chapitre CXXX d'un *interrex* qui prouve, par ailleurs, qu'il était considéré comme un magistrat y compris dans les colonies. Cependant, d'après le chapitre LXXXI, seuls les duumvirs et les édiles étaient concernés par le *ius iurandum*.

> *quicumque IIuir(i) aed(iles)ue colon(iae) Iul(iae) erunt, ii scribis/ suis, qui pecuniam publicam colonorumque / rationes scripturus erit, antequam tabulas/ publicas scrib<a>t tractetue, in*

[2272] Ascon., *In. Mil.*, XIII.
[2273] Th. Mommsen, *Droit public*, I, note 1, p. 112.
[2274] A. Magdelain, *Auspicia*, p. 433.
[2275] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 292.

contione palam/ luci nundinis in forum <uerso> ius iurandum adigi-/to per Iouem deosque Penates sese pecuniam pu / blicam eius colon(iae) concustoditurum rationes-/que ueras habiturum esse, u(ti) q(uod) r(ecte) f(actum) e(sse) u(olet), s(ine) d(olo) m(alo), ne-/que se fraudem per litteras facturum esse sc(ientem)/ d(olo) m(alo). uti quisque scriba ita iurauerit, in tabulas/publicas referatur facito. qui ita non iuraue-/rit, is tabulas publicas ne scribito neue aes/ apparitorium mercedemque ob e(am) r(em) kapito./ qui ius iurandum non adegerit, ei (sestertium) (quinque milia) mul-/ tae esto, eiusq(ue) pecuniae cui uolet petitio per-/secutioq(ue) ex h(ac) l(ege) esto. vacat/[2276]

De plus, l'*interrex* ne figure pas non plus dans la liste des magistrats donnée dans les différents chapitres réglementant les institutions d'Urso comme, par exemple, le chapitre CXXVI. Même s'il disposait bien de la *iuris dictio* et des pouvoirs d'un magistrat, l'*interrex* disposait vraisemblablement d'un statut bien distinct de celui des principaux magistrats réguliers de la colonie : duumvirs, édiles et préfets.

Dans les sources épigraphiques comme dans les sources littéraires, il n'est nullement question d'un serment prêté par les *interreges*. Le rapprochement effectué par Th. Mommsen ne peut tenir que si l'on considère que le mode d'investiture de l'*interrex* était en tous points comparable à celui des magistrats réguliers. Or si la magistrature régulière constituait l'héritage sécularisé de l'*interregnum*, il semblerait plutôt que la dimension sacrale de l'investiture de l'*interrex* ait été en fort étroite relation avec la prêtrise, en dépit de ses pouvoirs étendus au *ius publicum*.

À notre connaissance, la plus ancienne mention du serment *in leges* serait relative au début du IIIe siècle av. J.-C. Tite-Live évoque le cas intéressant de C. Valerius Flaccus[2277]. Élu à l'édilité curule en 199 av.-J. C., C. Valerius ne put se soumettre au *ius iurandum* car il était flamine de Jupiter :

Comitiis aediles curules creati sunt forte ambo qui statim occipere magistratum non possent. nam C. Cornelius Cethegus absens creatus erat, cum Hispaniam obtineret prouinciam ; C. Valerius Flaccus, quem praesentem creauerant, quia flamen Dialis erat iurare in leges non poterat ; magistratum autem plus ***quinque dies****, nisi qui* ***iurasset in leges****, non licebat gerere. petente Flacco ut legibus solueretur, senatus decreuit ut si aedilis qui pro se iuraret arbitratu consulum daret, consules si iis uideretur cum tribunis plebis agerent uti ad plebem ferrent.*[2278]

Avec l'assentiment du Sénat, C. Valerius put être dispensé de prêter serment lui-même en se faisant remplacer par son frère le préteur L. Valerius Flaccus qui, après l'accord des tribuns de la plèbe, jura de respecter les lois. L'intervention première du Sénat pour obtenir la dispense à cette incompatibilité – le *ius iurandum* et l'interdit du flamine de s'y prêter – révèle

[2276] M. H. Crawford, *Roman Statutes*, I, n°25, p. 393-454.
[2277] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 327.
[2278] Liv., XXXI, 50.

assurément la place initiale de l'autorité des *patres* en matière de règlement de la magistrature. Cependant, en ce début du IIe siècle av. J.-C., une telle dérogation nécessitait également l'accord des tribuns de la plèbe. Il reste que la magistrature de l'*interregnum* émanant de l'*auctoritas patrum* précédait sûrement cette codification du *ius iurandum in leges* dont la signification se rapporte à la limitation du pouvoir des magistrats réguliers. À ce titre, il est fort probable que le délai des cinq jours que l'on retrouve aussi bien à Rome que dans les colonies et municipes, ait été un héritage du délai sacral du *Regifugium* et de l'*interregnum*.

Rejoignant l'information donnée par Tite-Live, une clause de *Lex Latina Tabulae Bantinae*[2279] stipule également que les magistrats supérieurs devaient prêter serment à Jupiter en suivant ce même délai. Datant de la fin du IIe siècle av. J.-C., le texte restitué par M. H.Crawford[2280] donne à penser que les sénateurs étaient également tenus de prêter ce serment lorsqu'une loi majeure était votée : le délai des cinq jours dérivait sans doute du délai accordé aux magistrats pour le *ius iurandum in leges*. Dans le contexte de la législation de L. Appuleius Saturninus, un *ius iurandum* était requis de la part des sénateurs[2281]. Sous le consulat de C. Marius et de L. Valerius Flaccus, le tribun de la plèbe Saturninus[2282] et son allié politique, le préteur C. Servilius Glaucia[2283] menèrent une importante activité législative au cours de l'année 100 av. J.-C.[2284] La loi latine de Bantia aurait fait partie de cette législation. D'après la restitution donnée par M. H. Crawford[2285], la *lex* contiendrait l'obligation pour les magistrats entrants de prêter serment[2286] sous un délai de cinq jours :

> *[item] dict. cos. pr. mag. eq. cen. aid. tr. pl. q. /IIvir a.d.a., ioudex ex h.l. plebiue scito [factus c.s.] queiquomque eorum p]ost hac factus erit, eis in diebus V proxsumeis, quibus quisque eorum mag(istratum) imperiumve inierit, iouranto.*

Clairement mentionné, le délai de serment rejoint une allusion d'Appien d'Alexandrie[2287] concernant les troubles qui éclatèrent lors du sixième consulat de C. Marius. Le refus du Sénat d'entériner la loi incita ce dernier à user, écrit Appien, d'un subterfuge.

[2279] *C.I.L.*, I, 46-47 ; M. H. Crawford, *Roman Statutes*, I, n°7, p. 193-208 et p. 270-292.
[2280] M. H. Crawford, *Roman Statutes*, I, p. 197
[2281] Il en alla de même pour les lois agraires de 59 av. J.-C. Cf. App., *G.C.*, II, 12.
[2282] Cic., *Brut.*, CCXXIV ; *Leg.*, II, 14 ; Plut., *Mar.*, XXIX-XXX ; App., *G.C.*, I, 28.
[2283] Cic., *Cat.*, I, 4 ; Liv., *Per.*, LXIX ; Vell., II, 12, 6 ; Val. Max., III, 2, 18 ; App., *G.C.*, I, 31-32 ; Oros., V, 17, 9.
[2284] J.-L. Ferrary, « Législation de Saturninus et Glaucia », (I), p. 619-660 ; « Législation de Saturninus et Glaucia », (II), p. 85-134.
[2285] M. H. Crawford, *Roman Statutes*, I, p. 200.
[2286] M. H. Crawford, *Roman Statutes*, I, p. 207. Cf. 11, 14-22.
[2287] App., *G.C.*, I, 30.

Feignant de prendre le parti de Metellus et du Sénat, il refusa de prêter serment. Cependant, le dernier jour prévu par la loi, Marius contraignit le Sénat à se plier à l'obligation de prêter serment dans un délai de cinq jours. Un semblable délai pour le *ius iurandum in leges* apparaît également dans la loi municipale de Salpensa dans le chapitre XXVI :

> *De iure iurando Iiuir(um) et aedil(ium) et q(uaestorum)*
> *Duouir(i) qui in eo municipio i(ure) d(icundo) p(raesunt), / item aediles [qui] in eo municipio sunt, item / quaestores qui in eo municipio sunt, eorum quisque in* ***diebus quinq(ue)*** */ proxumis post h(anc) l(egem) datam ; quique Iiuir(i) aediles quaestoresue postea ex h(ac) l(ege) / creati erunt, eorum quisque in* ***diebus quinque*** *proxumis, ex quo Iiuir / aedilis quaestor esse coeperit, priusquam decuriones conscriptiue // habeantur, iuranto pro contione per Iouem…*[2288]

On peut retrouver cette clause dans la *Tabula Heracleensis* :

> *aed(iles) cur(ules) aed(iles) pl(ebei), quei nunc sunt <in diebus (quinque) proxumeis post hanc legem rogatam>.*[2289]

Le *ius iurandum in leges* apparaît enfin dans la loi de Delphes restituée :

> *Ἄρχοντες, οἵτινες ΄ [νῦ]ν εἰσιν, ἐκτὸς τῶν δημάρχων καὶ ἐπάρχων, οὗτοι ἐν ἡμέραις [ταῖς ἔγγιστα αἷς ἂν] ὁ δῆμος τοῦτον τὸν νόμον κυρώσῃ, ὅσοι μετὰ ΄*
> *[ταῦ]τα ἀρχὴν ἕξουσι ἐκτὸς ἐπάρχων , οὗτοι ἐν ἡμέραις πέντε ταῖς ἔγγιστα [αἷς ἂν ἕκαστος αὐτῶ]ν εἰς τὴν ἀρχὴν εἴσεται, οἵτινές τε αὐτῶν ἐν Ῥώμ[ῃ]*
> *[εἰσίν,] ὀμοσάτω τὸν Δία καὶ τοὺς θεοὺς τοὺς πατρῴους {ποιήρειν} ὅσα ἐν τούτωι τῶι νόμωι κατακεχώρισται, πάντα ποιήσειν καὶ φροντίσαι ὅπως γέ*
> *-[νηται]ι, μήτε ὑπεναντίον τούτωι τῶι νόμωι ποιήσειν ἢ ἐν τούτῳ τῶι νόμωι ἐστίν, ὅπως γένη ΄΄ [τα]ι.*[2290]

On tend à penser que les lois municipales et coloniales devaient être calquées sur le modèle appliqué à Rome. Dans la *Lex Coloniae Genetiuae*, la référence à l'*interrex* montre la possibilité d'un recours à la procédure lorsque les magistratures supérieures étaient vacantes dans les colonies. D'après ce même passage de la *Lex Coloniae Genetiuae*, on apprend en outre que l'*interrex* était apte à rendre la justice au même titre qu'un préfet ou qu'un *duumuir*. Si l'on recoupe ces renseignements avec ceux rapportés par Denys d'Halicarnasse[2291], on peut fortement supposer que l'*interrex* disposait des faisceaux et des licteurs. Notons cependant que la description donnée par l'antiquaire grec correspond au moins à la situation du Ier siècle av. J.-C. bien que, sur le plan théorique, rien ne s'oppose, nous semble-t-il, à ce que la procédure rituelle et la détention des faisceaux n'eût été identique pour les époques précédentes. L'usage de ces symboles du pouvoir de contrainte était associé au pouvoir de

---

[2288] *C.I.L.*, II, p. 253, n. 1963, Chap. XXVI dans P.-F. Girard et F. Senn, *Lois des Romains*, p. 227.
[2289] M. H. Crawford, *Roman Statutes*, I, p. 363. *Tab. Heracl.*, XXIV :
[2290] M. H. Crawford, *Roman Statutes*, I, n°12, Delphes C., l. 10-15, p. 242-243.
[2291] Den. Hal., *Ant. Rom.*, II, 57, 1-2.

mort dont étaient investis les magistrats[2292] lorsque les haches étaient placées sur les faisceaux dès que l'*imperium militiae* était exercé. Une inscription de Pouzzoles indique que les *fasces* des magistrats étaient conservés dans un lieu consacré à Libitina qui patronnait les exécutions capitales[2293]. Comme l'écrit Y. Thomas[2294], l'*imperium* dont étaient investis tous les magistrats supérieurs ainsi que l'*interrex* s'apparentait à la *patria potestas* qui impliquait la *uitae necisque potestas*[2295] du *pater* à l'égard de son fils. Ce pouvoir de contrainte absolu[2296], pouvoir de vie et de mort, était le fait des pères de famille (*patres*), des *reges* puis des magistrats. Lors d'une vacance des magistratures, l'*interrex* en possédant les *fasces* devenait à son tour le représentant de cette autorité suprême qui n'était plus obtenue par l'expression des comices mais par celle des *patres* en vertu de l'*auctoritas* et des *auspicia patrum*. Il paraît ainsi tout-à-fait justifié, dans la psychologie collective romaine, que les *patres* aient disposé d'un tel pouvoir de contrainte délégué à l'*interrex*. Par la possession des faisceaux, les *interreges* détenaient pleinement l'*imperium* sans être tenus de prêter serment ou de représenter juridiquement le *populus*, comme les magistrats réguliers. De plus, si l'*interrex* d'Urso disposait des pouvoirs des magistrats, il aurait vraisemblablement dû prêter serment comme le pense Th. Mommsen. Or rien n'indique, nous l'avons noté, que les *interreges* aient été tenus de prêter serment. Leur durée d'exercice leur permettait au contraire de n'être pas contraints au même serment que les magistrats réguliers dont l'institution fut plus tardive. Le *ius iurandum in leges* dut apparaître entre la fondation de la République et le passage de l'oralité à l'écriture des lois qui fut l'œuvre, sans doute, des rédacteurs de la Loi des XII Tables[2297]. Ce fut à partir durant cette étape fondamentale dans l'histoire du droit public que le *ius* s'émancipa du *sacrum*, comme en témoigne la transformation du délai sacral, associé au *Regifugium*, en délai légal, associé au *ius iurandum in leges*. Dans un premiers temps, tâchons d'examiner le hiatus entre l'entrée en fonction des magistrats réguliers et la période des cinq jours épagomènes du *Regifugium* avant de tenter de mettre en lumière le mode d'investiture du premier *interrex*.

[2292] Y. Thomas, « *Vitae necisque potestas* », p. 500-501.
[2293] L. Bove, « Due iscrizioni da Pazzuoli e Cuma », p. 22-48 ; Fr. Hinard, « *La « Loi de Pouzzoles » et les pompes funèbres* », p. 205-212.
[2294] Y. Thomas, « *Vitae necisque potestas* », p. 501.
[2295] Gell., *N.A.*, V, 19, 9. Cf. Y. Thomas, « *Vitae necisque potestas* », p. 499.
[2296] Y. Thomas, « *Vitae necisque potestas* », p. 507.

À Rome comme en Grèce, le calendrier religieux et le calendrier civique, on le sait, fonctionnaient de manière indépendante. L'entrée en fonction des magistrats ne rencontra, à Rome, que rarement le début de l'année religieuse aux kalendes de mars. La close impliquant le délai du serment du magistrat régulier pourrait suggérer que si l'entrée en charge était fixée aux kalendes de mars – avant 153 av. J.-C.[2298] – la procédure pouvait succéder immédiatement au *Regifugium* de cinq jours. Le temps mort juridique aurait pu ainsi se renouveler indéfiniment. Or, dans la pratique politique et institutionnelle, il n'en était rien puisque les dates d'entrée en charge des magistrats n'étaient pas fixées aux kalendes de mars. L'*interrex* sacral n'intervenait pas dans le cours régulier de la magistrature étant donnée l'indépendance entre les calendriers religieux et civil. L'apparent hiatus relatif à l'interroi sacral était sans doute causé par la place dans laquelle s'insérait l'*interregnum* sacral appartenant au calendrier religieux et non civique. Cependant, le délai du serment des magistrats était lié techniquement à la période de l'*interregnum* sacral, le premier constituant un héritage du second. Le déroulement régulier du passage auspicial d'une année à l'autre comportait plusieurs étapes. La procédure paraîtrait peut-être plus éclairante si l'on examinait la signification de l'entrée en fonction des magistrats réguliers. Trois étapes permettaient la collation de la magistrature : la *Lex curiata de imperio*, la première *auspicatio* et le *ius iurandum*.

La première action requise pour les magistrats *designati* était la collation de l'*imperium* par le vote de la *lex curiata*[2299] qui leur conférait le pouvoir de contrainte : *imperium militiae et domi*. Bien que théorique, la loi demeurait nécessaire pour valider une élection régulière comme l'attestent, y compris en période de troubles politiques, l'affaire de 54 av. J.-C.[2300] et l'incapacité des consuls pompéiens en 49 av. J.-C. à faire tenir des élections régulières hors du *pomœrium*. Cette disposition de la règle sacrale concernait la magistrature régulière mais elle ne pouvait être nécessaire pour l'*interrex* puisque l'*imperium militiae*, étant donné sa fonction précise, ne lui était pas destiné : son rôle demeurait cantonné à l'*Vrbs*.

La deuxième étape pour marquer l'entrée en fonction du magistrat – *inire magistratum* – était la première *auspicatio*[2301]. Rite le plus solennel de l'année civique nouvelle, la première prise d'auspices permettait aux magistrats entrants d'obtenir l'approbation des dieux pour

---

[2297] A. Schiavone, *IVS*, p. 107-110.
[2298] W. Woltau, *Römischen Amtsjahre*, p. 58.
[2299] A. Magdelain, *L'Imperium, la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 17.
[2300] A. Magdelain, *L'Imperium, la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 20-21.

l'année à venir une fois que le pouvoir militaire était obtenu par l'acquisition de la *lex curiata de imperio*[2302]. L'exercice des nouvelles fonctions sacrales permettait aux magistrats d'acquérir pleinement leurs fonctions. C'était sous les auspices des magistrats supérieurs qu'était placée l'année civile comme le laisse entendre l'éponymie[2303] dont les Fastes consulaires témoignent assez clairement. En principe, il ne pouvait donc y avoir deux séries de magistrats détenteurs des auspices supérieurs au même moment. Cette règle religieuse élémentaire impliquait donc qu'au moment de la première *auspicatio*, les magistrats sortants avaient déjà déposé leurs auspices.

En 52 av. J.-C., la nomination de Pompée comme consul unique se fit par l'entremise de l'*interrex* Servius Sulpicius Rufus[2304], cinq jours avant les kalendes de mars, c'est-à-dire le lendemain même du *Regifugium*. La période peut surprendre mais elle se justifie par l'urgence de la situation politique suite au meurtre de Clodius. Pompée débuta son activité consulaire trois jours après sa nomination. On peut ainsi en déduire que la déposition des auspices de l'*interrex* se fit obligatoirement avant l'entrée en charge de Pompée qui fut immédiate. Le cas pourrait certes paraître exceptionnel étant donné le contexte de violences. Néanmoins, la fonction même de l'*interregnum* était de parer aux situations de crise. L'intérêt était donc d'investir le plus rapidement possible le magistrat *designatus* de tous les pouvoirs requis pour son exercice. L'investiture sacrale du magistrat suivait immédiatement le vote de la *Lex curiata de Imperio*[2305] et, en cas de vacance des magistratures, le vote se faisait sous les auspices de l'*interrex*. Cependant, une fois que la collation de l'*imperium* était obtenue par le magistrat entrant, l'investiture sacrale par la première *auspicatio* permettait seule de compléter son entrée en fonction.

La troisième étape était celle du *ius iurandum.* Une fois que le rite auspicatoire était accompli, le magistrat disposait alors de ce délai de cinq jours pour prêter serment. Cependant, lorsque la première prise d'auspices était accomplie par le magistrat entrant, les auspices de l'*interrex* cessaient d'avoir toute validité. Ces auspices ne pouvaient coexister avec ceux d'un magistrat régulier pas plus que ceux d'un autre *interrex*. En cas d'*interregnum*, l'investiture

---

[2301] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 92.
[2302] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 278-285 A. Magdelain, « *Imperium* ».
[2303] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 267-270.
[2304] Ascon., *In Mil.*, XXX-XXXVI C ; Plut., *Pomp.*, LIV ; Dio., XL, 45-50.
[2305] A. Magdelain, *L'Imperium, la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 36-40.

auspiciale se faisait d'un *interrex* à un autre[2306]. Ainsi, si un *interrex* procédait à l'investiture d'un magistrat trois jours après son entrée en fonction, ses *auspicia* cessaient d'être effectives dès la première *auspicatio* de l'impétrant. Par conséquent, on voit mal dès lors en quoi un éventuel serment de l'*interrex* demeurait valide ce qui conduit à rejeter l'explication donnée par Th. Mommsen.

À partir de la fondation de la magistrature sécularisée, il n'y eut jamais des détenteurs d'*auspicia* autres que les magistrats en fonction durant l'année civile. De la sorte, la déposition des auspices des consuls devait se faire obligatoirement avant la première *auspicatio* de l'année débutant de manière à ne pas créer de conflit dans la règle religieuse[2307]. Ainsi, le dernier acte marquant la fin de l'exercice de la magistrature consistait en une déclaration publique depuis les rostres et un engagement solennel suivant lequel le magistrat avait respecté son serment initial prêté lors de son entrée en fonction[2308]. La mention sacramentelle du chapitre XXVI de la loi de Salpensa n'engageait que les fonctionnaires du municipe et non pas les collèges sacerdotaux. Les *auspicia*, l'*imperium* et le *ius iurandum* des magistrats formaient un ensemble inséparable du *ius publicum* qui se distinguait formellement du *ius sacrum* des *pontifices*[2309].

Pourtant, le *ius iurandum* appartenait initialement au domaine des *sacra* : comme le montre A. Magdelain[2310], les formules rituelles du serment, relevant du droit public archaïque étaient placées « sous l'ombre du sacral »[2311]. Le *ius* se constitua progressivement sous sa forme politique aux débuts de la *Libera Res Publica*[2312]. Au-delà de leur historicité discutable, les *Leges Sacratae*[2313] qui instituaient, selon la tradition, la *sacrosanctitas* tribunicienne illustrent un processus d'assermentation plaçant le politique sous la garde du *sacer*. La *Lex sacrata*, comme le *ius iurandum*, était sanctionnée par la *sacratio capitis* de celui qui contreviendrait à l'engagement placé sous le sceau de la *lex*[2314]. On pourrait donc dater ce processus d'assermentation du tribun de la plèbe du tout début du Ve siècle av. J.-C. L'organisation des magistratures de la plèbe telles que le tribunat ou l'édilité fut calquée sur

---

[2306] A. Magdelain, *L'Imperium, la loi curiate et les auspices d'investiture*, p. 37.
[2307] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 297-299.
[2308] Th. Mommsen, *Droit public*, II, note 5, p. 297.
[2309] Gell., *N.A.*, XV, 27.
[2310] A. Madgelain, « *Ius* », p. 268-272.
[2311] A. Magdelain, « *Ius* », p. 272.
[2312] A. Schiavone, *IVS*, p. 99-117.
[2313] A. Magdelain, *La loi à Rome*, p. 57-62.

celle des magistratures du peuple romain comme le consulat et la préture[2315]. Cette structure suggère donc fortement que le *ius iurandum in leges* des magistrats supérieurs – consuls ou préteurs au sens primitif – préexistait aux *Leges Sacratae*. Il paraîtrait fort concevable, nous semble-t-il, que ce délai pour prêter serment dérivât de la durée de l'*interregnum* et, par conséquent, du *Regifugium.* L'épagoménat constituait un temps mort, inexistant sur le plan religieux et juridique, fournissait ainsi un délai symbolique idéal pour réglementer le *ius iurandum in leges* des magistrats.

Dans la langue religieuse, le *ius iurandum* archaïque comprenait les formules sacramentelles dont la fonction était de sanctionner un vœu par la parole, acte performatif par excellence, qui faisait ainsi du précateur un *sacer* « en puissance »[2316]. Le *ius sacrum* connaissait bien avant le *ius ciuile* le *ritus* sacramentel dont le style formulaire pontifical formait le modèle[2317]. Mais c'est seulement à partir de la Loi des XII Tables que l'on dispose d'interventions civiles du *sacramentum*[2318]. La définition du *sacramentum iustum* ou *iniustum* apparaît à partir de cette codification datant du milieu du Ve siècle[2319] et inspirée de la loi grecque. Les pontifes demeuraient, néanmoins, les gardiens de la forme et du respect du serment[2320] comme l'illustre la forme prise par le serment militaire des soldats décrit par Cincius Alimentus dans le *De Re Militari*[2321] ou encore le *foedus* du *ius fetiale*[2322]. On peut penser que le *ius ciuile* commença à s'affermir à partir de la Loi des XII Tables tout en conservant une structure sacrale et ce fut sans doute à ce moment, au plus tard, que l'assermentation des magistrats devint nécessaire sous l'arbitrage des pontifes. Le serment participait à cette même limitation du pouvoir de contrainte des magistrats soumis au *ius*. Dans le passage relatif aux lois sur l'organisation politique, Cicéron précise le critère de définition de la magistrature ainsi :

[2314] A. Magdelain, *La loi à Rome*, p. 57.
[2315] Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 313-314.
[2316] R. Jacob, « Ambivalence du sacré », p. 531.
[2317] M. Ducos, *Influence grecque sur la loi des XII Tables*, p. 67.
[2318] Cic., *Off.*, III, 31.
[2319] A. Magdelain, *Royauté et droit*, p. 130-138.
[2320] M. Ducos, *Influence grecque sur la loi des XII Tables*, p. 67-68.
[2321] Gell., *N.A.*, XVI, 4.
[2322] Liv., I, 24, 7-8.

> ***Iusta imperio sunto****, isque ciues modeste ac sine recusatione parento. Magistratus nec oboedientem et noxium ciuem multa uinculis uerberibusue coherceto, ni par maiorue potestas populsue prohibessit, ad quos prouocatio esto*[2323].

L'*interrex* n'était aucunement tenu à un engagement vis-à-vis du *ius ciuile* contrairement au magistrat régulier. Sa seule légitimité reposait sur sa place de sénateur patricien qui pouvait toutefois être remise en cause par la *lectio senatus*. De même, à la différence des magistrats, les tenants du *ius sacrum* tels que les *pontifices* ou les *flamines* étaient désignés à vie. À ce titre, il nous semble que l'*interrex* n'était pas non plus tenu de prêter serment puisque le passage des *auspicia* d'un *interrex* à un autre – permettant l'entrée en fonction de magistrats réguliers – relevait du *ius sacrum* et du *ius auspiciorum* et non pas du *ius publicum*. En outre, le mode de désignation et les pouvoirs habilitant l'*interrex*, même s'il agissait en vertu de l'*auctoritas patrum*, ne relevaient pas d'une forme propre à la magistrature régulière. Son caractère fonctionnel fut défini en fonction du droit sacré archaïque et par conséquent, était antérieur à la définition même de la magistrature, au sens tardif, à partir du milieu du Ve siècle av. J.-C. La nature étrangère au *ius publicum*, puisqu'il n'était pas soumis au *ius iurandum*, propre à sa charge temporaire le rapprochait techniquement de la prêtrise[2324]. Il n'est donc pas surprenant que cette construction s'intègre seulement au calendrier religieux, prenant au fur et à mesure une forme sécularisée, si l'on peut dire, à partir de la chute de la Royauté. Le processus d'élaboration fut plus encore accentué à partir de la Loi des XII Tables qui traduisait une pression plébéienne[2325] sans pour autant que des représentants de la plèbe aient figuré dans le premier collège décemviral. L'ensemble de la législation peut être considérée comme une volonté du patriciat de réguler les affrontements avec la plèbe en établissant un consensus juridique[2326]. Bien que les XII Tables ne puissent nullement être regardées comme une « charte constitutionnelle » organisant les magistratures[2327], la législation comprenait néanmoins des règlements publics[2328] limitant les pouvoirs de

---

[2323] Cic., *Leg*., III, 3, 6 : « Que les commandements soient conformes à la légalité, et que les citoyens y soient obéissants avec discipline et sans contradiction ; que le magistrat réprime le citoyen indocile et malfaisant par l'amende, les chaînes et les verges, à moins que n'y fassent opposition un pouvoir égal ou supérieur, ou le peuple, auxquels on pourra en appeler » [Trad. G. de Plinval].
[2324] R. E. Mitchell, « Definition of *patres* and *plebs* », p. 128-135.
[2325] A. Schiavone, *IVS*, p. 105-110.
[2326] M. H. Crawford, *Roman Statutes*, II, p. 560.
[2327] A. Schiavone, *IVS*, p. 109.
[2328] M. H. Crawford, *Roman Statutes*, II, p. 694-695.

contrainte des magistrats[2329]. On peut songer, par exemple, au recours à la *prouocatio* en cas d'exercice arbitraire de l'*imperium* d'un magistrat[2330] bien que Cicéron rapporte l'existence de ce recours déjà à l'époque royale :

> *Prouocationem autem etiam a regibus fuisse delarant pontificii libri, significant nostri etiam augurales itemque ad omni iudicio poenaque prouocari licere indicant XII tabulae compluribus legibus ; et, quod proditum memoriae est, Xuiros qui leges scripserint sine prouocatione creatos, satis ostendit reliquos sine prouocatione magistratus non fuisse.*[2331]

Il appartenait aux pontifes et aux augures de conserver le *mos maiorum*. Si l'on peut bien douter du contenu des *Leges Regiae*, il demeure que l'exercice des *decemuiri* fut de consigner par écrit le *ius* qui préexistait. Les XII tables se plaçaient à l'opposé de l'oralité aristocratique et des archives pontificales. Ce fut sans nul doute à ce moment, au plus tard, que la limitation du pouvoir régalien du magistrat dut être sanctionnée par un serment civil lors de l'entrée en charge et de la déposition régulière de la magistrature. La construction de la *Libera Res Publica* eut pour effet de réduire la place du « prêtre expert comme acteur de la production du *ius* »[2332].

En outre, le processus de structuration républicaine, en contrepoint du *ius* pontifical, se traduit d'une certaine façon par le fait que les dates d'entrée en fonction des magistrats avaient connu une importante variabilité depuis la fondation de la République[2333]. Avant la réforme de Fulvius Nobilior, les dates d'entrée en charge pouvaient varier d'une année à l'autre indépendamment du calendrier religieux[2334].

Les premiers magistrats seraient entrés en charge le 13 septembre 509, date de la dédicace du temple de Jupiter Capitolin[2335]. Ainsi, de la fondation de la République jusqu'à l'année 494 av. J.-C., le premier jour de fonction était fixé le 13 septembre[2336]. Il est certes difficile d'établir si les *Fasti* sont fiables pour les premières décennies de la République alors

---

[2329] A. Schiavone, *IVS*, p. 110.
[2330] M. H. Crawford, *Roman Statutes*, II, p. 696-701. On précisera toutefois que la règle fut suspendue par les décemvirs puis rétablie par la *Lex consularis de prouocatione.*
[2331] Cic., *Rep.*, II, 31, 54 : « Or ce droit existait même contre le jugement des rois ; c'est ce que montrent clairement les livres des pontifes et ce qu'indiquent aussi nos livres d'augures. De même, plusieurs dispositions légales des douze Tables nous apprennent que l'on pouvait recourir contre tout jugement pénal ; d'autre part le fait que la tradition a conservé, à savoir que les décemvirs qui rédigèrent ces lois furent élus avec un droit de jugement sans appel, prouve bien que les autres magistrats n'avaient pas ce droit » [Trad. E. Bréguet].
[2332] A. Schiavone, *IVS*, p. 126-132.
[2333] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 265-266.
[2334] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 267.
[2335] R. Bloch, « Départ des Étrusques de Rome selon l'annalistique », p. 141-156.
[2336] Den. Hal., *Ant. Rom.*, V, 1 ; VI, 49.

que les institutions se mettaient progressivement en place tandis que la plèbe faisait sécession[2337] jusqu'à la dictature de M. Valerius Volusi Maximus[2338]. Th. Mommsen[2339] note plusieurs cas d'entrée en fonction aux kalendes de septembre comme en 493 av. J.-C., année du consulat de Postumus Cominius Auruncus et de Sp. Cassius Vecellinus. Toutefois, Denys d'Halicarnasse[2340] précise que la date était placée plus tôt que la règle ne le prévoyait : on peut se demander de quelle règle il s'agissait. En 463 av. J.-C., l'année s'ouvrit aux kalendes d'août sous le consulat de Lucius Aebutius et de Publius Servilius. En 402 av. J.-C., les tribuns militaires à pouvoir consulaire entrèrent en fonction aux kalendes d'octobre[2341]. L'année suivante, l'entrée en charge fut fixée à la même date. En 391 av. J.-C., les tribuns débutèrent leurs fonctions aux kalendes de juillet[2342]. Le consulat de P. Cornelius Scipion et de Ti. Sempronius Longus, en 194 av. J.-C., fut l'un des rares qui débuta aux kalendes de mars[2343]. Ce fut alors que le grand pontife P. Licinius, après avoir consulté le collège sacerdotal, informa le Sénat d'une irrégularité dans la célébration du *uer sacrum* de l'année précédente[2344]. On pourrait penser que la décision de consacrer le bétail à partir des kalendes de mars trouverait sa place dans le calendrier religieux et la signification sacrale ferait intervenir les pontifes puis les consuls. Le calendrier civil et le calendrier religieux ne pouvaient pas théoriquement se croiser sauf en cas de rupture dans la *pax deorum* qui alors entraînait la rencontre entre les institutions sacrales et civiles. Historiquement et psychologiquement, le *ius sacrum* précédait le *ius ciuile* mais lorsque le second était suspendu, les Romains rétablissaient provisoirement le premier. Le parallèle peut être évidemment établi avec les motifs les plus fréquemment invoqués en cas d'interrègne politique justifié par des motifs religieux.

Il reste que l'entrée en charge des magistrats réguliers semble n'avoir qu'exceptionnellement coïncidé avec la fin d'un *interregnum* sacral aux kalendes de mars. En 223 av. J.-C., il fut déterminé que les consuls entreraient en fonction à une date fixée aux

---

[2337] J. Cels-Saint-Hilaire, « L'enjeu des sécessions de la Plèbe », p. 723-765.
[2338] *Elogium*, *C.I.L.*, I², p. 189 ; Cic., *Brut.*, LIV ; Liv., II, 30, 4-31, 11 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, VI, 38-45. Cf. T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 14 ; J. Heurgon, *Rome*, p. 275-279.
[2339] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 265-266.
[2340] Den. Hal., *Ant. Rom.*, VI, 49.
[2341] Liv., V, 9, 1.
[2342] Liv., V, 32, 1.
[2343] Liv., XXXIV, 44, 3.
[2344] J. Scheid, « Incertitudes de la *uoti sponsio* », p. 417-425.

ides de mars[2345]. Ce fut alors que le calendrier civil et le calendrier religieux semblèrent le plus près l'un de l'autre mais l'*interregnum* sacral ne s'achevait pas pour autant par l'entrée en charge des magistrats ce qui illustre cette indépendance technique entre les deux calendriers. En effet, les ides étaient marquées dans les *Fasti* par la fête d'Anna Perenna[2346] qui se déroulaient sur deux jours. La date d'entrée en fonction des magistrats poserait donc un problème puisque ces *feriae publicae* était placées, dans les *Fasti Antiates Veteres*, sous le sigle NP. Néanmoins, on retrouve à plusieurs reprises des mentions d'entrée en charge aux ides de mars[2347].

Il demeure que l'on s'explique mal, de prime abord, comment l'*interregnum* sacral pouvait être lié à l'*interregnum* politique. Il serait tentant de concevoir qu'un éventuel interrègne couvrant les cinq jours épagomènes se soit achevé aux kalendes de mars qui ouvraient l'année religieuse. En ce cas, l'*interrex* aurait procédé régulièrement à l'*auspicatio* des magistrats entrants. Cette éventualité expliquerait le délai légal de cinq jours accordé aux magistrats supérieurs pour prêter serment. Mais l'explication n'est absolument pas conciliable avec l'écart entre l'*interregnum* sacral et les dates d'entrée en fonction des consuls. En effet, il est clair que, d'une part, l'entrée en charge était fort variable du VIe au IIIe siècle av. J.-C. et, d'autre part, la règle fixée en 223 av. J.-C. ne plaçait qu'aux ides de mars l'inauguration des consuls jusqu'en 153 av. J.-C. ce qui exclut la possibilité que l'*interregnum* sacral eût débouché sur l'entrée en charge des magistrats. Enfin, sous les consulats de Q. Fulvius Nobilior et de T. Annius Luscus[2348], la date d'entrée en fonction des consuls fut fixée aux kalendes de janvier[2349] et non plus aux ides de mars qui auraient pu se rapprocher le plus de la période des cinq jours épagomènes. On attribue la réforme à Fulvius Nobilior, dont l'illustre père écrivit un traité portant sur le calendrier de Rome. L'année débutait théoriquement avec l'entrée en charge régulière des consuls sauf en cas de danger extérieur ou de troubles politiques. La réforme est attestée par les *Fasti Praenestini*[2350] :

> *(Ann)us no(uus) / (incipit), quia eo die mag(istratus) ineut, quod coepit / (post Romam) conditam a. DCI.*

[2345] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 276.
[2346] Ovid., *Fast.*, III, 524-712.
[2347] Liv., XXI, 63, 1 ; XXXI, 5, 2.
[2348] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 452.
[2349] *C.I.L.*, I, p. 354 ; Liv., *Per.*, LXVII, 15. Cf. A. K. Michels, *Calendar*, p. 97-99 ; P. Brind'amour, *Calendrier*, p. 130-132 ; J. Rüpke, *Kalender*, p. 194-201.
[2350] A. Degrassi, *Fasti Anti*, p. 111.

La réforme calendaire de Fulvius Nobilior se définissait plus précisément encore par son indépendance vis-à-vis du calendrier liturgique et, par conséquent, de l'*interregnum* sacral. Techniquement, il aurait été possible pour les computistes de faire se coïncider les cinq jours épagomènes de l'*interregnum* sacral avec le passage entre deux mandats consulaires mais la volonté de détacher le calendrier religieux du calendrier civil était profondément ancrée dans l'esprit républicain et plus encore au IIe siècle av. J.-C. L'interroi fictif supposé par A. Magdelain, serait lié au *Regifugium* annuel mais il n'aurait eu aucun rôle politique lors du cours régulier des magistratures. Selon toute vraisemblance, on peut douter que les consuls déposaient les auspices pendant ces cinq jours relevant d'une pratique purement liturgique. Toutefois, il n'est pas exclu qu'en cas de vacance des magistratures – en raison d'une *abdicatio*[2351] pour raisons religieuses ou d'entraves à la tenue des comices – on rétablissait le processus religieux de nomination de l'*interrex*. Ce dernier aurait alors procédé à la transmission des auspices à un second *interrex*. Lors du *Regifugium*, il serait ainsi envisageable que le *rex sacrorum* ait lui-même procédé à l'investiture sacrale d'un *interrex* de la même manière que le *rex* archaïque puis les consuls nommaient un *praefectus urbi* lorsqu'ils quittaient l'*Vrbs*.

Un tel mode de nomination peut sans doute éclairer le mode d'investiture sacrale de l'*interrex*. À maintes reprises, l'*interrex* fut confondu par les auteurs anciens avec le *praefectus urbi*. Après la mort de Lucrèce, écrit Tite-Live[2352], Brutus enrôla des hommes pour tenter de soulever l'armée de Tarquin au camp d'Ardée. Il confia alors la ville à Sp. Lucretius Tricipitinus que le roi lui-même, avant sa fuite, avait nommé *praefectus urbi*. Suivant cette version, c'est en cette qualité que Lucretius tint les comices centuriates. Il fit ainsi élire son gendre, L. Tarquinius Collatinus et le héros M. Junius Brutus au consulat. On ne peut certes qu'émettre des doutes au sujet de l'historicité de cet épisode. Néanmoins, on retrouve une première analogie fonctionnelle entre le *praefectus urbi* et l'*interrex*. Tous deux disposaient de la capacité, aux yeux des Romains, de faire élire des consuls. Il était coutumier, écrit Tacite[2353], que les rois, puis les magistrats nommassent un *praefectus urbi* pour tenir la ville durant leurs absences. Un tel schéma édifia sans doute le principe fondamental suivant lequel

[2351] Liv., IV, 7 ; V, 17, 31 ; VI, 5 ; VIII, 3, 17 ;
[2352] Liv., I, 59.
[2353] Tac., *Ann.*, VI, 11.

l'*imperium domi* et l'*imperium militiae* ne pouvaient pas être exercés en même temps[2354]. La règle auspiciale fut systématiquement respectée. Lorsqu'il arriva à Rome aux alentours des kalendes d'avril 49 av. J.-C., César prit soin de faire réunir le Sénat hors de l'enceinte pomériale[2355] de manière à ne pas renoncer à son *imperium militiae* proconsulaire. Les *praefecti urbi*, en revanche, disposaient d'un *imperium domi*[2356]. Leur qualité de magistrat est contestable[2357] mais il est vraisemblable qu'ils disposaient, comme des *interreges*, des faisceaux et des licteurs de même que d'un *imperium* puisque leurs charges pouvaient consister à lever des troupes pour défendre la ville. Lorsque César, dictateur, nomma des *praefecti* à pouvoir prétorien, étendant ainsi considérablement leurs attributs[2358], il modifia l'ampleur du pouvoir mais non pas sa signification : la fonction n'était pas seulement liée à la vacance juridique mais également à la vacance religieuse, ce qui suggère un rapprochement avec la fonction d'un *interrex* sacral durant le *Regifugium*. Lors des Féries Latines[2359] qui se déroulaient au mois d'avril à une date fixée par les consuls, la garde de l'*Vrbs* était confiée à un *praefectus*, comme nous l'apprend l'antiquaire Junius Gracchanus[2360]. En outre, Varron, cité par Aulu-Gelle[2361], écrit dans les *Epistolicae Quaestiones* que ceux-ci disposaient également du droit de convoquer le Sénat ce qui pourrait confirmer la description donnée par Tite-Live pour les époques plus anciennes et expliquer ainsi la confusion entre les deux fonctions. Dans son traité isagogique destiné à Pompée, Varron[2362] dresse l'ordre hiérarchique des magistratures aptes à convoquer le Sénat : *dictatorem, consules, praetores, tribunos plebi, interregem, praefectum urbi*.

Il paraît donc évident que si les magistratures régulières – consulat et préture – et extraordinaires – dictature – étaient vacantes seuls les *interreges* et les *praefecti urbi* étaient aptes légalement à convoquer les *patres*. Les tribuns de la plèbe n'étaient évidemment pas habilités à exercer ce pouvoir à la première époque républicaine. Le *praefectus* et l'*interrex* présentaient l'autre caractéristique commune de n'être pas nommés tant qu'il subsistait un seul

---

[2354] Th. Mommsen, *Droit public*, II, 341.
[2355] Caes., *B.C.*, I, 32 ; Cic., *Att.*, IX, 17, 1 ; *Fam.*, IV, 1, 1 ; Plut., *Caes.*, 35, 4 ; Dio., XLI, 1, 15, 2.
[2356] Tac., *Ann.*, VI, 11 ; Liv., I, 59 ; III, 24.
[2357] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 342-343.
[2358] H. Aigner, « Les *praefecti Vrbi* de César », p. 1-14.
[2359] Tac., *Ann.*, IV, 36.
[2360] Gell., *N.A.*, XIV, 8.
[2361] Gell., *N.A.*, XIV, 8, 2.
[2362] Gell., *N.A.*, XIV, 7, 4.

magistrat supérieur à l'intérieur de l'*Vrbs*[2363]. Les structures comparables des deux magistratures provoquèrent la confusion, parfois, des auteurs postérieurs à Varron. Une telle méprise trahit néanmoins une chose et non des moindres : ces deux fonctions nominatives et non électives étaient antérieures à la codification de la magistrature et procédaient du même principe fondamental : le titulaire d'un pouvoir nommait lui-même son remplaçant sans intervention du *populus*. Elles conservaient la forme qu'elles prenaient sous la monarchie et, fort probablement, dans les tout premiers temps de la *Libera Res Publica*.

Les pouvoirs du *praefectus urbi* se retrouvaient donc en relation avec la vacance du pouvoir dans l'*Vrbs* puisqu'il disposait, exception faite de l'*imperium militiae*, de tous les attributs propres à la Royauté puis à la magistrature pour une période limitée dans le temps. Selon le témoignage de Tacite, leur exercice était également lié à des périodes d'urgence[2364]. Dans le même sens, Jean le Lydien rapporte que le premier des décemvirs aurait été nommé préfet pour se charger des affaires au moment où, dit-on, les autres membres du collège consultaient les lois athéniennes :

> *Τῶν δὲ Ι ἐπὶ τριετῆ χρόνον ἐκεῖ βραδυνόντων, ἕως καὶ τοὺς λειπομένους Ἀθηναίων νόμους ταῖς δέκα δέλτοις ἀναλάβωσιν, δέκα προεβάλετο ὁ δῆμος ἄνδρας ἀνθεξομένους τῶν πραγμάτων, ὧν ὁ πρῶτος τῆς πόλεως φύλαξ προσηγορεύθη, ὁ καθ' ἡμᾶς πολίαρκος.*[2365]

Le juriste byzantin désigne le « poliarque » romain en tant que *custos urbi*[2366]. Si l'on peut bien douter de l'historicité de l'ambassade, Jean le Lydien nous apprend, en outre, que le *praefectus* disposait d'une troupe d'hommes en toge – prérogative de l'*imperium domi* – ainsi que de porteurs de faisceaux. Ces caractéristiques de la fonction semblent donc fortement liées à celles de l'*interrex.* La confusion entre les deux fonctions apparaît dès la naissance de la République. En effet, le premier nom d'*interrex* qui nous est parvenu est celui du père de Lucrèce : Sp. Lucretius Tricipitinus est désigné à la fois en tant que *praefectus urbi* par Tite-Live[2367] et Tacite[2368]. En revanche, Denys d'Halicarnasse[2369] le désigne en tant

---

[2363] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 344-345.
[2364] Tac., *Ann.*, VI, 11.
[2365] Lyd., *Mag.*, I, 34, 3 : « Comme il s'attardaient là-bas depuis trois ans, le temps de prendre note, pour les Dix Tables, du reste des lois athéniennes, le peuple désigna dix hommes pour se charger des affaires. Le premier d'entre eux fut appelé "gardien de la ville" : c'est notre poliarque » [Trad. M. Dubuisson et J. Schamp].
[2366] Lyd., *Mag.*, I, 34, 38.
[2367] Liv., I, 59, 12.
[2368] Tac., *Ann.*, VI, 11.
[2369] Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 76, 1 ; 84, 5.

qu'*interrex*[2370]. Il lui est attribué la gouvernance de l'*Vrbs* durant l'absence de Tarquin et avant la première élection des consuls. C'était le premier *interregnum* de la République et, peut-être, le premier *interregnum* politique. Il s'agit toutefois de deux fonctions distinctes et on ne dispose pas d'un exemple assuré de comices tenues par des *praefecti urbi* ce qui suggère donc d'accorder un plus grand crédit, sur ce point, au témoignage de Denys d'Halicarnasse qui présente Sp. Lucretius Tricipitinus comme *interrex* ce qui créa sans doute un cas de jurisprudence. Seul l'*interrex* semble apte à tenir les comices ce qui tend, au sujet des comices tenues par Sp. Lucretius, à accréditer l'affirmation de Denys d'Halicarnasse contre celle de Tite-Live. Il reste, il est vrai, une relative confusion entre différentes charges archaïques – *interrex*, *praefectus* ou même *dictator* – puisque le juriste byzantin confond à deux reprises l'*interrex* et le *dictator*[2371]. Ceci suggère que la nature de ces fonctions n'était pas aussi clairement définie que ne le furent par la suite les magistratures telles que le consulat, le tribunat ou l'édilité.

La fonction de préfet de la Ville semble effectivement présente dès les premiers siècles de la République. En 499 av. J.-C., A. Sempronius Atratinus fut nommé *praefectus urbi*[2372] pour garder la Ville pendant que le dictateur A. Postumius Albus portait la guerre à l'extérieur et livra la fameuse bataille qui lui valut le *cognomen* de *Regillensis*.

En 494 av. J.-C., T. Larcius Flavus fut nommé *praefectus urbi*, d'après Denys d'Halicarnasse[2373]. Suivant la tradition, ce fut l'année de la dictature de M. Valerius rendue nécessaire à cause, d'une part, de la guerre contre les Sabins, les Èques et les Volsques et, d'autre part, des troubles provoqués par la plèbe. Aussi peu fiable que soit réputé son témoignage, Jean le Lydien[2374] indique que Titus Larcius fut le premier *dictator rei gerundae causa* que connut Rome[2375].

En 487 av. J.-C., Sp. Larcius Flavus, consul par deux fois en 506 et en 490, fut nommé *praefectus*[2376]. Lorsque cinq années plus tard, un *interregnum* fut décrété, les deux *interreges*

[2370] A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 427.
[2371] Lyd., *Mag.*, I, 36, 1 ; 38, 14.
[2372] Den. Hal., *Ant. Rom.*, VI, 2, 3.
[2373] Den. Hal., *Ant. Rom.*, VI, 42, 1.
[2374] Lyd., *Mag.*, I, 38.
[2375] Liv., II, 18, 3-11 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, V, 70, 4 ; Varr. *Apud* Macr., *Sat.*, I, 8, 1 ; Cic., *Rep.*, II, 56 ; *Dig.*, I, 2, 2, 18.
[2376] Den. Hal., *Ant. Rom.*, VIII, 64, 3.

nommés furent alors, dans l'ordre, A. Sempronius Atratinus puis Sp. Larcius Flavus qui procéda à la *creatio* des consuls.

La fonction de *praefectus urbi* n'appartenait pas tout-à-fait au domaine de la magistrature régulière étant donné qu'elle était, de même que l'interrègne et la dictature, nominative et non élective[2377]. Sous la période impériale, la charge devint viagère[2378]. Les préfets urbains semblent, en outre, avoir été systématiquement patriciens. Th. Mommsen[2379] estime que l'*interrex* était magistrat même s'il n'était pas élu ni soumis à la règle de la collégialité qui définissait la magistrature républicaine. Il en allait pourtant de même concernant le *praefectus urbi*[2380]. Toutefois, le *praefectus* présentant les mêmes caractéristiques que l'*interrex* n'est pas classé par Th. Mommsen[2381] parmi les magistrats. Or il semble clair, si l'on suit la définition juridique[2382], que l'*interrex*, pas plus que le *praefectus urbi* ou même le dictateur, ne répondait aux critères de la définition de la magistrature ordinaire[2383]. Des trois attributs que sont la *potestas*, l'*imperium* et l'*auspicium* seuls les deux premiers étaient communs aux deux fonctions archaïques, tandis que le *praefectus* ne détenait pas les *auspicia*, ce qui témoigne de l'importance du sacral dans la définition de la magistrature. En revanche, les règles de désignation de la magistrature républicaine classique, telles que l'élection – *creatio* – et la collation de l'*imperium* – *lex curiata de imperio* – ou encore les limitations du pouvoir par la *lex* telle que l'annalité, la collégialité et la responsabilité juridique par le moyen du *ius iurandum in leges*, étaient absolument étrangères à ces deux fonctions archaïques.

Si l'on récapitule les éléments que nous avons vu, on notera que les caractéristiques du *praefectus* et de l'*interrex* sont donc étroitement liées de par leur rapport à la magistrature régulière. Un *praefectus urbi* n'était pas élu mais nommé lorsque les magistrats réguliers quittaient l'*Vrbs* pour des raisons politiques : la nomination est assurément comparable au mode de succession des *interreges*. Les *praefecti* étaient également nommés régulièrement pour maintenir la juridiction à Rome lorsque les consuls se rendaient aux Féries Latines. On

---

[2377] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 220-224.
[2378] Dio., LII., 21, 24 ; LXXVIII., 14 ; *S.H.A.*: J. Capitol., *Antonin. Pius*, VIII ; *Lamprid. Commod.*, XIV ; Vopisc., *Carin.*, XVI.
[2379] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 222.
[2380] Dio., XLIII, 48. Dion Cassius insiste sur le caractère nouveau de cette nomination et sur la désignation par le *praefectus* de son successeur.
[2381] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 342.
[2382] Th.Mommsen, *Droit public*, I, p. 7-26

retrouve une structure semblable dans le *Regifugium* qui constitue une vacance religieuse initiée par le *rex sacrorum*. La période des cinq jours épagomènes était néfaste et inexistante sur le plan juridique. Il ne semble pas que les titulaires des *auspicia* étaient aptes à légiférer. De plus, il semble raisonnable d'envisager qu'une vacance des magistratures pour des raisons religieuses – *Regifugium* et *Feriae Latinae* – nécessitait la nomination d'un titulaire provisoire du pouvoir royal. Lors des féries latines, il revenait aux consuls de nommer le *praefectus*. La célébration était inévitable à tel point que, lors de son retour à Rome en 49 av. J.-C., César ne put manquer la célébration où il dut s'arrêter[2384]. Pour des raisons différentes, quatre ans plus tard, le dictateur fit nommer plusieurs préfets pour seconder Lépide[2385]. Deux préfets de la ville furent par la suite nommés pour prendre la charge des finances[2386]. Malgré les transformations connues par cette charge, il semble clair que les *praefecti* étaient nommés par celui qu'ils remplaçaient que ce fût pour des raisons religieuses ou politiques. Étant donné l'archaïsme de ses fonctions d'exception dont la nomination se fait par le titulaire même du pouvoir régulier, nous pourrions supposer une structure comparable d'investiture entre l'*interrex* et le *praefectus*.

À présent, interrogeons-nous sur la nomination de l'*interrex* sacral. S'il y eut bien un interrègne sacral durant la période initiée par le *Regifugium*, on peut se demander à qui il pouvait bien succéder provisoirement. On pourrait, dans une optique purement juridique et sécularisée, songer aux magistrats supérieurs. Cependant, l'interrègne initial relève d'une structure religieuse antérieure à la codification de la magistrature et il ne semble aucunement que les consuls aient déposé leur charge durant le *Regifugium*, célébration ignorée par le calendrier civique, tandis que le *rex sacrorum*, conformément au calendrier religieux, quittait vraisemblablement l'*Vrbs*. Le fait que l'*interrex* fictif ait été placé rituellement en contre-point du *rex sacrorum* suggère plutôt que c'est le prêtre de Janus qui investissait lui-même son propre remplaçant initiant ainsi les *auspicia* de l'*interrex*. Le *rex* archaïque nommait vraisemblablement le gardien de l'*Vrbs* de la même façon lorsqu'il devait présider à une célébration au mont Albain ou encore porter la guerre contre une autre cité. Le *rex sacrorum*

[2383] J. Gaudemet, *Institutions*, p. 166-174.
[2384] Caes., *Bell. Ciu.*, III, 2.
[2385] Dio., XLIII, 28.
[2386] Suet., *Diu. Iul*.., LXXVI ; Dio., XLIII, 48. Cf. H. Aigner, « Les *praefecti Vrbi* de César », p. 1-14.

étant son héritier religieux, il aurait pu théoriquement disposer du droit d'auspices[2387]. Cependant, celui-ci était limité par l'interdiction de prendre la parole en public[2388] qui rendait nul, dans la pratique, son *auspicium* sans pour autant que l'interdit invalidât sa détention théorique des *auspicia*. Le rite du *Regifugium* correspondrait ainsi à une *abdicatio* symbolique, entre l'année ancienne et l'année nouvelle, ce qui explique l'étiologie donnée par Ovide en ce sens que le *rex* déposait provisoirement son pouvoir le temps des cinq jours épagomènes. Une telle *abdicatio* était comparable à la retraite des magistrats[2389] sortants en ce sens qu'ils renonçaient, dès lors, à leurs auspices.

Il revenait vraisemblablement à ce *rex* républicain, le plus haut prêtre dans la hiérarchie romaine, de présider, comme Janus, aux fins et aux commencements et également de nommer celui qui garderait l'*Vrbs* durant son absence sacrale. À l'instar de son étonnant homologue le *praefectus urbi*, sa charge fut définie bien avant les *Leges* de 367 av. J.-C. et avant même, sans doute, la Loi des XII Tables. Les deux fonctions religieuses paraissent comme des expérimentations politiques durant ces V^e^ – IVe siècle av. J.-C. qualifiés par A. Schiavone[2390] de « laboratoire de la République ». Durant cette période, l'*interregnum* fut le plus souvent utilisé comme une assurance institutionnelle en cas de victoire de l'opposition au patriciat.

Si le *Regifugium* était bien une *abdicatio* religieuse, symbolique et provisoire, du *rex sacrorum*, la mort de l'année signifiait la mort *symbolique* du *rex* et de la Royauté. Le successeur républicain du roi archaïque fuyait un temps néfaste[2391] qui clôturait les rites expiatoires des *Februa* et qui commémorait également le *Regifugium* de 509 av. J.-C. Une fête peut fort bien conserver sa place dans le temps tout en voyant le mythe qui lui est lié se transformer au fil des siècles. On peut songer, à ce titre, au rite de fécondité des Lupercales et à son étonnante transformation par le pape Gélase Ier en 498 ou encore aux rites autour du solstice d'hiver, héritage des Saturnales.

[2387] J. Loicq, « *Rex sacrorum* », p. 223-224.
[2388] Plut., *Quaest. Rom.*, LXIII.
[2389] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 297-298.
[2390] A. Schiavone, *IVS*, p. 97.
[2391] A. Magdelain, « Cinq jours épagomènes », p. 220-221 ; J. Gagé, *Structures sociales et religieuses*, p. 133-134.

Chaque année, au lendemain des *Terminalia*, avait lieu le sacrifice du bélier, *princeps gregis*, par le *rex sacrorum*. Il s'agissait d'un sacrifice de substitution[2392]. C'est durant cette période de vacance symbolique de la Royauté que l'*interrex* sacral assurait la continuité des auspices du *rex*[2393]. L'anthropologie montre une association pareille dans différents systèmes religieux tel qu'en Inde où le rajah abdique pour être remplacé provisoirement par un substitut[2394]. L'*interroi* sacral était effectivement ce substitut qui transmettait des auspices nouveaux entre le *Regifugium* et les kalendes de mars. La règle ne concernait que le calendrier sacré. Cependant, lorsque les *auspicia* revenaient aux *patres*, il est vraisemblable que le sacré intervenait à nouveau pour rétablir le cours régulier des magistratures républicaines. Nous tenons peut-être ici le mode d'investiture du premier *interrex* suivant un modèle hérité de la monarchie étrusque. Celui-ci serait donc désigné, si l'on suit le schéma de nomination du *praefectus urbi*, par le *rex sacrorum*.

On ne peut avoir que de relatives certitudes sur la construction théorique de l'année légale. L'année civile, fort variable en terme de délai d'exercice, ne débutait qu'exceptionnellement aux kalendes de mars. Après le sacrifice de substitution du *Regifugium*, le premier *interrex* entrait en fonction le 24 février. Il inaugurait ainsi le temps mort du passage d'une année religieuse à la suivante durant les cinq jours épagomènes. L'intrication symbolique autour des cinq jours de suspension des auspices avait une valeur fondamentale dans le sentiment religieux romain. Celle-ci était liée à la représentation de la Royauté et au démembrement des pouvoirs du roi. Lorsque les *patres* disposaient seuls des *auspicia*, l'ambivalence de la Royauté sacrée leur revenait également mais le porteur de ce tabou ne pouvait être que l'héritier sacral du roi : le *rex sacrorum*. Le point fondamental nous semble se profiler ici : posséder les auspices au-delà de cinq jours sans approbation de la loi commune – c'est-à-dire soumise aux règles de la magistrature – signifiait l'accaparement par un seul du pouvoir de tous qui aurait impliqué, dans ce cas, une restauration monarchique intolérable pour les *patres*. Ce délai de cinq jours signifiait une suspension consentie des auspices. Cependant, la contrepartie de la possession des *auspicia patrum* au-delà d'une telle période

---

[2392] A. Magdelain, *Royauté et droit*, p. 34-35 ; B. Liou-Gille, « *Agonia* », p. 44.
[2393] A. Magdelain, « Cinq jours épagomènes », p. 221.
[2394] J. G. Frazer, *Rameau d'Or*, III, p. 127-129 ; A. Magdelain, « Cinq jours épagomènes », note 2, p. 221.

impliquait l'obligation de prêter un serment engageant le détenteur à accepter le principe de souveraineté de la *Libera Res Publica*.

Le délai légal du serment obligatoire des magistrats était également, nous l'avons relevé, de cinq jours. L'entrée en fonction des magistrats consistait en une première prise d'auspices. Dès lors, ils étaient tenus de prêter serment dans les cinq jours qui suivaient. La détention des auspices – conforme au *Ius* et au partage oligarchique[2395] – ne pouvait excéder les *quinque dies* à moins de nécessiter un serment de fidélité au principe républicain de la magistrature et aux *leges*. Sans cette limitation juridique, le *magistratus* était dès lors en infraction puisqu'il exerçait de manière arbitraire le pouvoir décerné provisoirement par l'*auctoritas patrum*[2396] validant l'élection. Il devenait dès lors un *magister*. On peut s'interroger, à ce titre, sur l'existence de l'assermentation du *magister populi*[2397]. Le serment relève du *sacer*[2398]. La Loi des XII Tables précise les conditions de définition de la sacerté. Quiconque contrevient au *ius iurandum* de la justice civile peut être déclaré *homo sacer*. Le perdant d'un procès pour parricide est « mis en pièce ». Comme l'écrit A. Magdelain, le « hors-la-loi, s'il n'est pas tué, doit quitter le territoire » [2399]. Tel était à Rome le poids du serment, de la foi jurée. Le *ius iurandum* formait l'héritage du droit augural[2400] qui se manifeste déjà à travers la *iuris dictio* des augures[2401]. Ce fut à partir de la Loi des XII Tables que la forme sécularisée du serment s'établit dans les institutions[2402]. À présent, il est peut-être possible de dater l'apparition du principe du *ius iurandum in leges*.

[2395] A. Schiavone, *IVS*, p. 99-117.
[2396] A. Giovannini, « *Auctoritas Patrum* », p. 28-36.
[2397] F. De Martino, *Costituzione*, p. 238. L'auteur considère, par ailleurs, qu'il ne s'agissait pas d'une magistrature construite sur le modèle royal. Toutefois, il était fort probable, pensait-il, qu'il s'agissait là de la plus ancienne magistrature de l'État romain comme en témoigne le titre archaïque de *magister populi*. La liste des consuls donnée par les *Fastes* était sans doute celle des dictateurs. Le savant italien explique cela par l'hypothèse tout-à-fait séduisante que jusqu'à la rédaction de la loi des XII tables, le gouvernement de la cité était confié à un seul et unique magistrat, le dictateur. Par la suite, les *decemviri*, ayant entamé la rédaction des *Fasti* depuis la fondation de la République, inscrivirent *magistri populi* et *equitum* en tant que *consules*. La *Lex uetusta* mentionnée par Tite-Live (VII, 3, 4-5) évoque un *praetor maximus*, ce qui pourrait correspondre au dictateur, selon F. De Martino.
[2398] A. Magdelain, *Royauté et droit*, p. 122-130.
[2399] A. Magdelain, *Royauté et droit*, p. 123.
[2400] A. Magdelain, *Royauté et droit*, p. 68-71.
[2401] *Lex Coloniae Genetiuae*, chap. LXVI.
[2402] A. Magdelain, « *Ius* », p. 265-358.

Le droit civil, détaché en partie du droit sacré, fut inscrit dans la loi à partir des institutions grecques qui auraient influencé directement ou indirectement les *Decemuiri Consulari Imperio Legibus Scribundis*. Deux traditions en font la généalogie. Selon Pline l'Ancien[2403] et Strabon[2404], Hermodore d'Éphèse aurait aidé les *decemuiri* dans la rédaction des lois[2405]. Tite-Live[2406] et Denys d'Halicarnasse[2407] rapportent qu'une ambassade fut envoyée à Athènes pour consulter les lois de Solon. La question est débattue. Le linguiste G. Grifò[2408] comme d'autres savants tendent à rejeter l'historicité de l'ambassade en montrant que les échanges entre Rome et la Grèce étaient impossibles. M. Ducos[2409] estime, par une étude critique des témoignages, qu'il est difficile d'admettre l'existence d'une telle délégation. Le récit faisant intervenir Hermodore d'Éphèse ne paraît pas plus acceptable[2410]. Les deux versions s'expliquent par une volonté romaine, à partir du IIe siècle av. J.-C., de mettre en évidence les relations anciennes contractées par Rome avec la Grèce. Il demeure que les échanges entre la péninsule italienne et le monde grec ne furent pas des moindres depuis l'époque archaïque. Nous avons pu noter les influences grecques dans le domaine religieux et artistique dont la statuaire étrusque témoigne assez clairement. On retrouve également, dans la construction juridique de la Loi des XII Tables, une influence majeure. Le concept de *ius* est certes ancien à Rome[2411]. Il appartenait au plus ancien droit sacré : *ius augurium, ius fetiale, ius pontificium*[2412]. En revanche, le *ius iurandum in leges* qui rejoignait le concept de *lex publica* formait l'une des caractéristiques de l'univers juridique grec du Ve siècle av. J.-C. En premier lieu, l'affichage public est propre aux lois grecques[2413]. En deuxième lieu, plusieurs dispositions juridiques civiles présentes dans la Loi des XII Tables révèlent des parallèles avec la législation athénienne, comme le note M. H. Crawford[2414]. La troisième caractéristique est celle qui nous touche de plus près encore. Il s'agit de la présence du serment des magistrats

---

[2403] Plin., *N.H.*, XXXIV, 11, 21.
[2404] Strab., XIV, 1, 25.
[2405] S. Tondo, « Ermodoro e Eraclito », p. 37-67.
[2406] Liv., III, 33, 1-36, 2.
[2407] Den. Hal., *Ant. Rom.*, X, 56-1-2.
[2408] G. Crifò, « Legge delle dodici Tavole », p. 115-133.
[2409] M. Ducos, *Influence grecque sur la loi des XII Tables*, p. 13-24.
[2410] M. Ducos, *Influence grecque sur la loi des XII Tables*, p. 25-29.
[2411] A. Magdelain, *La loi à Rome*, p. 18-22.
[2412] A. Magdelain, *Royauté et droit*, p. 74.
[2413] M. Ducos, *Influence grecque sur la loi des XII Tables*, p. 51-52.
[2414] M. H. Crawford, *Roman Statutes*, II, p. 560-564. Cela apparaît, par exemple, dans les *Tabulae* III ; VII, 2-5 ; VIII, 13 ; X. Cf. M. Ducos, *influences grecque sur la loi des XII Tables*, p. 60-68.

bien attesté à Athènes, par exemple, dans le droit public comme dans la vie judiciaire[2415]. L'entrée en charge des bouleutes ou encore des héliastes imposait un engagement solennel et public sous l'arbitrage des dieux. Les citoyens étaient également tenus de prêter serment à la constitution. Ce fut peut-être à partir de cette influence de la réforme de Clisthène, que les magistrats de Rome s'acquittèrent de ce serment dont on pourrait dater l'apparition entre la mise en place de la République et le milieu du Ve siècle av. J.-C. La prise de pouvoir et l'engagement des magistrats à tenir les règles à la lettre devaient être ratifiés par l'acte performatif du *ius iurandum* engageant l'impétrant à défendre les lois écrites et publiées. Dès lors, la parole validait l'écrit.

La constitution progressive du dualisme de la *lex* et du *ius* impliquait le principe institutionnel de ce que A. Schiavone[2416] nomme le « bon ordre dans les relations horizontales et paritaires entre les *ciues* »[2417]. Le serment ratifiant les lois écrites constitue le fondement du *ius* et de l'idéologie républicaine, certes très aristocratique, mais néanmoins extrêmement proche du concept juridique grec de *δική*[2418] lui même dérivé de la notion de justice religieuse de *δίκαιος ὢν… εὐσεβεῖς*[2419]. Dérivant de la langue pontificale[2420], le dualisme *ius* et *lex* conserva le caractère formulaire des actes religieux et la valeur performative du langage propre aux sociétés orales. L'équilibre du modèle jurisprudentiel fut progressivement établi à partir du rapport renforcé entre *lex* et *comitia*[2421] où prenait place l'acte performatif du serment qui fait du *magister* un *magistratus*[2422].

La distinction entre *magistratus* et *magister* peut s'établir sur le plan sémantique en ce que le premier se voyait déléguer provisoirement une part de l'inique souveraineté du second. Le *magister* disposait seul du pouvoir[2423] :

> *Ast quando duellum grauioresque discordiae ciuium escunt, oenus ne amplius sex menses, si senatus creuerit, idem iuris quod duo consules teneto, isque aue sinistra dictus populi magister esto.*[2424]

[2415] R. Lonis, « La valeur du serment », p. 267-286.
[2416] A. Schiavone, *IVS*, p. 145-148.
[2417] A. Schiavone, *IVS*, p. 146.
[2418] E. Benveniste, *Vocabulaire*, II, p. 111.
[2419] Eurip., *Alc.*, 1146-1148. Cf. J. Rudhart, *Notions fondamentales*, p. 13-15.
[2420] A. Schiavone, *IVS*, p. 85-95.
[2421] A. Schiavone, *IVS*, p. 145-148.
[2422] Cf. chapitre I, D.
[2423] Cic., *Leg*., III, 3, 9.
[2424] Cic., *Leg*., III, 3, 9 : « Mais s'il s'élève une guerre plus importante ou des luttes civiles assez graves, qu'un personnage égal en droit aux deux consuls prenne charge – pas pour plus de six mois –

Le *magistratus* ne disposait que de la *pars aequa* de la *potestas* du *magister* ; les consuls ne disposaient que de la moitié du nombre de faisceaux détenus par le *magister* et le *rex*. Le fondement même du pouvoir selon Cicéron[2425] se justifie par l'impossibilité que le partage ne soit pas juste et équitable. Il se fit sur le *διασπαραγμός* symbolique du corps du roi. La garantie du *ius* est placée dans le serment dont on connaît le dérivé *iurare*. C'est là que se formule, au sens propre, le droit. Si l'*interregnum* sacral trouvait, on peut le constater, son origine à l'époque royale, l'*interregnum* politique était une création purement républicaine. Son fonctionnement parfaitement égalitaire et son étiologie liée au *διασπαραγμός* royal, annonçaient la notion d'*aequum* qui ne trouve sa forme achevée qu'à partir du IIIe siècle av. J.-C.[2426] précisément l'époque à laquelle l'*interregnum* tendait à disparaître avant de ressurgir lorsque la République fut véritablement menacée. Cela débuta lors de la *dictio* de Sylla qui armé, si l'on peut dire, des meilleurs intentions républicaines, créa un précédent juridique périlleux. Il ouvrit ainsi la voie à César et aux autres Dynastes avec la fin que l'on sait.

Le serment était la garantie du partage collégial du pouvoir et de l'élection par les comices. La formule *ius iurandum* consistait en une répétition d'une formule énoncée qui obligait religieusement et moralement l'impétrant à tenir ses engagements à l'égard des règles de la collectivité[2427]. L'acte solennel débutait l'année civile et la concluait par l'*abdicatio*[2428]. L'*interrex* n'était pas soumis à un tel serment et cela pour deux raisons majeures :

En premier lieu, son caractère non électif ne pouvait l'obliger *ius iurandum* sur les lois mais, au moins, sur le *mos maiorum* et le ius *augurium*. L'héritage du droit sacral demeura aussi présent que les *auspicia*. De l'*interregnum* naquirent fort probablement les premières institutions républicaines mais l'histoire des années 510 av. J.-C. demeure trop sombre pour que l'on puisse nettement reconstruire le schéma. Cependant, la tradition place les premières élections entre les mains d'un *interrex* ou d'un *praefectus urbi*. Les caractères similaires entre ces deux proto-magistratures attestent, nous semble-t-il, de leur archaïsme.

---

si le Sénat l'a décrété ; et que, nommé sous les auspices de gauche, il soit le maître du peuple » [Trad. G. de Plinval].

[2425] Cic., *Leg.*, III, 7, 15.

[2426] A. Schiavone, *IVS*, p. 164-166.

[2427] E. Benveniste, *Vocabulaire*, II, p. 118-119.

[2428] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 298.

En deuxième lieu, l'*interrex* était en fonction pendant cinq jours ce qui pouvait le dispenser du serment de rigueur à partir du milieu du Ve siècle av. J.-C. Bien que la langue du droit soit issue du vocabulaire du sacré, elle se sécularise à partir de la réforme décemvirale[2429]. On note d'ailleurs que ce fut à partir de cette période que les *interregna* se firent nettement plus fréquents. D'après les *Fasti*, le plus fréquent usage de cette procédure s'observe entre les lois décemvirales et l'aube du IIIe siècle av. J.-C. soit de la *Lex Ogulnia de auguribus et pontificibus* promulguée en 300 av. J.-C. par les Tribuns de la plèbe Cn. Ogulnius et Q. Ogulnius Gallus[2430]. L'objet de cette loi était majeur : les *augures* et le *sacerdotes publici populi romani*[2431] étaient désormais recrutés en partie parmi la *nobilitas* plébéienne[2432]. En permettant aux plébéiens d'accéder aux collèges des pontifes et des augures, les tribuns retirèrent au patriciat un instrument majeur de contrôle institutionnel. Dès lors, le monopole des *sacra* et des *auspicia* échappait définitivement aux Patriciens. Que l'on songe ici au discours prêté à Appius Claudius défendant les *auspicia patrum*, détention exclusive des *gentes maiores*. L'*interregnum* tendit ainsi à disparaître pour ne ressurgir que lors de crises majeures comme en 216 av. J.-C., en 162 av. J.-C. ou encore lors des années troubles, prélude à l'agonie de la *Res Publica*.

In fine, le *ius iurandum* auquel n'était pas soumis l'*interrex* atteste de son antériorité à la naissance de la magistrature régulière. Pour autant, l'*interregnum* politique fut une création purement républicaine. Il est alors tentant de concevoir que cette procédure archaïque, héritée du droit sacral, fut sans doute la première institution politique de la *Libera Res Publica*. En outre, l'*interrex* n'était pas chargé d'une mission autre que de veiller au rétablissement du cours régulier des institutions. L'origine de la procédure, au sens politique, est antérieure à la *lex publica* et au principe du partage collégial même s'il en est, nous semble-t-il, l'initiateur historique. Nous aurions donc tendance à penser que l'apparition du *ius iurandum in leges*, assurée dès la constitution de la Loi des XII Tables, se fit à une date plus ancienne : fort probablement à partir de la révolution de 509 av. J.-C. Nous avions noté précédemment une grande influence du monde grec en matière calendaire et religieuse et il paraît loin d'être exclu

---

[2429] A. Magdelain, « *Ius* », p. 318-319.
[2430] Liv., X, 6-9.
[2431] Varr., *L.L.*, VI, 3.
[2432] M. Humm, *Appius Claudius Caecus*, p. 429-432.

que le renversement de la royauté n'ait suivi ce large mouvement de réformes que connut le monde grec. À Rome, ce fut du démembrement symbolique du roi que naquit la République. Le délai symbolique de cinq jours pour le serment des magistrats correspondait à ce partage égalitaire. Si les auspices étaient conservés au-delà du délai des cinq jours, l'*interrex* dépassait la part qui lui était attribuée lors du partage sacrificiel mythique. La pratique était donc contraire au *mos maiorum*. Rome ne pouvait demeurer sans cette protection divine des *auspicia* accordée jadis au *rex* archaïque. Comment expliquer autrement qu'une figure aussi ambivalente que le prêtre de Janus ait été conservée sous sa forme uniquement sacrale ?

E. L'investiture sacrale de l'*interrex*.

Dans un passage des *Nuits Attiques*, Aulu-Gelle[2433] précise que les comices calates étaient réunis en présence du collège pontifical[2434]. Sans s'attarder sur cette question, Th. Mommsen[2435] admet, à partir de ce passage, que le *pontifex maximus* aurait disposé des *auspicia*. Cependant, le président du collège n'était pas investi par *inauguratio* à la manière du *rex sacrorum* à qui il revenait, à une date ancienne[2436], de présider les comices calates. Le prêtre de Janus, héritier du pouvoir sacral du roi, était inauguré de même que les *maiores flamines*[2437]. Le *rex sacrorum* était placé au sommet de la hiérarchie sacerdotale[2438]. Cette prééminence l'habilitait à conférer sacralement les auspices au premier *interrex*. Rien n'indique, outre la référence d'Aulu-Gelle, que le *pontifex maximus* disposait d'auspices en dépit de sa rivalité avec le *rex*[2439]. Il n'était, après tout, que le président du collège nommé initialement par *cooptatio*, donc l'égal des autres *pontifices*. En revanche, il est fort concevable que les trois flamines et le *rex* disposaient des auspices[2440]. La formulation utilisée pour qualifier leur investiture sacrale était d'ailleurs similaire à celle que nous notions concernant celle des *interreges* ou encore des magistrats réguliers. Un *flamen Martialis*, par exemple, entrant en charge en 204 av. J.-C. était dit *creatus inauguratusque*[2441], comme le note fort justement Fr. van Haeperen[2442]. En outre, les trois *maiores flamines* de même que le *rex sacrorum* étaient inaugurés de la même façon, semble-t-il, que les magistrats puisque l'intervention des augures procédant à l'*inauguratio* était indubitablement requise. Par

[2433] Gell., *N.A.*, XV, 27.
[2434] A. Magdelain, *La loi à Rome*, p. 82-84.
[2435] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 105-106.
[2436] A. Magdelain, « *Q.R.C.F.* », p. 6-7.
[2437] F. Blaive, « *Designatio* », p. 63-87 ; Fr. Van Haeperen, *Collège pontifical*, p. 304.
[2438] Fr. van Haeperen, *Collège pontifical*, p. 88-96.
[2439] R. Seguin, « *Pontifex maximus* et *rex sacrorum* », p. 405-418.
[2440] Fr. van Haeperen, *Collège pontifical*, p. 306-307.
[2441] Liv., XXIX, 38, 6.
[2442] Fr. Van Haeperen, *Collège pontifical*, p. 307.

conséquent, on peut penser que ces prêtres servant les dieux principaux de la vieille religion romaine disposaient des *auspicia*[2443] à la manière des anciens rois.

En cas de vacance des magistratures républicaines, le prêtre investi par *inauguratio* et se trouvant au sommet de la hiérarchie sacerdotale se trouvait être le *rex sacrorum*. Techniquement, il demeurait le seul à pouvoir investir sacralement le premier *interrex* en initiant, de même que Janus, de nouveaux auspices. A. Magdelain[2444] a montré que la présidence des comices calates revenait initialement au *rex sacrorum* lors des jours marqués des sigles *Q.R.C.F.* La présidence de tels comices impliquait la détention des *auspicia*. Par la suite, le *pontifex maximus* supplanta le *rex* qui, néanmoins, dut procéder aux *auspicationes* puisqu'il ne semble pas que les *pontifices* aient disposé des *auspicia*.

En revanche, de toute évidence, le *rex* ne pouvait tenir lui-même les comices centuriates puisqu'il lui était interdit de prendre la parole en public[2445] hormis, sans doute, durant les comices calates. Quant à l'*interrex* nommé au moment du *Regifugium*, il était théoriquement nécessairement présent puisqu'il gardait les auspices fictifs du *rex* fuyant le *Comitium*. La présence du *rex sacrorum* était-elle nécessaire en cas de vacance des magistratures et donc lors de l'*interregnum* politique ?

L'*interrex* sacral était investi techniquement du pouvoir de renouveler l'interrègne et de permettre à un second interroi – tel que l'a mis en évidence A. Magdelain[2446] – de transmettre les auspices à un éventuel successeur. S'il revenait au *rex sacrorum* de procéder à l'investiture sacrale du premier *interrex*, en cas d'*interregnum* politique, la présence du *rex* s'avérait donc nécessaire. Le délai prévu par la loi religieuse permettait, en cas de contrevenance, de les transmettre à un nouvel interroi et ainsi de suite. Le système, tel que décrit par l'annalistique, permettait de procéder de la sorte indéfiniment jusqu'à ce que les comices fussent tenus. Si le mode électif et le tirage au sort ne semblent pas avoir été utilisés, comme le montre la prosopographie des *interreges*, la nomination était de rigueur. À présent, il serait peut-être pertinent d'examiner si hormis le *rex*, les membres patriciens du Sénat qui intervenaient lors de l'*interregnum* appartenaient aux collèges sacerdotaux. Si le *rex sacrorum*

[2443] Fr. Van Haeperen, *Collège pontifical*, p. 350-351. Nous noterons cependant les réserves émises par Fr. van Haeperen qui éprouve quelques réticences à admettre (p. 351) que le *flamen Dialis* ait pris les auspices dans le cadre des *Vinalia* en dépit du texte de Varron (*L.L.*, VI, 16). L'historienne admet par une prudence bien louable que cela n'était pas exclu.
[2444] A. Magdelain, « *Q.R.C.F.* », p. 5-11.
[2445] Plut., *Quaest. Rom.*, LXIII.

procédait à la nomination du premier *interrex*, le seul à n'être pas habilité à tenir les comices ne pouvait être que l'*interrex* sacral. Autrement, en cas d'*interregnum* politique, le *rex* pouvait nommer un premier *interrex* habilité à inaugurer un ou plusieurs magistrats supérieurs puisqu'il n'exerçait pas son mandat durant le *Regifugium*.

Ainsi, l'interrègne de L. Valerius Flaccus[2447] en 82 av. J.-C. était conforme à la légalité puisqu'il ne fut pas initié suite au *Regifugium* mais à la vacance du consulat : C. Marius le jeune[2448] mourut en décembre et Cn. Papirius Carbo[2449] prit la fuite avant d'être mis à mort par Pompée.

Lors des *interregna* de 55, 53 et 52 av. J.-C., les *interreges* durent être nommés par les *patres* et investis par le *rex sacrorum*. Il s'agissait alors de L. Claudius Pulcher[2450] qui figure parmi la liste des membres du collège pontifical cités par Cicéron dans le traité *Sur la réponse des Haruspices*. Rien n'indique s'il s'agit du nom manquant dans la liste donnée par le grand pontife Q. Caecilius Metellus Pius dans ses *Annales*[2451]. Nommé *pontifex maximus* suite à l'assassinat de Q. Mucius Scaeuola en 81[2452], Caecilius Metellus Pius était le prédécesseur de César[2453] et mourut en 64 av. J.-C. Dans le collège pontifical, on note la présence de quelques noms qui ne seraient pas inconnus pour ces années troublées. M. Aemilius Lepidus figure dans la liste donnée par Cicéron en 57 et dans celle de Caecilius Metellus Pius. Il est *interrex* en 52 av. J.-C. Le second nom est celui de M. Valerius Messala Niger[2454]. Consul en 61 av. J.-C., il fut également *interrex* en 55 av. J.-C.[2455] et présida l'élection de Crassus et de Pompée au consulat. Q. Caecilius Metellus Pius Scipio Nasica[2456] figure également dans la liste des pontifes donnée par Cicéron mais pas dans celle citée par Macrobe. Scipion Nasica fut *interrex* en même temps que M. Valerius Messala en 53 av. J.-C. Enfin, *last but not least*

[2446] A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 445.
[2447] Cic., *Leg. Agr.*, II, 4 ; III, 5; *Rosc. Am.*, CXXV ; App., *G. C.*, I, 98 ; Cic. *Leg.*, I, 42; Plut., *Syll*, XXXIII, 1 ; *Schol. Gron.*, CCCXIV.
[2448] Cic., *Rosc. Amer.*, XC ; Sall., *Hist.*, I, 35 ; Plut., *Mar.*, XLVI ; App., *B.C.*, I, 87-94.
[2449] Sall., *Hist.*, I, 38 ; Plut., *Sull.*, XXVIII, 8.
[2450] Cic., *De Harusp. Resp.*, VI. Cf. T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 205-206.
[2451] Macr., *Sat.*, III, 13, 10-11. Cf. P. Tansey, « The Inauguration of Lentulus Niger », p. 237-258.
[2452] Plut., *Caes.*, VII, 1 ; Dio., XXXVII, 37, 1 ; Macr., *Sat.*, III, 13, 10-11.
[2453] Sall., *Cat.*, XLIX, 2 ; Vell., II, 43, 3 ; Plin., *N.H.*, XIX, 23 ; Suet., *Iul.*, XIII ; XLVI ; Plut., *Caes.*, VII, 1-3 ; Gell., *N.A.*, V, 13, 6.
[2454] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 178-179.
[2455] *C.I.L.*, I², 1, p. 201.
[2456] *C.I.L.*, 1², 2, 2663c. Cf. Cic., *Fam.*, VII, 11, 1.

C. Iulius Caesar figure évidemment dans chacune des listes ; en 73 en tant que pontife et dans celle de 57 av. J.-C. en tant que *pontifex maximus*.

Sur les quatre *interreges* intervenant entre 55 et 52 av. J.-C., trois siégeaient indiscutablement au sein du collège pontifical aux côtés de L. Claudius Pulcher. Seul le célèbre juriste Servius Sulpicius Rufus[2457], qui présida en 52 av. J.-C. l'élection de Pompée au consulat, n'est pas mentionné dans les listes pontificales. Il paraîtrait exclu qu'il ait succédé à M. Licinius Crassus Diues[2458] qui trouva la mort suite à la défaite romaine de Carrhae en 53 av. J.-C. T. R. S. Broughton dresse plusieurs listes incomplètes des pontifes pour 73[2459], 69[2460], 60[2461] et 57 av. J.-C. dans lesquelles ne paraissent au mieux que dix-neuf noms parmi lesquels ne figure pas Servius Sulpicius Rufus.

Les pontifes étaient depuis Sylla au nombre de quinze[2462]. À ceux-là, s'ajoutaient le *rex sacrorum*, les *flamines Dialis, Quirinalis* et *Martialis* ainsi que trois *minores pontifices*[2463] ce qui porte leur nombre à vingt-et-un en comptant le *pontifex maximus*.

Pour ces années, deux listes nous sont parvenues. La première est celle provenant des *Annales* du *pontifex maximus* Metellus citée par Macrobe. La seconde liste, plus complète, nous est fournie par Cicéron[2464] dans *La Réponse aux Haruspices* :

1. P. Cornelius Lentulus Spinther.
2. P. Servilius Vatia Isauricus.
3. M. Terentius Varro Lucullus.
4. Q. Caecilius Métellus Creticus.
5. M. Acilius Glabrio.
6. M. Valerius Messalla Niger.
7. L. Cornelius Lentulus Niger, *flamen Martialis.*
8. P. Sulpicius Galba.
9. Q. Caecilius Metellus Scipio Nasica.
10. C. Fannius.
11. M. Aemilius Lépidus.
12. L. Claudius Pulcher, *rex sacrorum.*
13. M. Aemilius Scaurus.
14. M. Licinius Crassus[2465].

[2457] Ascon., XXXVI C ; Plut., *Pomp.*, LIV, 5.
[2458] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 233.
[2459] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 113-114.
[2460] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 134-135.
[2461] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 186-187.
[2462] Dio., XLII, 51.
[2463] L. Ross-Taylor, « Caesar's Colleagues in the Pontifical College », p. 388.
[2464] Cic., *Har. Resp.*, XII.
[2465] Il s'agirait soit du *triumuir* soit de son fils. Cf. T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 206. On aurait tendance à considérer qu'il s'agissait plutôt du fils du consulaire puisque ce dernier exerçait déjà la charge d'augure (L. Ross-Taylor, « Caesar's Colleague in the Pontifical College », p. 393-394).

15. C. Scribonius Curio.
16. Sext. Iulius César, *flamen Quirinalis.*
17. Q. Cornelius, *minor pontifex.*
18. P. Albinovanus, *minor pontifex.*
19. Q. Terentius, *minor pontifex.*

On ne peut pas compter les trois derniers *minores pontifices* plébéiens parmi les membres principaux du collège[2466] ce qui ramène le nombre de *maiores pontifices* connus à seize. Deux noms manquent donc à cette liste. Selon L. Ross-Taylor[2467], il s'agissait de L. Pinarius Natta et de César. Pour sa part, E. T. Mitchell[2468] suppose que Servius Sulpicius Rufus avait fait partie du collège pontifical. Il observe également que Sulpicius serait le seul *interrex* et, qui plus est, juriste pour lequel on ne connaît aucun sacerdoce. En revanche, J. Rüpke[2469] rejette rapidement cette hypothèse et ne le compte pas parmi les prêtres du collège pontifical. Toutefois, la remarque de R. E. Mitchell peut susciter l'interrogation. Comment expliquer que Servius Sulpicius n'ait exercé aucun sacerdoce ? Le fait est d'autant plus surprenant qu'il était de coutume que les jurisconsultes appartiennent à l'un des principaux collèges. Ce fut le cas pour le grand Q. Mucius Scaeuola ou encore pour notre cher Cicéron. Digne disciple de Scaeuola, Servius Sulpicius Rufus avait en outre écrit, parmi les cent quatre vingt livres de droit qui lui sont attribués, un traité de droit sacré : le *De sacris detestandis libri* cité par Aulu-Gelle[2470]. On peut donc s'étonner avec M. Ledentu[2471] que Sulpicius ait écrit un tel traité sans avoir exercé le moindre sacerdoce. Il serait même assez cocasse d'imaginer qu'il eût écrit un tel traité sur la renonciation aux choses sacrées en ayant, lui-même, abdiqué un sacerdoce.

Cependant, nous ne disposons d'aucun texte[2472] indiquant formellement que Sulpicius Rufus ait exercé un sacerdoce. À vrai dire, cela ne pose aucun véritable problème puisque les

---

[2466] J. Scheid, *Religion*, p. 113.
[2467] L. Ross-Taylor, « Caesar's Colleague in the Pontifical College », p. 391.
[2468] R. E. Mitchell, « Definition of *patres* and *plebs* », p. 135.
[2469] J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, p. 911.
[2470] Gell., *N.A.*, VII, 12.
[2471] M. Ledentu, *Studium Scribendi*, p. 321-323.
[2472] Seul un passage très lacunaire de Festus (p. 462 L) pourrait prêter à un tel fragile rapprochement. Le texte restitué par Th. Mommsen (*Droit public*, III, note 1, p. 39) suggère une interprétation relative à la période du grand pontificat de Q. Metellus Pius.
*<**Saturno**>sacrificium fit cap<ite aperto>* . . . . . .
Metellus pontifex<maximus Claudium augurem iussis>
Ser adess[t], ut eum . . . . . .*<sul->*

seules conditions requises étaient l'appartenance au Sénat et la qualité de patricien. En revanche, la prosopographie des *interreges* révèle que plusieurs d'entre eux appartenaient aux collèges sacerdotaux. On peut songer, à ce titre, à Appius Claudius Caecus **(25)**, *pontifex*, à Q. Fabius Maximus **(28)**, *pontifex* et *augur*, à Paul-Émile **(31)**, *augur*, à L. Valerius Flaccus **(32)**, *flamen Martialis*[2473] et à trois des quatre *interreges* connus pour les années 55 à 52 av. J.-C.

Ce constat peut conduire à penser que les *interreges* pouvaient être choisis en fonction de leur connaissance des *sacra* et de l'*augurium*. De ce point de vue, le choix de Servius Sulpicius Rufus comme *interrex* en 52 av. J.-C. pouvait s'avérer tout-à-fait pertinent puisque l'éminent juriste, même s'il n'était pas membre d'un quelconque collège, disposait des connaissances techniques nécessaires pour tenir les comices consulaires. Le rôle du collège des augures n'était pas négligeable en cas d'*interregnum* pour *abdicatio* puisqu'un décret augural semblait précéder l'*interregnum* qui constituait ainsi un préalable nécessaire à un *Senatus Consultum*. L'intervention des techniciens des auspices et des *sacra* n'est donc pas surprenante sans pour autant que l'on puisse y voir une absolue mainmise sur l'institution de l'*interregnum*. En cas d'*interregnum*, seule s'imposait la nécessité de faire intervenir, de

---

pici Ser. f. inaug<uratio> . . . . . .
ret se sacra sibi fam<ilaria . . . . . *sup->*
plicandum esset capite . . . . . .
esset, futurum, ut cum ap<erto capite> . . . . . .
facienda esset, pontif<ex> . . . . . .
L'interprétation de Th. Mommsen est la suivante : alors que Metellus s'apprêtait à procéder à un sacrifice pour l'*inauguratio* d'un certain flamine nommé Servius Sulpicius, un augure nommé Claudius refusa de procéder au rituel prétextant qu'il devait sacrifier à Saturne. La divinité archaïque était attachée à la *gens* Claudia et le sacrifice à Saturne devait être effectué *graeco ritu*. Cependant, la restitution du texte de Festus par Th. Mommsen est contestée par R. E. A. Palmer (« Festus », p. 76-81) qui propose plutôt de voir dans ce litige, faisant intervenir l'autorité du *pontifex maximus*, un événement ayant eu lieu en 223 av. J.-C. et non pas dans les années 60 av. J.-C. J. Rüpke (*Fasti Sacerdotum*, p. 907) se fonde sur la restitution de Th. Mommsen suivie déjà par W. M. Lindsay (*De Verborum*, p. 462 L) puisqu'il place l'épisode rapporté par Festus sous le pontificat de Q. Caecilius Metellus (J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, note 5, p. 907). Pour notre part, il semble que la restitution donnée par R. E. A. Palmer (« Festus », p. 78) qui tente de déconstruire la lecture de Th. Mommsen peut sembler convaincante. La restitution de la quatrième ligne du fragment nous paraît cependant contestable : *set adesse[t] ut eum <flaminem Dialem loco Q. Sul>-/ pici Ser. f. inaug<uraret>, cum Claudius excusa>-* W. M. Lindsay signale que le fragment lacunaire suggère de la place pour dix-sept lettres et R. E. A. Palmer propose une restitution en dix-neuf lettres. En outre, il ne peut aucunement s'agir ici de Servius Sulpicius Rufus puisque Festus indique que le flamine (?) récalcitrant serait le fils d'un Servius (*<sul>-pici Ser. f.)* ; or notre juriste avait pour père Quintus Sulpicius Rufus comme l'indique clairement Cicéron dans la *suasoria* de la neuvième Philippique : *Ser. Sulpicius Q. f.* (Cic., *Phil.*, IX, 7, 15). Aussi séduisante que serait l'hypothèse, il ne se trouve aucune trace, à notre connaissance, d'une prêtrise exercée par Servius Sulpicius Rufus.

manière privilégiée, des *interreges* aptes à tenir les élections avec une rigueur, dirions-nous, toute professionnelle.

Par ailleurs, il arrivait aussi que le fonctionnement des collèges des augures et des pontifes eut également permis de favoriser les choix des interrois successifs. Ainsi, en 162 av. J.-C., Ti. Sempronius Gracchus écrivit au collège augural pour faire état d'un *uitium* et l'on ne saurait être surpris de l'intervention de L. Aemilius Paullus **(31)** comme *interrex*. L'illustre conquérant de la Macédoine et vainqueur de Persée était également réputé pour la rigoureuse technicité de sa science augurale. En outre, l'élection de P. Cornelius Lentulus, son ancien légat, durant sa campagne macédonienne, suggèrerait une accointance entre le magistrat tenant l'élection et les candidats élus en cas d'*interregnum*.

Le lien entre le collège pontifical et l'*interregnum* semble plus clair lors de l'*interregnum* de 55 av. J.-C. L'intervention de M. Valerius Messalla Niger **(34)** n'était assurément pas fortuite. Collègue de César au pontificat depuis les années 70 av. J.-C., Messalla était proche du parti césarien. La place privilégiée de César au sein du collège pontifical dut lui permettre une forte influence dans le choix des *interreges* durant l'année 55 av. J.-C. La connaissance des *sacra* devait rapprocher, si l'on peut dire, les protagonistes des intrigues politiques de la fin de la République. Mais l'intervention presque étrangère de Servius Sulpicius Rufus **(37)** en 52 av. J.-C. aurait-elle eu pour origine une volonté de soustraire le choix des *interreges* au parti césarien et au collège pontifical ? Il nous semble que cette hypothèse soit clairement envisageable.

En effet, il revenait initialement au *pontifex maximus*[2474] de choisir les prêtres du collège pontifical. À la chute de la Royauté, les prêtres étaient tous patriciens jusqu'à l'ouverture du pontificat et de l'augurat à la plèbe par la promulgation par plébiscite de la *Lex Ogulnia de auguribus et pontificibus* en 300 av. J.-C. [2475]. Dès lors, le nombre des pontifes passa de 4 à 8 et celui des augures de 4 à 9[2476]. Le collège désignait également l'un des *pontifices* pour devenir *pontifex maximus*[2477] à qui il revenait de « prendre » les prêtrises majeures : *rex*

[2473] Varr., *L.L.*, VI, 21 ; Cic., *Rab. Perd.*, XXVII ; *Diu.*, I, 104 ; Val. Max., I, 5, 4. Cf. J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, p. 938.
[2474] Liv., XXVII, 8 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, VI, 1 ; Gell., *N.A.*, I, 12. Cf. Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 23-25.
[2475] Liv., X, 6-9, 2. Cf. G. J. Szemler, *Priests of the Roman Republic*, p. 28-31 ; M. Humm, *Appius Claudius Caecus*, p. 117-121.
[2476] M. Humm, *Appius Claudius Caecus*, p. 117-121.
[2477] Gell., *N.A.*, I, 12.

sacrorum, *maiores flamines*, *uirgines Vestales*[2478]. Au IIIe siècle av. J.-C., l'élection du *pontifex maximus* revint aux comices de 17 tribus[2479] tirées au sort sur les 35[2480]. Les membres du collège étaient potentiellement tous candidats[2481] à la prêtrise suprême.

Le mode de recrutement des prêtres était la *cooptatio* jusqu'à la fin du IIe siècle av. J.-C.[2482] Ce fut alors, en 104 av. J.-C., que le tribun de la plèbe Cn. Domitius Ahenobarbus fit voter par plébiscite la *Lex Domitia*[2483], majeure dans l'histoire de l'institution, soumettant ainsi l'élection du *pontifex maximus* aux comices tributes[2484]. Les candidats au grand pontificat demeuraient toutefois présélectionnés par les collèges sacerdotaux. Sylla supprima cette procédure en revenant au mode de recrutement antérieur à la *Lex Domitia* et même, selon Th. Mommsen[2485], au mode électoral du IIIe siècle av. J.-C. La *Lex Labiena* proposée par le lieutenant de César[2486] et rétablissant le statut de 104 mit fin définitivement au recrutement du *pontifex maximus* par *cooptatio* au sein du collège pour le soumettre au vote des 17 tribus. L'influence du *pontifex maximus* était donc théoriquement nulle mais en pratique elle pouvait s'avérer notable[2487]. L. Ross-Taylor remarque d'ailleurs qu'aucun des *pontifices* recrutés à partir de l'élection de César au grand pontificat n'échappa à la sphère des *triumuiri*. Cependant, le mouvement ne faisait que s'amorcer en 61 av. J.-C. lorsqu'eut lieu le procès de Clodius[2488]. Dans la liste des membres du collège pontifical en 61 av. J.-C. restituée par Ph. Moreau[2489], on retrouve par ailleurs les *interreges* qui intervinrent dans les années 55-52 av. J.-C. Un grand nombre de *pontifices* étaient alors des *Optimates* convaincus[2490]. Lors de l'*interregnum* de 55 av. J.-C., il est probable que l'influence des *triumuiri* était plus ancrée au sein du collège. Les résultats des élections de 55, 53 et 52 av. J.-C. témoignent de l'influence du triumvirat, puis du clan des *Optimates* se regroupant progressivement autour de Pompée.

[2478] G. J. Szemler, *Priests of the Roman Republic*, p. 30.
[2479] Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 29-32 ; L. Ross-Taylor, « Election of the *Pontifex Maximus* », p. 421-424.
[2480] J. Scheid, « Prêtre et magistrat », p. 275.
[2481] Th. Mommsen, *Droit public*, III, note 1, p. 31.
[2482] Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 26-29 ; Fr. Van Haeperen, *Collège pontifical*, p. 111-114..
[2483] J. Linderski, « Cicero's Election to the Augurate », p. 191-192.
[2484] Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 31-32 ; J. Scheid, « Prêtre et magistrat », p. 275-276.
[2485] Th. Mommsen, *Droit public*, III, p. 34.
[2486] L. Ross-Taylor, « Caesar's Colleagues in the Pontifical College », p. 385-412 ; Ph. Moreau, *Clodiana religio*, p. 67.
[2487] L. Ross-Taylor, « Caesar's Colleagues in the Pontifical College », p. 408-411.
[2488] Ph. Moreau, *Clodiana religio*, p. 66-67
[2489] Ph. Moreau, *Clodiana religio*, p. 74.
[2490] Ph. Moreau, *Clodiana religio*, p. 75-78.

Pour les périodes précédentes, l'usage n'est pas systématique puisque, en 77 av. J.-C., Salluste[2491] fait état d'un *interregnum* qui fit intervenir Appius Claudius Pulcher. Or, le consul de 79 av. J.-C. et père de Clodius, n'a pas exercé de sacerdoce à notre connaissance.

Pour la période du IIIe-IIe siècle av. J.-C., les *interregna* sont plus rares et les *Fastes* sacerdotaux ne nous renseignent guère, hélas. On ne connaît que six *interreges* pour le IIIe siècle : P. Cornelius Scipion Asina **(30)**, C. Claudius Centho **(29)**, Q. Fabius Maximus Verrucosus **(28)**, L. Postumius Megellus **(27)**, P. Sulpicius Saverrio **(26)** et Ap. Claudius Caecus **(25)**. Parmi ceux-ci, seuls Fabius Maximus et Ap. Claudius Caecus exercèrent des prêtrises. Le premier exerça la fonction d'augure à partir de 265 av. J.-C.[2492] mais il ne fut nommé pontife qu'en 216 av. J.-C. J. Jahn[2493] suppose que le *Cunctator* fut nommé *interrex* en 222 av. J.-C. Il demeure certain qu'il exerça toutefois la charge par deux fois[2494]. Hormis, Fabius Maximus, seul C. Claudius Centho, parmi les *interreges* connus, pourrait avoir exercé le flaminicat de Jupiter[2495] mais hélas, une fois de plus, rien ne permet d'en être certain[2496]. Quant à Ap. Claudius, J. Rüpke[2497] indique qu'il fut sans doute nommé au collège des augures après le terme de sa censure de 312 av. J.-C.[2498]

Aux IVe et Ve siècles av. J.-C., les sources se font évidemment encore plus rares mais on ne conserve que deux *interreges* ayant exercé un sacerdoce sur dix-huit *interreges.* Il s'agit de M. Valerius Maximus Coruus, *interrex* en 332 et *pontifex*[2499], et de P. Valerius Publicola, *interrex* en 462 et augure.

A priori, il pourrait être surprenant que les deux premiers siècles de la République aient vu un si faible nombre d'exercices de sacerdoce combinés avec la charge d'*interrex*. Néanmoins, il est certain que les sources sont plus éparses sur la période. G. J. Szemler[2500] ne relève que vingt-six noms de prêtres pour la période entre 509 et 301 av. J.-C. En revanche, les deux siècles sur lesquels nous sommes mieux informés montrent que la plupart des *interreges*

[2491] Sall., *Hist.*, I, 77, 22M.
[2492] G. J. Szemler, *Priests of the Roman Republic*, p. 98.
[2493] J. Jahn, *Interregnum*, p. 109-111.
[2494] *C.I.L.*, I², 1, p. 193.
[2495] Liv., XXVI, 23, 8.
[2496] G. J. Szemler, *Priests of the Roman Republic*, p. 74.
[2497] J. Rüpke, *Fasti sacerdotum*, p. 612.
[2498] *C.I.L.*, I², p. 192.
[2499] Liv., VIII, 9, 4-8 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XXVI, 5. Cf. J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, p. 935.
[2500] G. J. Szemler, *Priests of the Roman Republic*, p. 47-63.

avaient exercé un sacerdoce : augurat, flaminicat ou pontificat. Ce constat suggère deux choses.

D'une part, en cas d'*interregnum*, les patriciens désignaient de préférence des *interreges* ayant une connaissance technique avancée des *auspicia* et des *sacra*. Une telle tendance n'est évidemment pas surprenante puisque c'est en raison de scrupules religieux ou de la suspension des auspices que les *patres* reprenaient provisoirement les auspices.

D'autre part, il existait une accointance entre le Sénat et les collèges des pontifes et des augures puisque, comme le notent G. J. Szemler[2501] et Fr. van Haeperen[2502], les trois quarts des prêtres connus appartenaient au Sénat au moment de leur cooptation. À la fin de la République, le constat est toujours valable puisque les prêtres majeurs appartenaient tous au Sénat[2503].

Il nous paraît envisageable que les membres des collèges des augures et des pontifes aient été directement sollicités en cas d'*interregnum*, pas seulement afin d'arbitrer les litiges religieux, mais, également pour exercer les *auspicia patrum* en tant qu'*interreges*. On peut fort bien penser que la légitimité des augures et des pontifes exerçant la fonction prêtait moins à une quelconque contestation juridique et religieuse quant à la règle de tenue des comices. Avant la *Lex Ogulnia*, les *interregna* furent bien plus fréquents : on en relevait dix-neuf entre 509 et 298 av. J.-C. Lorsque les *auspicia populi romani* se distinguèrent des *auspicia patrum*, à partir de 367 av. J.-C., la voie était ouverte à la plèbe vers les sacerdoces principaux : augurat et flaminicat. Peut-on penser que le collège augural – arbitre suprême jusqu'à la *Lex Ogulnia* des *auspicia patrum* – se réservait l'exercice de l'*interregnum* ? L'hypothèse semble fortement envisageable.

Cependant, un dernier élément peut également éclairer le lien de l'*interregnum* avec les collèges sacerdotaux. En 355 av. J.-C., Tite-Live[2504] donne la liste complète des interrois. Il s'agissait de : Q. Servilius Ahala **(15)**, M. Fabius **(16)**, Cn. Manlius **(17)**, C. Fabius **(18)**, C. Sulpicius **(19)**, L. Aemilius **(20)**, Q. Servilius **(15)** et M. Fabius Ambustus**(16)**[2505]. E. Friezer[2506] note à juste titre que les septième et huitième *interreges* correspondent

[2501] G. J. Szemler, *Priests of the Roman Republic*, p. 189-191.
[2502] Fr. van Haeperen, *Collège pontifical*, p. 111.
[2503] J. Scheid, « Prêtre et magistrat », p. 248-266.
[2504] Liv., VII, 17, 11.
[2505] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 124.
[2506] E. Friezer, « *Interregnum* », p. 306-307.

précisément au premier et au deuxième de la liste. A. Magdelain[2507] retient également cette interprétation malgré l'absence de *cognomen* qui n'a pas effectivement d'importance. Les deux historiens estiment qu'il s'agissait d'anciens consulaires qui avaient détenu les auspices depuis 366 av. J.-C., date du rétablissement du consulat après une assez longue période de tribunat militaire à pouvoir consulaire[2508]. Toutefois, l'argument peut sembler fragile puisque plusieurs consulaires patriciens exercèrent après 366 av. J.-C. L. Furius Medullinus fut censeur en 363 av. J.-C. avec M. Fabius Ambustus[2509]. T. Quinctius Poenus Capitolinus fut *Dictator Rei gerundae causa* avec pour *magister equitum* Ser. Cornelius Malugensis[2510]. Chacun aurait détenu les auspices nécessaires à l'exercice de l'*interregnum* selon la théorie de E. Friezer et de A. Magdelain. La possibilité de nommer d'autres *interreges* que les six nommés par Tite-Live existait donc puisqu'ils étaient en outre présents à Rome. De plus, il paraîtrait exclu de considérer que les tribuns militaires à pouvoir consulaire aient disposé d'auspices inférieurs à ceux des consuls ou du moins ne les habilitant pas à exercer la fonction d'*interrex*. P. Cornelius Scipio[2511] avait fait partie du collège de tribuns consulaires en 395 et n'avait pas était consul par la suite avant d'être *interrex* en 391 puis en 389 av. J.-C. Rien n'empêchait donc de faire intervenir des anciens consulaires patriciens lors de l'*interregnum* de 355. Or les *Fasti* n'ont conservé que six noms. Il s'agit de la liste la plus longue que la tradition ait pu transmettre. Si l'on retient l'hypothèse selon laquelle les collèges sacerdotaux se réservaient l'exercice de l'*interregnum*, on pourrait présumer que les six noms correspondaient vraisemblablement à la composition du collège en 355 av. J.-C. qui comprenait donc quatre *pontifices*, trois *maiores flamines* et le *rex sacrorum*. Le dernier ne pouvait présider l'élection puisqu'il nommait le premier *interrex*. Il ne demeurait plus que sept prêtres aptes à tenir les comices. Cependant, le *flamen Dialis* était assurément le prêtre, après le *rex*, sur lequel pesaient les plus lourds tabous. Il ne pouvait être mis en rapport avec une quelconque institution militaire. Or la présidence des comices centuriates – ayant un caractère militaire[2512] – le plaçait en conflit avec la règle religieuse. Il ne demeurait plus en lice que six prêtres que nous avons retrouvés en tant qu'*interreges* en 355 av. J.-C. Le lien peut ainsi s'établir avec la

[2507] A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 448-449.
[2508] A. Magdelain, « *Auspicia* », p. 449.
[2509] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 117.
[2510] Liv., VII, 9, 3. Cf. T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 119.
[2511] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 89.
[2512] Th. Mommsen, *Droit public*, II, p. 244-250 ; J. Heurgon, *Rome*, p. 321-315.

période du Ier siècle av. J.-C. où l'on constate que la majorité des *interreges* était liée au collège pontifical. Ces deux cas peuvent peut-être illustrer que la nomination des *interreges* était systématiquement dépendante du choix du premier *interrex* qui nommait lui-même son successeur.

Nommé par l'ensemble des patriciens et investi par le *rex sacrorum*, l'*interrex* procédait à la nomination de son successeur ou, éventuellement, à la *dictio*, d'un magistrat d'exception comme le fit L. Valerius Flaccus. Concernant l'appartenance à tel ou tel collège, il ne s'agissait aucunement d'une règle absolue comme l'appartenance au patriciat et au Sénat. Cependant, il semble manifeste que les réseaux clientélaires pouvaient se servir des collèges sacerdotaux pour influer sur l'élection consulaire.

Les présomptions peuvent être à plus forte raison justifiées si l'on garde à l'esprit que le *ius sacrum* et le *ius augurium* constituaient l'unique recours sacral en cas de suspension des auspices des magistrats. Le collège pontifical était l'ultime arbitre en matière de prodige et de *ius sacrum* et le collège augural arbitrait le *ius auspicium.*

La nomination des *interreges*, nous l'avons noté[2513], ne relevait pas d'un tirage au sort comme le pense J. Jahn. L'hypothèse d'A. Magdelain suivant laquelle il existait une liste d'interrois prédéfinis est contestable. En revanche, la question de l'*interregnum* sacral, et la nécessité de maintenir en permanence les *sacra publica* suggère une autre piste qui pourrait éclairer à la fois la nomination du premier *interrex* et confirmer que les nominations étaient effectuées par les *interreges* eux-mêmes.

1. Le *rex sacrorum* détenait les fonctions religieuses de l'ancien roi politique déchu à partir de 509 av. J.-C. Il paraît ainsi assez logique qu'il ait également disposé, nous l'avons dit, des *auspicia patrum*[2514] sans pour autant pouvoir les exercer puisque la parole en public lui était prohibée. Lorsqu'il initiait le *Regifugium*, vacance sacrale régulière liée au calendrier uniquement religieux, il confiait les *auspicia*, dont disposait tout prêtre majeur, à un *interrex* sacral.
2. Le *rex sacrorum* n'était pas dissociable du collège auquel il appartenait. Le mode de recrutement et la désignation par le *pontifex maximus* reflètent un système antérieur à la définition de la magistrature que l'on peut situer le plus sûrement avant le milieu

[2513] Cf. chapitre I.
[2514] A. Magdelain, « *Q.R.C.F.* », p. 5-11.

du Ve siècle av. J.-C. Ce fut sans doute sur le modèle de la prêtrise que la magistrature républicaine fut constituée.

3. Le mode de nomination du *praefectus urbi* suggère qu'il appartenait au titulaire du pouvoir auspicial de nommer lui-même son remplaçant lorsqu'il quittait l'*Vrbs*. Il lui déléguait ses propres *auspicia*. La période à laquelle apparut cette charge semble remonter aux temps royaux ou du moins à une période antérieure à la codification de la magistrature républicaine.

Ces éléments nous invitent à penser que, d'après le *mos maiorum* stipulé par Asconius, il appartenait au *rex sacrorum* d'investir sacralement le premier interroi comme l'exigeait le droit sacré. Il était sans doute choisi par le Sénat avec l'arbitrage des prêtres puisqu'il était question de *ius sacrum* ou de *ius auspicium*. En 162 av. J.-C., T. Sempronius Gracchus se référa au collège des augures. Toutes les questions religieuses étaient, on le sait, soumises aux autorités religieuses qu'il s'agît du collège pontifical comme, par exemple, pour un arbitrage sur le *uer sacrum* ou sur l'inconduite de vestales ou qu'il s'agît du collège augural pour un *uitium*[2515]. Comme le précise fort justement J. Scheid « le domaine propre des prêtres est celui du *sacrum* conçu comme une part nécessaire de l'action de la République, non pas comme une activité intemporelle, leur activité spécifique complète celle du magistrat »[2516]. Ainsi, en cas de vacance des magistratures régulières, les seules autorités détentrices techniquement des *auspicia*, c'est-à-dire disposant des connaissances augurales précises et de la légitimité pour procéder à une *auspicatio* conforme à la volonté des dieux, ne pouvaient être que les prêtres. Le seul d'entre eux qui était *inauguratus* selon le modèle du *rex* de l'époque archaïque était le *rex sacrorum*[2517]. Les consuls disposaient chacun d'une part égale du pouvoir royal en matière politique et en matière sacrale. À ce titre, le titulaire à vie de cette fonction initiatrice de la souveraineté ne pouvait être que le prêtre de Janus. De la même façon que les rois et les magistrats nommaient le *praefectus urbi* qui les remplaçait durant leur absence, le *rex sacrorum* procédait à l'investiture de celui qui disposait des auspices durant la période épagomène : l'*interrex*.

Le mode de nomination des *interreges* était assurément antérieur à l'organisation de la magistrature de la *Libera Res Publica*. Cette structure devait correspondre dans sa forme à

[2515] J. Linderski, « The Agural Law », p. 2161-2163.
[2516] J. Scheid, « Prêtre et magistrat », p. 271.
[2517] F. Blaive, « *Designatio* », p. 63-87.

celle du fonctionnement du collège pontifical, ce qui limitait vraisemblablement une suspension trop prolongée dans le temps des institutions. Les cas du dernier siècle de la République peuvent être éclairants à ce sujet. On peut certes objecter que les institutions étaient détournées de leur sens premier. Cependant, c'est par les tentatives de résoudre les crises politiques qu'apparaissent, nous semble-t-il, les recours à des solutions antérieures. Rappelons à ce titre que l'exercice de la dictature fut, selon la tradition, plus important aux Ve et IVe siècle av. J.-C. pour ne faire qu'une brève apparition au cours du IIIe siècle et enfin apparaître à nouveau dans l'histoire républicaine au moment où les magistratures régulières ne répondaient plus à la situation politique.

L'élection de Crassus et de Pompée en 55 av. J.-C., réalisée au moyen de l'*interregnum*, semble impliquer une utilisation politique manifeste. Si le *rex sacrorum* L. Claudius Pulcher partisan de César[2518] était bien associé à la manœuvre, il se trouvait assurément à l'origine directe ou indirecte de l'investiture sacrale en 55 av. J.-C. du premier *interrex* qui aurait été M. Valerius Messala Niger. La *gens Claudia* de la branche de Clodius, le trublion de César, et du consulaire Ap. Claudius Pulcher était proche des intérêts des triumvirs assez tôt[2519].

Concernant le cas de 52 av. J.-C. si l'on suit le calendrier républicain d'Antium, le premier *interrex* aurait disposé des deux jours précédant les nones de janvier pour faire tenir les comices. Les troubles avaient toutefois retardé le processus puisque Asconius[2520] nous apprend que les tribuns de la plèbe s'étaient opposés à la mise en place de la procédure. M. Aemilius Lepidus ne fut finalement nommé seulement qu'après le début des violences consécutives à la mort de Clodius le 19 janvier 52[2521]. Lépide demeurait donc en charge jusqu'au 23 janvier. L'entrave fut majeure nous rapporte Asconius et la nomination de Servius Sulpicius Rufus, le treizième interroi, était un choix manifestement politique des patriciens du Sénat divisés entre les *triumuiri* depuis la scission entre César et Pompée et la mort de Crassus. Sulpicius était un partisan des *Optimates* et de Pompée. L'élection qu'il devait présider en tant qu'*interrex* était ainsi nécessairement favorable au rival de César.

[2518] Ph. Moreau, *Clodiana religio*, p. 74-75.
[2519] T. P. Wiseman, « Pulcher Claudius », p. 207-221.
[2520] Ascon., *In Mil.*, III (30).
[2521] J. S. Ruebel, « Trial of Milo », p. 234-236.

Si notre hypothèse est exacte, il y aurait donc eu théoriquement chaque année un interrègne sacral. Le système calendaire, religieux et juridique romain prévoyait, on peut le croire, la possibilité de passer d'un *interregnum* sacral à un *interregnum* politique. Les seules traces conservées par les archives pontificales sont celles des interrègnes politiques relatifs à la vacance de la magistrature. L'*interrex* semble pourtant disposer de prérogatives comparables à celles des magistrats.

1. Il possédait, il va sans dire, les *auspicia patrum*. Le premier *interrex* se les faisait confier par le *rex sacrorum* de la même façon que lors du *Regifugium*.
2. L'*interrex* disposait d'une *iuris dictio* comme le suggère la *Lex Coloniae Genetiuae*. Il pouvait à ce titre, de même que le *praefectus urbi*, disposer de la *iuris dictio* si les circonstances l'exigeaient.
3. Il avait pour attributs confirmant son *auctoritas* et sa *potestas* des faisceaux et des licteurs. Le témoignage de Denys d'Halicarnasse relatif au premier interrègne qui suivit la mort de Romulus – événement probablement fictif – décrit vraisemblablement la pratique qui lui est proche donc celle du Ier siècle av. J.-C. Il disposait également de l'*imperium domi*. Cependant, seule la *Lex curiata* pouvait conférer théoriquement l'*imperium militiae*. Le recours à cette procédure n'était assurément pas nécessaire pour exercer la fonction qui était confiée à l'*interrex*.
4. Il agissait en fonction d'un *senatus consultum*[2522] qui l'habilitait au même titre qu'un magistrat supérieur, en vertu de l'*auctoritas patrum* dont il était investi durant cinq jours. C'était par ce moyen qu'il convoquait les comices.

Cependant, il paraîtrait légitime de s'interroger sur la qualité de magistrat de l'*interrex*, si l'on suit la définition de Th. Mommsen[2523], puisqu'il n'était soumis ni à la collégialité ni à l'élection par les comices. Il serait exclu de contredire les textes en suivant une catégorisation par trop juridique. L'esprit des institutions romaines républicaines répondait à une conception purement pragmatique et l'on aurait affaire, peut-être, à la première magistrature proprement républicaine dérivée d'une fonction sacrale. Qu'il s'agît de *ius sacrum* ou de *ius publicum*, la vacance des magistratures ne constituait qu'un accident des lois auxquels les Romains

[2522] Liv., V, 17, 3-4.
[2523] Th. Mommsen, *Droit public*, I, p. 7-9.

répondaient par des solutions aussi pragmatiques que l'était leur esprit des lois. Ainsi, si l'*interrex* n'était pas un *magistratus*, peut-on dire pour autant qu'il était un *magister* ?

Le terme serait, dit-on, d'origine étrusque[2524]. Il désignait le dictateur ou encore cet incertain aventurier, le *condotierre* venu de Vulci que l'on nommait *Mastarna*. *Magister* n'était assurément pas une distinction qui plaisait aux Romains. Pourtant, ils furent un petit nombre à s'en partager le titre lorsque les *patres* démembrèrent le corps *sacer* du roi. Le *διασπαραγμός* se déroula en 509 av. J.-C. L'adage, formulé par A. Magdelain dans son article sur l'*interregnum* – *auspicia ad patres redeunt* – n'est pas tiré des sources. En revanche, l'expression livienne pourrait être *res … ad patres redierat*[2525]. Il revenait effectivement aux *patres* d'accepter exceptionnellement, au nom de la *Pax deorum*, que le *rex sacrorum* initie l'*interregnum* et nomme le premier *interrex.* La règle républicaine de la magistrature, lorsqu'il lui arrivait de faillir nécessitait le retour au système antérieur soumis au collège pontifical qui édifia le *ius sacrum*. Lorsque le *ius ciuile* faillissait, il revenait alors au *ius sacrum* de rétablir le mécanisme institutionnel, selon le théorème exemplaire énoncé par Cicéron[2526] : *Ollis salus populi suprema lex esto*.

La mise en relation du démembrement de Romulus avec les cinq jours épagomènes et avec la durée de la fonction d'*interrex* conduit à envisager plusieurs éléments qui nous semblent caractéristiques de la magistrature républicaine. Le *ius iurandum in leges* qui garantissait la légitimité du magistrat et limitait son pouvoir dans le temps était un héritage de l'*interregnum* sacral. L'*interrex* n'était pas soumis à un quelconque serment, ce qui révèle l'origine religieuse de sa fonction associée au *Regifugium*. On tend à penser que la première magistrature républicaine fut l'*interregnum* et son évolution put fournir un cadre à l'organisation du consulat qui constituait un égal partage du corps souverain, héritage certain du démembrement de la royauté qui eut lieu, non pas à la fin du règne de Romulus mais après la fuite de Tarquin le Superbe. Le mythe du *diasparagmos*, inspiré du monde grec, était un récit figuré révélant le partage du corps souverain auquel se livrèrent les *patres* en 509 av. J.-C.

[2524] A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique*, p. 378.
[2525] Liv., I, 32, 1.
[2526] Cic., *Leg.*, III, 3, 8.

Épilogue étymologique

Si l'*interregnum* n'eut pas d'existence politique durant la Royauté, on peut assurément se demander comment fut forgé le terme. On pourrait certes penser que, en des temps anciens, les Romains concevaient chaque année comme un *regnum* et que le renouvellement des *auspicia* durant la période de vacance du *Regifugium* marquait le passage d'une année de règne à une autre. Cependant, l'hypothèse, même si elle peut paraître convaincante, serait peut-être insuffisante même pour une définition purement étymologique. En revanche, Polybe pourrait sans doute nous inspirer une origine. Dans le *Sixième Livre* de ses *Histoires*, l'historien décrit les nombreux pouvoirs des consuls à qui tous les autres magistrats étaient subordonnés. Ils détenaient ce pouvoir de contrainte, dont M. Weber explique qu'il s'agissait de la source du *ius*, sur l'ensemble du *populus* exception faite des tribuns de la plèbe. Et c'est à la fin d'un développement que l'estimé historien de Mégalopolis écrit ceci :

> *Ὥστ᾽ εἰκότως εἰπεῖν ἂν, ὅτε τις εἰς ταύτην ἀποβλέψειε τὴν μερίδα, διότι μοναρχικὸν ἁπολῶς καὶ βασιλικόν ἐστι τὸ πολίτευμα.*[2527]

Le régime républicain aurait-il conféré une part de la Royauté aux consuls en partageant également la souveraineté entre deux titulaires du pouvoir exécutif ? On pourrait certes penser que Polybe décrit là une part des principes de sa « constitution mixte » et qu'il transcrivait, en les adaptant quelque peu, le caractère des institutions romaines vues par un Grec. Mais un autre esprit gagné à la philosophie écrivait, en des temps troublés, l'énoncé suivant :

> *Regio imperio duo sunto, iique a praeundo iudicando consuluendo praetores iudices consules appellamino.*[2528]

L'*interregnum* était l'intervalle politique entre l'exercice de deux monarchies républicaines. Le principe fondateur de la *Libera Res Publica* reposait non pas sur l'absence de toute Royauté mais plutôt sur l'interdiction qu'un seul ne confisquât la souveraineté au détriment de ses pairs. Ne peut-on expliquer ce faux paradoxe républicain par l'ambivalence de la Royauté ?

[2527] Polyb., VI, 12, 9 : « Ainsi donc, à considérer cet élément du gouvernement, il serait normal de dire que le régime est purement et simplement monarchique ou royal » [Trad. R. Weil].

[2528] Cic., *Leg.*, III, 3, 7 : « Qu'ils soient deux ayant le pouvoir royal, et parce qu'ils ont la priorité, justice, conseil, qu'ils soient appelés : préteurs, juges, consuls » [Trad. G. de Plinval].

Conclusion

Il serait assurément bien fâcheux de présenter, en pareil lieu, des certitudes. Les sources tant littéraires qu'épigraphiques ne témoignent que faiblement du déroulement de l'*interregnum* républicain. Il est encore plus regrettable que la tradition n'ait guère conservé que de rares mentions d'interrois républicains. Que dire encore des prétendus *interregna* qu'aurait connus la Royauté ? Peu de choses, il est certain.

Nous avons examiné, au cours d'une première étape, ce que les savants modernes ont envisagé concernant le fonctionnement de l'*interregnum* et les pouvoirs de l'*interrex*. Un lien semble assez assuré entre l'*auctoritas patrum* et l'institution qui nous intéresse. La légitimité même de ce recours d'exception, solution aux vacances des magistratures, reposait sur la puissante figure des *patres*. Elle concernait, non pas l'ensemble des *patres*, mais, seulement les membres du Sénat qui étaient patriciens de naissance. La thèse de E. Friezer et de A. Magdelain, qui supposaient que les *interreges* étaient tous d'anciens consulaires, nous a semblé contestable en raison de certaines exceptions majeures à cette règle. Le fait n'est pas pour surprendre puisque l'institution de l'*interregnum* remontait à une époque qui précédait assurément la naissance des magistratures républicaines. En suivant strictement les sources, rien n'autorisait à supposer une condition supplémentaire pour être nommé *interrex*, hormis l'appartenance au Sénat et la naissance patricienne. Il s'agissait de cette caste qui connut une *serrata* à partir du IVe siècle av. J.-C. et concentra très tôt, entre ses mains, le contrôle des *auspicia* et des *sacra*. L'*interregnum* faisait intervenir ces différents instruments en accordant à un homme tiré du Sénat patricien tous les pouvoirs dont disposaient les magistrats supérieurs réguliers dans leur plus pleine puissance : *imperium*, *auspicia*, *auctoritas* et *iuris dictio*. Cependant, l'*interrex* ne disposait d'aucun collègue et n'était pas élu par les

comices, ce qui lui conférait un statut fort particulier indiquant sans doute que cette charge joua un rôle dans ce que A. Schiavone nomme le « laboratoire de la République ». L'*interregnum* nous a paru fréquemment utilisé par les *patres*, soit pour limiter certaines ambitions plébéiennes, soit pour trouver une solution modérée aux conflits autour des comices électoraux. Le cas de 55 av. J.-C. constituait un exemple particulièrement éclairant d'instrumentalisation potentielle de l'*interregnum*. L'état de la question nous a conduit cependant à réaliser que plusieurs questions demeuraient irrésolues ou, du moins, que des hypothèses n'avaient pas été avancées. Dès lors, il nous a paru pertinent de nous écarter quelque peu du sujet propre de l'*interregnum* pour interroger les notions connexes qui apparaissaient dans les rares sources dont nous disposons.

Dans un deuxième temps, nous avons examiné le fondement même du recours aux services de l'*interrex* qui reposait sur la notion de *renouatio auspiciorum*. Comme le rappelle A. Giovannini, *auctoritas*, *auspicia* et *augurium* sont des concepts étroitement liés et relevant du domaine du sacré. L'*auspicatio* faisait intervenir le magistrat et les augures et, en cas de vacance des magistratures, il revenait à l'*interrex* d'interroger les dieux au nom du peuple de Rome. Le rite n'était pas que du domaine religieux mais jouait un rôle fondamental qu'on ne saurait mésestimer dans la pensée collective des Romains. Cette réflexion nous a conduit à examiner les causes les plus fréquentes de recours à l'*interregnum* : les scrupules religieux et la distinction entre les notions archaïques de *religio* et *superstitio*.

Dans un troisième temps, nous nous sommes attachés à étudier le concept romain de *sacer* qui est lié aux deux solutions possibles de l'*auspicatio* : le *fas* et le *nefas*. Il ne nous a pas échappé que ce concept a été largement étudié par l'historiographie depuis A. Bouché-Leclercq, en passant par H. Fuguier ou R. Jacob. Cependant, nous nous sommes laissé tenter par une approche psychanalytique et anthropologique qu'il paraissait nécessaire de justifier sur le plan épistémologique. Cette méthode d'investigation n'est pas étrangère, nous l'avons vu, à la méthode historique depuis les travaux de l'École des Annales et se place à l'écart de l'École Positiviste qui, à notre sens, ne rend pas suffisamment compte de l'ensemble des dimensions psychologiques et sociales d'une société. Les règles religieuses et

juridiques ne peuvent se limiter, sur le plan historique, à un ensemble de données empiriques. Elles sont issues de l'esprit et de l'imaginaire de l'Homme qui élabore et transforme des mythes, des rites et une symbolique en tant que langage. Il nous a paru pertinent de coordonner ce type d'approche à une analyse historique des sources littéraires et des données archéologiques. Par ce biais, l'analyse du concept de *sacer* peut mettre en évidence certains éléments propres à la société romaine. Il s'agit de saisir, par un mot, par un symbole, le tabou de la royauté à Rome, l'ambivalence et la sacralité du pouvoir souverain qui se conserva, sous la République, à travers la prêtrise archaïque du *rex sacrorum*. Le souverain archaïque disposait d'une pleine puissance en matière religieuse, juridique et guerrière. Figures patriarcales par excellence et détentrices du pouvoir de « dire ou d'interdire », les *patres* se partagèrent ce pouvoir royal en déléguant à deux magistrats, consuls ou *praetores*, le pouvoir exécutif.

Dans une quatrième partie, nous nous sommes interrogé sur la possibilité qu'un dieu, autre que Jupiter, ait été interrogé lors de l'*auspicatio* primitive, avant l'introduction de ce dieu indo-européen à Rome. Le dieu Janus, à qui Ovide a consacré un important développement des *Fasti*, présentait les caractéristiques de cette royauté primitive : religieuse, juridique et guerrière. On attache justement à cet ancienne divinité souveraine la royauté des sacrifices. Certains éléments symboliques et rituels, comme la place de la *regina sacrorum* ou le sacrifice du bélier lors des *Agonia*, confortent l'hypothèse que le plus haut prêtre de la hiérarchie sacerdotale aurait servi l'ancien époux de Junon, le dieu Janus. Assurément, il ne se trouvait pas d'autre dieu, hormis Jupiter, à disposer d'une origine mythique aussi étroitement associée à la royauté. Il fut peut-être un temps où, effectivement, Janus et Saturne se partagèrent le monde divin avant que les Tarquins n'introduisent un nouveau dieu souverain. L'épisode serait à situer, croyons-nous, au VIe siècle av. J.-C. lorsque Rome et certaines cités étrusques s'ouvrirent à l'influence du monde grec.

Dans la cinquième partie de ce travail, nous avons tenté de comprendre l'origine du *Regifugium* et de la signification première des cinq jours, correspondant à la durée précise de la charge d'*interrex*. D'après la tradition, l'*interregnum* serait

apparu dès la disparition de Romulus. Nous avons choisi d'aborder cette question autrement que par la critique des seules sources littéraires. Le *Regifugium* était un rite parfaitement inséré dans le calendrier de douze mois. Si, comme nous le pensons, l'*interregnum* constituait un intermède sacral ouvert par *Regifugium*, propitié par le *rex sacrorum*, il paraît logique qu'avant l'introduction du calendrier de douze mois, l'*interregnum* et le processus d'élection des rois de Rome par les *patres* n'aient pas de fondement historique. Or, il semble que le calendrier dit de Romulus ait bien été en place à Rome et durant une période plus longue que ne le rapporte l'annalistique. De surcroît, l'importance des *Saturnalia* dans le calendrier religieux témoigne d'une structure calendaire de dix mois. La symbolique de ce rite de fin d'année semble étroitement associée aux rites expiatoires dont on peut trouver des correspondances dans les *Februa*.

Enfin, nous nous sommes interrogé sur la transformation de l'*interregnum* d'un rite sacral en procédure juridique. Le mythe du *διασπαραγμός* de Romulus présente un intérêt, croyons-nous, pour saisir l'origine de l'*interregnum* et le thème du sacrifice du souverain fondateur, *pater genitor*, illustre l'accaparement des *auspicia* par les *patres*. Ce partage symbolique du corps souverain représente une étape fondatrice dans l'histoire de la *Libera Res Publica* en ce que l'égale répartition du pouvoir donnait naissance aux institutions républicaines, figurant, par exemple, le partage collégial du pouvoir entre les deux consuls. L'*interregnum* constituait ainsi, à en croire Denys d'Halicarnasse, la première forme de magistrature que connut la République romaine. Le partage du corps souverain n'eut pas lieu après la mort de Romulus mais après la chute de la royauté étrusque. En outre, le mode de succession matrilinéaire paraît sans doute plus certain que l'usage d'un processus électif, y compris pour des périodes plus anciennes et soumises, on le sait, à une ample transformation par l'annalistique. Les différents éléments rassemblés dans les parties précédentes suggèrent ainsi que l'*interrex* était lié au *rex sacrorum* qui nommait son successeur sacral durant la période épagomène. La vacance du pouvoir sacral fournissait un délai à la vacance du pouvoir politique. Le rapport étroit entre les collèges sacerdotaux et l'*interregnum* durant la République, de même que

l'intrication du *ius*, des *auspicia* et des *sacra*, pourraient peut-être conforter cette hypothèse.

Il est cependant nécessaire d'adopter une certaine prudence étant donné la faiblesse, on le sait, des sources pour les périodes archaïques. Il n'en demeure pas moins que certains indices nous ont conduit à formuler, en ce qui concerne cette procédure technique, au moins quelques hypothèses au mieux quelques résultats répondant aux trois questions que nous posions au début de ce travail.

L'*interregnum* politique sous la Royauté latino-sabine ne semble pas appartenir à l'histoire. En revanche, l'*interregnum* sacral était vraisemblablement lié au *Regifugium* et appartenait au calendrier de douze mois dont la mise en place devrait être située, selon Junius Gracchanus, entre la fin du VIIe siècle et le crépuscule du VIe avant J.-C. L'*interregnum* politique ne fit son apparition qu'à partir du renversement de la Royauté étrusque. Un tel schéma suit le principe de la philosophie du droit tel que l'a formulée P. Noailles : le *ius sacrum* précède le *ius ciuile*. La construction du récit du démembrement de Romulus et de l'*interregnum* mythique semble appartenir à la période républicaine marquée d'une forte influence grecque depuis ses origines. Cette imprégnation hellénisante se fit d'abord sentir en matière religieuse puis dans le domaine politique à partir de la Loi des XII Tables. Ce fut à partir de ce moment que ce recours apparut plus fréquemment dans les annales. Il tendit à être moins fréquent à partir du plébiscite ogulnien en 300 av. J.-C. Il s'agissait précisément du moment où les collèges religieux furent ouverts à la plèbe. Dès lors, l'*interregnum* était moins utile au patriciat qui dut accepter de partager l'arbitrage des questions religieuses.

La piste du sacré nous a conduit à envisager que la nomination du premier *interrex* relevait bien d'un choix du Sénat patricien. Toutefois son investiture aurait été, croyons-nous, le fait du plus haut titulaire théorique du pouvoir régalien sacré : le *rex sacrorum* qui servait Janus, *deorum deus*, l'initiateur des auspices et du calendrier religieux.

La signification même des cinq jours correspondait au délai accordé aux magistrats pour prêter serment. Les consuls de la République étaient investis

provisoirement du pouvoir régalien en matière sacrale et juridique. Leur détention des *auspicia*, à l'instar de l'*imperium* et de la *iuris dictio*, était limitée dans le temps et conforme à un engagement contractuel pris avec l'ensemble du *Populus*. L'*interrex* n'appartenait pas à cet archétype juridique. Il était détenteur à titre provisoire des *auspicia* uniquement pour remplir sa seule fonction : transmettre la souveraineté.

La charge d'*interrex* précédait la définition même de la magistrature définie par Th. Mommsen. Disposant pourtant des attributs saisis sur le corps symbolique du roi : *fasces*, *lictores*, *iuris dictio* et, non des moindres, l'*interrex* disposait également du pouvoir sacral de nommer lui-même son propre successeur. Le fait est exceptionnel, nous semble-t-il, dans le fonctionnement des magistratures romaines. La caste patricienne était ainsi esquissée dans sa patrilinéarité toute romaine. Pour la période royale, il est difficile de croire qu'il y eut deux modes de transmission du pouvoir souverain en une seule et même cité. S'il nous fallait n'en choisir qu'une, il s'agirait assurément du modèle matrilinéaire étrusque. L'*interregnum* politique prêté à la période antérieure à la révolution de 509 av. J.-C. paraît bien trop républicain dans son principe comme dans son fonctionnement pour que l'on ne songe pas ici à l'une de ces projections si propres à l'annalistique. La tradition ne rapporte, par ailleurs, aucune filiation patrilinéaire directe tant parmi les rois latino-sabins que parmi les rois dits étrusques de Rome. La révolution de 509 av. J.-C. fut, comme dirait Antoine de Saint-Just, « moins un accident des armes qu'un accident des lois ». Et l'on ne peut songer qu'à l'infortunée Lucrèce et au lien utérin mis en péril moins par un Sextus Tarquin, envahi par le désir de posséder, que par les *patres* soucieux de n'être point possédés. Ne serait-ce pas là l'origine du mythe du viol de Lucrèce ? Belle ironie qu'un aussi fort patriarcat fut édifié par une insurrection contre la si exquise légèreté, tant raillée par Horace, de la féminité étrusque. Le *Regifugium*, Ovide ne s'y trompait pas, marquait, on le croit, un tournant crucial : celui où le sacré fut devancé par le politique.

L'*interregnum* politique, de même que nombre des principes juridiques, constituait un parfait héritage du droit sacral dans sa forme comme dans son lien avec les *auspicia patrum*. Restes du démembrement du corps royal devenu *sacer* dès

la fin du VIe siècle av. J.-C., les cinq jours épagomènes ont fourni un délai juridique du *ius iurandum* des magistrats. Ils formulaient ainsi les prémices de l'*aequitas*. Il s'agissait non pas d'une illusoire égalité isonomique dont Clisthène fit un mythe séculaire, mais de l'équité formulant le théorème de la *Libera Res Publica*. L'égalité n'était évidemment pas une vocation très romaine. À Rome, se formulait un tout autre énoncé destiné à perdurer au fil des siècles. Restif de la Bretonne ne l'ignorait pas lorsqu'il croyait, peut-être à tort, que le « mérite produit une inégalité juste ».

Un ensemble structurel se laisse cependant entrevoir. La théologie romaine était fort imprégnée, on le sait, d'une ouverture à d'innombrables influences. Un dieu ambivalent était jadis associé à la Royauté sacrée. Uni à son épouse et parèdre, il régnait sur les Cieux et la Terre. Fascinant et effrayant à la fois, Janus était un jour interrogé par Ovide :

> *« At cur pace lates motisque recluderis armis ? »*
> *Nec mora, quaesiti reddita causa mihi est :*
> *« Vt populo reditus pateant ad bella profecto,*
> *Tota patet dempta ianua nostra sera.*
> *Pace fores obdo, ne qua discedere possit ;*
> *Caesareoque diu numine clusus ero ».*[2529]

Le poète l'avait peut-être écrit à tort car les dissensions sont là où la paix est enfermée. C'était, dès lors, au divin César qu'il fallait en rendre grâce. Le divin Ovide, lui, le raillait bien discrètement. Les Romains ne croyaient plus connaître de *rex*, serviteur de Janus, pourtant ils finirent conquis par un César.

L'*interrex*, quant à lui, était l'ombre du *rex sacrorum*. Celui qui présidait à l'ambivalence du divin rappelait aux Romains que cette même ombre *sacer* du *rex* était présente au cœur même de l'inconscient collectif. Le souverain unique était un *magister* honni qui pourtant, comme le *sacer*, fascinait et fascine toujours l'imaginaire des hommes.

L'histoire constitue ainsi un parfait *exemplum* d'*ἀνακύκλωσις*. La *Libera Res Publica* est désormais amenée à disparaître en ce crépuscule des Dynastes. Elle

---

[2529] Ovid., *Fast.*, I, 277-282 : « "Mais pourquoi es-tu caché en temps de paix et exposé aux regards quand la guerre a éclaté ?" Sans attendre, il me donna la raison de l'objet de ma question : "Pour permettre au peuple parti en guerre de revenir, ma porte reste grande ouverte, son verrou retiré. Pendant la paix, je ferme ses battants, pour que celle-ci ne puisse pas s'en aller ; grâce à la divine volonté de César, je resterai longtemps fermé" » [Trad. R. Schilling].

s’éteint, le temps d’un cycle, avec l’arrivée d’un homme providentiel, porté par des foules avides de ces spectacles narcissiques dignes de l’enfance de Dionysos. Il est veillé, dit-on, par de si bienveillants Titans.

Si Dieu nous a faits à son image, nous le lui avons bien rendu.

Voltaire, *Le Sottisier*, Ch. XXXII.

PROSOPOGRAPHIE DES INTERROIS

Sp. Lucretius Tricipitinus *(1)*

Interrègne(s) :

509 av. J.-C.

Carrière :

Suivant la tradition, le père de Lucrèce[2530] aurait contribué au passage de la Royauté à la République. Denys d'Halicarnasse[2531] mentionne que Lucretius fut désigné interroi pour assurer la transition entre la Royauté et la République. En revanche, Tite-Live[2532] indique qu'il avait été désigné par Tarquin comme *praefectus urbi*, et donc, ce fut à ce titre qu'il tint les élections consulaires. Sous le consulat de L. Iunius Brutus et de L. Tarquinius Egeri Collatinus, il fut élu consul pour 508[2533].

Denys d'Halicarnasse présente Lucrétius comme l'un des membres les plus illustres de Rome. Il était le père de la jeune Lucrèce qui épousa, avant la révolution de 509 av. J.-C., L. Tarquinius Egeri Collatinus, neveu de Tarquin le Superbe. La jeune et chaste Lucrèce fut, d'après le mythe, convoitée par le prince Sextus Tarquin, le fils du roi. Alors que Tarquin Collatin était au siège d'Ardée, Sextus se rendit auprès de Lucrèce et en abusa. Ravagée par la douleur et le déshonneur, la jeune femme retrouva son père pour lui avouer le crime dont elle fut la malheureuse victime. Une fois l'aveu prononcé, Lucrèce fit jurer son père de ne pas laisser un tel crime impuni et se donna la mort. Le récit est imprégné d'un grand nombre de *topoi* analysés par A. Koptev[2534]. Ce dernier tirait de ce mythe et de ses nombreuses variantes les traces d'une transmission matrilinéaire de la Royauté rompue lors du *Regifugium* de 509 av. J.-C.[2535] Le rite était assurément pratiqué bien avant le moment où est situé le viol de Lucrèce et l'historiographie a reconnu, à juste titre, que l'étiologie du rituel n'était pas à

[2530] Liv., I, 58-59.
[2531] Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 75-76.
[2532] Liv., I, 59, 12 ; 60, 4.
[2533] Cic., *Rep.*, II, 55 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, V, 19, 2 ; Val. Max., IV, 1, 1 ; Plut., *Public.*, XII, 3 ; Eutr, I, 10, 2 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, 15, 2.
[2534] A. Koptev, « Lucretia's Story », p. 5-33.
[2535] Ovid., *Fast.*, II, 685-856.

rapporter à cet épisode. Cependant, on note un grand nombre de coïncidences autour de cet événement. Sp. Lucretius fut chargé en tant qu'*interrex*, d'après Denys d'Halicarnasse[2536], de tenir des comices pour faire élire les premiers consuls de Rome. L'auteur grec mentionne en outre l'existence du premier *interregnum* politique que connut la *Libera Res Publica*[2537] sans qu'il ne soit question d'un seul *interrex*. Sans doute pourrait-on voir là l'origine historique la moins incertaine du premier interrègne politique de Rome correspondant à un gouvernement provisoire.

En revanche, Tite-Live[2538] et Tacite[2539] indiquent qu'il fut chargé de cette élection en tant que *praefectus urbis*, fonction à laquelle il avait été nommé par Tarquin le Superbe. Le rhéteur de Padoue précise dans sa version que le modèle de nomination des consuls par le *praefectus urbis*, que l'on suppose être Lucretius, aurait été inspiré du manuel politique de Servius Tullius[2540].

D'après la tradition[2541], Sp. Lucretius fut nommé consul suffect pour succéder à Brutus qui fut occis lors de la bataille de Silva Arsia contre Aruns Tarquinius. Mais le père de la défunte Lucrèce n'eut pas le loisir d'exercer véritablement sa charge puisqu'il mourut à son tour, peu de temps après avoir été élu consul.

Il est difficile, évidemment, d'avancer sur cette période des certitudes historiques. Cependant, on retrouve autour de cet épisode, dans lequel le premier nom d'*interrex* apparaît dans les sources, le *Regifugium* et les cinq jours épagomènes, l'*interregnum* et le passage de la Royauté de Tarquin au partage égal de la Royauté entre les représentants des *patres*.

Référence(s) :

***RE* 30**

[2536] Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 75, 1 ; 76, 1.
[2537] Den. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 80, 1-2.
[2538] Liv., I, 59, 12.
[2539] Tac., *Ann.*, VI, 11.
[2540] Liv., I, 60, 4 : *Duo consules inde comitiis centuriatis a praefecto urbis ex comentariis Ser. Tulli creati sunt, L. Iunius Brutus et L. Tarquinius Collatinus.*
[2541] Den. Hal., *Ant. Rom.*, V, 19, 2 ; Plut., *Public.*, XII, 3 ; Eutrop., I, 10, 2 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XV, 2.

A. Sempronius Atratinus *(2)*

Interrègne(s) :

482 av. J.-C.

Carrière :

Selon Denys[2542], Aulus Sempronius fut le premier interroi de l'année. Il avait auparavant effectué une carrière relativement notable. Son consulat de 496 avec M. Minucius Augurinus fut marqué par la dédicace du temple de Saturne, l'institution des Saturnales[2543], et une importante législation de droit privé accordant aux femmes romaines une certaine liberté de choisir là où elles souhaitaient vivre[2544]. Il fut une nouvelle fois consul en 491 avec le même M. Minucius Augurinus[2545]. Ils réussirent, semble-t-il, à résoudre une crise entre la plèbe et le Sénat liée à une pénurie de blé qu'ils firent venir de Sicile. La position sévère du patricien Coriolan provoqua une nouvelle insurrection de la plèbe, deux ans après la création du tribunat de la plèbe, qui ne cessa que par l'exil de l'ancien chef de guerre[2546].

Référence(s) :

***RE* 20**

Sp. Larcius Flavus *(3)*

Interrègne(s) :

482 av. J.-C.

Carrière :

[2542] VIII, 90.
[2543] Liv. II, 21, 1 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, VI, 1, 1-4.
[2544] Den. Hal., *Ant. Rom.*, VI, 1, 1.
[2545] Liv., II, 34, 7 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, VII, 20, 1.
[2546] Den. Hal., *Ant. Rom.*VII, 33, 1-66, 3 ; VIII, 31, 4 ; Plut., *Cor.*, XIII, 1-21, 4 ; Gell., *N.A.*, XVII, 21, 11 ; Eutr I, 15 ; Ps.-Aur. Vict, *Vir. Ill.*, XIX.

Il combattit lors de la guerre contre les Étrusques menés par Porsenna et aurait participé au combat légendaire d'Horatius Coclès[2547]. Il fut peut-être consul en 507 ou 506 av. J.-C.[2548] avec T. Herminius Aquilinus et, en 490 av. J.-C., seul Denys[2549] l'évoque. Par la suite, il fut *praefectus urbis* en 487[2550] et demeura à Rome tandis que les consuls étaient partis en campagne contre les Herniques et les Volsques.

Référence(s) :

***RE* 4**

C. Aemilius Mamercus *(4)*

Interrègne(s) :

465, 463 ou 437 av. J.-C. (?)

Carrière :

Seul Jean le Lydien[2551] évoque C. Mamercus Aemilius en tant que dictateur « dans la quarante-deuxième année des consuls ». L'auteur semble toutefois confondre les dictateurs avec les interrois[2552]. Il peut éventuellement s'agir de celui qui fut l'un des tribuns consulaires de 438[2553]. Tite-Live nous dit à ce sujet qu'il jouissait « d'un très grand prestige » (*uir summae dignitatis*), plus important que celui de L. Quinctius Cincinnatus qui fut pourtant dictateur l'année précédente. En 437, il fut lui-même nommé dictateur (Jean Le Lydien a-t-il confondu les années ?) et, secondé de T. Quinctius Capitolinus Barbatus, remporta une importante victoire sur Véies, Faléries, Fidènes[2554]. Cependant Tite-Live[2555], indique que Mamercus Aemilius fut nommé dictateur *iterum* à la suite du consulat de G. Julius Mento et L. Verginius Tricostus en 434.

[2547] Liv., II, 10 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, V, 26, 3-5.
[2548] Selon Tite-Live (II, 15 1) pour 506 ou Denys d'Halicarnasse (*Ant. Rom.*, V, 36, 1) pour 507.
[2549] Den. Hal., *Ant. Rom.*, VII, 68, 1-73, 5.
[2550] Den. Hal., *Ant. Rom.*, VIII, 64, 3.
[2551] Lyd., *Mag.*, I, 38.
[2552] Lyd., *Mag.*, I, 38, 2 et 14.
[2553] Liv., IV, 16, 7-17, 1.
[2554] Liv., IV, 17, 8-20, 4 ; IV, 32, 3 ; Eutr, I, 19.
[2555] Liv., IV, 23, 5

Référence(s) :

***RE* 97 [Mamercus Aemilius[2556]] ou 96 [L. Aemilius Mamercus[2557]] (I, 1 p. 570-571).**

***MRR* : selon Broughton il ne s'agit pas de l'un de ceux mentionnés dans la *RE*.**

P.Valerius Publicola (ou Poplicola) Volusi *(5)*

Interrègne(s) :

462 av. J.-C.
Augur[2558]

Carrière :

Le premier consulat de P. Valerius date de 475 av. J.-C.[2559]. Il porta la guerre contre les Véiens et les Sabins[2560], qu'il vainquit avec son collègue C. Nautius Rutilus. Il célébra un triomphe[2561] et fut élu une seconde fois au consulat en 460[2562]. Le climat était troublé par la question de la *Lex Terentilia*[2563] qui attaquait les privilèges des patriciens. Une insurrection éclata. Des « bannis et des esclaves » menés par le Sabin Appius Herdonnius occupèrent le Capitole. Valerius Publicola, qui semblait jouir d'un grand prestige, réussit, par un discours reconstitué par Tite-Live[2564], à mobiliser les tribuns et la foule contre les troupes ennemies au cours d'un affrontement où P. Valerius trouva la mort.

Référence(s) :

***RE* 301 (VIII, 1 p. 178-180)**

[2556] Liv., IV, 16, 8 ; 17-20 ; Diod., XII, 38 ; Oros., II, 13, 10.
[2557] Liv., II, 42, 2 ; 49, 9 ; Diod., XI, 38 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, VIII, 83 ; IX, 16 et 37.
[2558] *Elogium*, *C.I.L.*, I², 1, p. 189. Cf. G. J. Szemler, *Priests of the Roman Republic*, p. 51.
[2559] Liv., II, 52-53 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, IX, 28-35.
[2560] Den. Hal., *Ant. Rom.*, IX, 34-35.
[2561] Den. Hal., *Ant. Rom.*, IX, 35, 6.
[2562] Liv. III, 15, 1-19, 2 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, X, 9, 1- 17, 1.
[2563] Liv. III, 10.
[2564] Liv. II, 17

Titus Quinctius (Capitolinus) Barbatus *(6)*

Interrègne(s) :

444 av. J.-C.

Carrière :

Il fut consul à six reprises : en 471, 468, 465, 446, 443, 439. Sous son premier consulat[2565], il modéra la colère de la plèbe au sujet de l'opposition des patriciens à la *Lex Publilia de tribunorum plebis creatione* qui complétait la loi de 493 et instituait l'élection des tribuns par les comices tributes[2566]. Son consulat de 468 fut marqué par sa victoire sur les Volsques et par la prise d'Antium[2567], faits d'armes pour lesquels il célébra un triomphe[2568]. Sous son troisième consulat, en 465 av. J.-C.[2569], il triompha des Èques. L'année de son quatrième consulat fut à nouveau marquée par une guerre contre les Èques suivis des Volsques, lesquels profitèrent des incessantes tensions entre les tribuns de la plèbe et les patriciens. Après un discours, longuement reconstitué par Tite-Live[2570], il réussit à se concilier la plèbe. Il leva des troupes et remporta une importante victoire. L'année suivant son interrègne, soit en 443, il fut consul pour la cinquième fois[2571]. L'année fut, en outre, marquée par la création de la censure. Il ne participa pas au conflit qui opposait une nouvelle fois les Romains aux Volsques et demeura à Rome pendant que son collègue Marcus Geganius Macerinus remportait la victoire. Il eut pour mérite, nous dit Tite-Live[2572], de maintenir l'ordre dans la Ville en apaisant à la fois les tribuns de la plèbe et les patriciens. Ses cinq consulats furent menés dans la même ligne de conduite temporisatrice, si l'on suit Tite-Live dans ce passage, au point que cette année là « on ne parla donc pas de tribuns militaires sous leur consulat » (*Eo tribunorum militarium nulla mentio his consulibus fuit*) comme si l'institution de ces magistrats était une forme de

[2565] Liv., II, 56, 5-59, 11 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, IX, 50, 3-7.
[2566] Liv., II, 56
[2567] Liv., II, 64, 3-65, 7 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, IX, 57, 2-58, 8.
[2568] Den. Hal., *Ant. Rom.*, IX, 58, 8.
[2569] Liv., III, 2, 2 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, IX, 61, 1.
[2570] III, 67-68.
[2571] Liv., IV, 8 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, XI, 63, 1.
[2572] IV, 8, 8-9.

palliatif institutionnel pour apaiser les tensions entre la plèbe et les patriciens. Il fut consul une sixième fois en 439[2573]. Une disette due à une pénurie en blé frappait la Ville et un chevalier romain, Sp. Maelius, soutenu par la plèbe qu'il s'était conciliée par des distributions gratuites, provoqua des troubles. T. Quinctius Capitolinus dut nommer contre son gré, L. Quinctius Cincinnatus dictateur pour résoudre la crise[2574].

Référence(s) :

***RE* 1 (première édition)**

L. Papirius Mugillanus *(7)*

Interrègne :

420 av. J.-C.

Carrière :

Il fut élu consul suite à l'interrègne de T. Quinctius Capitolinus Barbatus en 444 avec L. Sempronius Atratinus[2575]. Leur consulat n'est pas mentionné, nous dit Tite-Live, ailleurs que sur le traité avec les Ardéates qu'évoque Licinius Macer. Il exerça la première censure en 443 avec L. Sempronius Atratinus[2576]. L. Papirius fut une nouvelle fois consul en 427 av. J.-C.[2577] alors que les tribuns de la plèbe souhaitaient l'élection de tribuns militaires à pouvoir consulaire. L'année fut marquée par une trêve entre les Èques et Rome et le maintien de la paix avec les Volsques suite à leur défaite au mont Algide. Par la suite, en 422, il fut élu, suivant un décret du Sénat, parmi les trois tribuns militaires à pouvoir consulaire avec L. Manlius Capitolinus et Q. Antonius Mérenda[2578]. L'année fut marquée par le procès intenté par le tribun de la plèbe Hortensius contre le consul C. Sempronius Atratinus[2579].

[2573] Liv., IV, 13, 6.
[2574] Liv., IV, 13, 12-16, 1 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, XII, 1-4 ; Val. Max. V, 3, 2 ; VI, 3, 1 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, 17, 5.
[2575] Liv., IV, 7, 10-12 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, XI, 62, 3 ; Cic. *Fam.*, IX, 21, 2.
[2576] Cic., *Fam.*, IX, 21, 2 ; Liv., IV, 8, 7 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, XI, 63, 1-3 ; *Dig.* I, 2, 2, 17.
[2577] Liv., IV, 30, 12 ; Diod., XII, 78, 1.
[2578] Liv., IV, 42.
[2579] Liv., IV, 37-44 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, XII, 6, 5 ; Val. Max. III, 2, 8 ; VI, 5, 2.

Référence(s) :

***RE* 65**

Q. Fabius Vibulanus *(8)*

Interrègne :

413 av. J.-C.

Carrière :

Q. Fabius Vibulanus fut consul en 423 av. J.-C. puis, parmi le collège des tribuns militaires à pouvoir consulaire à deux reprises. Tite-Live indique qu'il fut tribun militaire à pouvoir consulaire pour la seconde fois en 414[2580], mais il omet de préciser quelle fut la première fois ; sans doute en 416 av. J.-C.[2581]. Son consulat en 423[2582] fut marqué par la reprise de la guerre contre les Volsques. Fabius demeura à Rome pendant que son collègue C. Sempronius Atratinus se fit battre. Néanmoins, après la retraite du consul, un chef d'escadron réussit à mettre en déroute les Volsques[2583]. Ce fut la raison pour laquelle Sempronius se fit intenter un procès par les tribuns de la plèbe. En 414, lorsque Fabius fut élu pour la seconde fois au collège des tribuns militaires à pouvoir consulaire, éclata alors le scandale provoqué par M. Postumius Regillensis[2584]. La crainte de nouveaux troubles entre la plèbe et le Sénat, et surtout la volonté des *patres* d'éviter l'élection de tribuns consulaires plébéiens provoqua l'interrègne de 413.

Référence(s) :

***RE* 166 (VI, 2 p. 1884)**

L. Valerius Potitus *(9)*

[2580] IV, 49, 7.
[2581] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 73.
[2582] Liv., IV, 37-42.
[2583] Val. Max., III, 2, 8 ; VI, 5, 2.
[2584] Liv., IV, 49-50 ; Val. Max., IX, 8, 3 ; Flor., I, 17, 7.

Interrègne :

396, 391, 390 et 387 avant J.-C.

Carrière :

Il fut tribun militaire à pouvoir consulaire à cinq reprises en 414[2585], 406, 403, 401 et 398 et consul par deux fois en 393 et 392. Lors de son tribunat de 406 il engagea le siège d'Antium[2586]. Il se distingua par de brillantes opérations militaires d'après ce que nous dit Tite-Live. En 401, en tant que tribun consulaire, il dirigea les opérations contre Faléries[2587], puis en 400, il attaqua sans succès les Volsques à Anxur[2588]. Par la suite, en 398 av. J.-C., il ravagea à nouveau le territoire des Falisques dont il tira un important butin[2589]. Par la suite, il fut envoyé en légation à Delphes en 398 et 394 av. J.-C. Il fut En 393 av. J.-C., il semble, d'après Th. Mommsen[2590], que L. Valerius et son collègue P. Cornelius Maluginensis, furent élus mais n'entrèrent pas en fonction pour une raison qui n'est pas connue. Lors de son consulat de 392[2591] avec M. Manlius Capitolinus, il célébra un triomphe pour sa victoire, bien que sans éclat, sur les Èques. Les deux consuls firent donner les jeux que Camille avait voués pendant la guerre contre Véies. En 390, il fut désigné *magister equitum* par Camille[2592]. Il était l'un des plus anciens sénateurs en activité après le sac de Rome par les Gaulois[2593]. Cependant, S. P. Oakley[2594] note que les *interregna* de même que la charge de *magister equitum* et l'ambassade à Delphes sont des épisodes de la carrière de L. Valerius Potitus sur lesquels des doutes peuvent être émis.

Référence(s) :

***RE* 307 (VIII, 1 p. 191-194).**

Q. Servilius Fidenas *(10)*

[2585] Liv. IV, 49, 7 ; Diod., XIII, 38, 1.
[2586] Liv., IV, 59, 3 ; Diod., XIV, 12, 1.
[2587] Liv., V, 12, 5.
[2588] Liv., V, 10, 2 et 12, 6.
[2589] Liv. V, 14, 7.
[2590] *C.I.L.*, I².1, p. 19.
[2591] Liv., V, 31, 2 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, I, 74, 5-6.
[2592] Liv., V, 48, 5.
[2593] S. P. Oakley, *Commentary on Livy*, p. 437.
[2594] S. P. Oakley, *Commentary on Livy*, p. 437.

Interrègne :

396 av. J.-C.

Carrière :

Il fut élu au collège des tribuns militaires à pouvoir consulaire à six reprises : 402, 398, 395, 390, 388, 386. En 402, il fut élu pour la première fois au collège des tribuns consulaires[2595]. En 398, il participa au siège de Véies avec L. Furius Medullinus, M. Valerius Lactucinus Maximus et Q. Sulpicius Camerinus[2596]. Il était l'une des principales figures de son temps et ses exercices du tribunat consulaire paraissent peu douteux selon S. P. Oakley[2597].

Référence(s) :

***RE* 57**

M. Furius Camillus *(11)*

Interrègnes :

396, 391, 389 av. J.-C.

Carrière :

Figure prestigieuse de l'histoire de la Moyenne République[2598], M. Furius Camillus eut une carrière particulièrement importante[2599] : il fut tribun militaire à pouvoir consulaire à six reprises, en 401, 398, 394, 384, 381, dictateur cinq fois[2600], en 396, 390, 389, 368, 367. Néanmoins il n'exerça jamais le consulat comme le mentionne Plutarque[2601]. Lors de son premier tribunat consulaire de 401, il s'illustra lors de la guerre contre Faléries[2602]. Une nouvelle fois élu au collège des tribuns, en 398, il combattit la cité de Capènes[2603]. Il fut

[2595] Liv., V, 8, 1 ; Diod., XIV, 38, 1.
[2596] Liv., V, 14, 5 ; Diod., XIV, 82, 1 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, XII, 11-13.
[2597] S. P. Oakley, *Commentary on Livy*, p. 428.
[2598] M. Coudry, « Camille », p. 47-81.
[2599] S. P. Oakley, *Commentary on Livy*, I, p. 376-379.
[2600] S. P. Oakley, *Commentary on Livy*, I, p. 41-42.
[2601] Plut., *Cam.*, I, 1.
[2602] Liv., V, 12, 5.
[2603] Liv., V, 14, 7.

désigné dictateur une première fois en 396 et engagea le long siège de Véies qu'il prit[2604]. Néanmoins il souffrit d'une certaine impopularité auprès de la plèbe et du Sénat dont la raison, fort probablement, était la question de l'important butin rapporté de Véies, que le dictateur fit distribuer à ses hommes[2605]. D'après Pline l'ancien[2606], son accusateur, le tribun de la plèbe L. Apuleius[2607] lui reprocha, « entre autres chefs d'accusation », son goût du luxe et ses portes en or. Il fut donc exilé à Ardée. Après l'attaque gauloise et la défaite du 18 juillet 390, Camille réorganisa les restes de l'armée romaine réfugiée dans la ville de Véies. D'après la tradition, il fut officiellement investi de la dictature alors que les *patres* se trouvaient assiégés sur le Capitole[2608] et à ce titre put commander les troupes qui vainquirent les Gaulois[2609]. Il s'opposa au projet des tribuns de la plèbe qui souhaitaient déplacer une partie de la plèbe vers l'ancienne ville de Véies[2610]. Son dernier interrègne eut lieu en 389 av. J.-C. peu après qu'il eut déposé sa charge de dictateur[2611]. Il désigna des tribuns militaires à pouvoir consulaire mais, peu après, il fut à nouveau nommé dictateur pour mener la guerre contre les Volsques et les Èques[2612].

Référence(s) :

***RE* 44. (VII, 1 p. 324-348)**

P. Cornelius Scipio *(12)*

Interrègnes :

391 et 389 av. J.-C.

Carrière :

[2604] Liv., V, 19-22 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, XII, 14-15 ; XIII, 3-5 ; Val. Max. IV, 1, 2 ; 5, 3, 2 ; Plut., *Cam.*, II, 6- VI, 6 ; Gell., *N.A.*, XVII, 21, 10 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XXIII.
[2605] Liv., V, 20 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, XIII, 5, 5 ; Plut., *Cam.*, VII, 7-VIII, 4.
[2606] Plin., *N.H.*, XXXIV, 13.
[2607] Liv., V, 32, 8-9 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, XIII, 5.
[2608] Liv., V, 46, 10-12 ; Val. Max., IV, 1, 2 ; Plut., *Cam.*, XXIV, 4 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XXIII, 9.
[2609] Liv., V, 49, 7.
[2610] Liv., V, 49, 8-9.
[2611] Liv., VI, 1, 5-8.

On dispose de fort peu d'indications concernant P. Cornelius Scipio sinon qu'il fut élu au collège des tribuns militaires en 395[2613] avec P. Cornelius Cossus, K. Fabius Ambustus, L. Furius Medullinus, Q. Servilius Fidenas et M. Valerius Lactucinus Maximus. En 395 av. J.-C. il ravagea le territoire de Faléries avec son collègue P. Cornelius Cossus[2614]. En 394, Tite-Live évoque la réélection d'un Publius Cornelius sans *cognomen* pour la seconde fois[2615].

Référence(s) :

***RE* 328 (IV p. 1434) ou 40 (p. 1256)**

M. Manlius Capitolinus *(13)*

Interrègne :

387 av. J.-C.

Carrière :

Issu d'une fort prestigieuse famille, Tite-Live[2616] le décrivait ainsi : *a patriciae gentis uiro et inclitae famae, M. Manlio Capitolino*. Lors de son consulat de 392 av. J.-C.[2617], M. Manlius Capitolinus s'illustra par une victoire sur les Èques[2618] lui valant une ovation tandis que son collègue L. Valerius Potitus triomphait. Sa brillante résistance sur le Capitole assiégé par les Gaulois[2619] lui valut son surnom de *Capitolinus*. Après la victoire de Camille, il s'opposa à plusieurs reprises aux *patres* en provoquant une sédition, si l'on suit Tite-Live[2620], en adoptant une attitude démagogique[2621] et une *adfectatio regni*[2622] et en

---

[2612] Liv., VI, 2, 5 ; Plut., *Cam.*, XXXIII, 1, 34 ; Eutr, II, 1 ; Oros, III, 3, 4.
[2613] Liv., V, 24, 1 ; Diod., XIV, 94, 1.
[2614] Liv., V, 24, 2-3.
[2615] Liv., V, 26, 2.
[2616] Liv., VI, 11, 2.
[2617] Liv., V, 31, 2 ; Diod., XIV, 103, 1 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, I, 74, 5-6.
[2618] Liv., V, 31, 3-4 ; Diod., XIV, 106, 11.
[2619] Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XXIV, 1.
[2620] Liv., VI, 11, 2-10.
[2621] Liv., VI, 14.
[2622] M. Chassignet, « La construction des aspirants à la tyrannie », p. 83-96.

mettant la main sur l'or Gaulois[2623]. Il avait été nommé interroi en 387 av. J.-C.[2624], sans doute avant qu'il ne prît ses positions à l'égard du Sénat. Les *patres* firent nommer dictateur A. Cornelius Cossus[2625] pour vaincre les Volsques et rétablir l'ordre troublé par Manlius[2626]. Le « séditieux » fut arrêté, condamné et précipité du haut de la Roche Tarpéienne[2627]. Cicéron[2628] évoque Manlius Capitolinus comme l'un des trois *exempla* d'ambitieux, avec Sp. Cassius et Sp. Maelius, qui aspirèrent à la tyrannie. L'historicité du personnage n'est pas à remettre en question[2629] mais son image fut reconstruite par l'annalistique en chargeant le récit des *topoi* propres à la l'*adfectatio regni*[2630]. L'image de M. Manlius est ainsi construite autour d'une structure du récit typique de ce genre de figure. Tout d'abord, le « grand homme » possédait « des qualités incontestables mais il n'a pas su les mettre en œuvre au service de l'État ; il s'en est servi contre lui et a été puni par lui selon les versions élaborées à la fin de la République »[2631]. La peine de mort infligée à M. Manlius correspond au châtiment par excellence du traître à l'État consacrant aux dieux le supplicié par une exécution exemplaire suivant un modèle archaïque[2632].

Sa nomination durant l'*interregnum* de 387 av. J.-C. ne semble pas contestable en tant que fait historique étant donné le caractère d'*exemplum* de cette figure qui s'accommoderait mal avec la réécriture de son histoire. Toutefois, on pourrait également penser que son exercice d'*interrex* fut inventé pour souligner plus encore son basculement vers l'*adfectatio regni* prouvant que même le premier serviteur de la République, s'il est guidé par l'ambition, peut devenir le pire ennemi de la Cité.

Référence(s) :

***RE* 51**

[2623] Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XXIV, 5-6.
[2624] Liv., VI, 5, 6-7.
[2625] S. P. Oakley, *Commentary on L ivy*, p. 42-43.
[2626] Liv., VI, 15-16 ; Plut., *Cam.*, XXXVI, 4.
[2627] Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XXIV, 6-7.
[2628] Cic., *Rep.*, II, 27, 49.
[2629] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 99.
[2630] A. Vigourt, « *Adfectores regni* et normes sociales », p. 333-340.
[2631] M. Chassignet, « La construction des aspirants à la tyrannie », p. 93.
[2632] J.-M. David, « Du *Comitium* à la Roche Tarpéienne », p. 131-176.

Ser. Sulpicius Camerinus *(14)*

Interrègne :

387 av. J.-C.

Carrière :

Tite-Live l'indique en tant que consul ou consul suffect[2633] en 393 av. J.-C.[2634]. Il demeura à Rome tandis que son collègue combattait[2635] les Èques qui avaient attaqué la colonie romaine de Vitellia. En 391, il fut peut-être élu au collège des tribuns consulaires[2636] avec pour collègues L. Lucretius Tricipitinus, L. Aemilius Mamercinus, L. Furius Medullinus, Agrippa Furius Fusus, et C. Aemilius Mamercinus.

Référence(s) :

***RE* 31 (IV A, 1 p. 746)**

Q. Servilius Ahala *(15)*

Interrègne :

355 av. J.-C.

Carrière :

Il fut consul en 365[2637] puis en 362[2638] sans s'illustrer, semble-t-il, par quelque fait marquant. Il fut pourtant nommé Dictateur en 360[2639] *rei gerundae causa* et s'illustra alors en triomphant des Gaulois à la Porte Colline. En 351[2640], M. Fabius Ambustus **(16)** fut

---

[2633] S. P. Oakley, *Commentary on Livy*, p. 437.
[2634] Liv., V, 29, 2 ; Diod., XIV, 99, 1.
[2635] Liv., V, 29, 5.
[2636] Liv., V, 32, 1 ; Diod., XIV, 107, 1.
[2637] Liv., VII, 1, 7 ; Diod., XV, 90, 1 ; Eutr, II, 4 ; Oros, III, 4, 1 ; Lyd., *Mag.*, I, 46. Cf. S. P. Oakley, *Commentary on Livy*, p. 41.
[2638] Liv., VII, 4, 1 et 6, 12 ; Diod., XVI, 4, 1.
[2639] Liv., VII, 5-9.
[2640] Liv., VII, 22, 11.

nommé dictateur et le désigna comme *Magister equitum*. M. Fabius avait été consul en 360 (voir plus bas) alors que Q. Servilius était dictateur. Lors de l'interrègne de 355 av. J.-C., M. Fabius succéda à Q. Servilius[2641] ; ce qui pourrait laisser penser que chaque interroi nommait son successeur. Il fut consul une dernière fois en 342 av. J.-C.[2642] pendant la mutinerie à laquelle durent faire face son collègue C. Marcius Rutilus[2643] et le dictateur désigné pour mettre fin à la crise, M. Valerius Corvus[2644].

Référence(s) :

***RE* 35**

M. Fabius Ambustus *(16)*

Interrègnes :

355, 351, 340 (?) av. J.-C.

Carrière :

Il exerça le consulat à trois reprises, en 360, 356 et 354 av. J.-C. Lors de son premier consulat, en 360, il vainquit les Herniques[2645] et son collègue C. Poetelius Libo Balbus, les Tiburtes. La même année, Q. Servilius Ahala fut désigné dictateur pour cause de *tumultus* et vainquit les Gaulois près de la Porte Colline[2646]. Lors de son second consulat, en 356[2647], il fut défait un temps par les Falisques et les Tarquiniens puis réussit à les vaincre. On désigna néanmoins, pour conduire la guerre contre une coalition à laquelle s'étaient joints les Étrusques, un dictateur : C. Marcius Rutilus [2648]. Ce dernier emporta une importante victoire et eut droit à un triomphe mais, étant plébéien, le Sénat refusa de le laisser tenir les élections consulaires pour 355 et l'on recourut à un interrègne. En 354[2649], lors de son troisième consulat, il eut pour collègue T. Quinctius Poenus Capitolinus

[2641] Liv., VII, 17, 10-12 et 18, 1.
[2642] Liv., VII, 38, 8 ; Diod., XVI, 82, 1 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, XV, 3, 1.
[2643] Liv., VII, 38, 8-9-39 ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, XV, 3 ; Frontin, *Strat.*, I, 9, 1.
[2644] Liv., VII, 41 ; App., *Samn.*, I, 2 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XXIX.
[2645] Liv., VII, 11, 2 ; Diod., XVI, 9, 1.
[2646] Liv., VII, 11, 5-7 et 9.
[2647] Liv., VII, 17, 1 ; Diod., XVI, 32, 1.
[2648] Liv., VII, 17, 6-9 ; Eutr, II, 5 ; Oros, III, 6, 3.
[2649] Liv., VII, 18, 10 et 19, 2 ; Diod., XVI, 40, 1.

Crispinus et emporta une victoire et célébra un triomphe sur les Tiburtes. En 351, il fut désigné dictateur pour tenir les élections et favoriser le choix, selon Tite-Live[2650], de deux consuls patriciens. Par la suite, les élections ne pouvant être tenues, on eut recours à l'interrègne. M. Fabius fut le second interroi après C. Sulpicius Peticus[2651] (19) et fit élire ce dernier au consulat avec T. Quinctius Poenus Capitolinus Crispinus[2652], son ancien collègue au consulat en 354. On n'est pas certain qu'il fut un des interrois de 340 : Tite-Live nomme juste un M. Fabius[2653].

Référence(s) :

***RE* 44 (VI, 2 p. 1753-1756)**

Cn. Manlius Capitolinus Imperiosus *(17)*

Interrègne :

355 av. J.-C.

Carrière :

Il fut consul à deux reprises : en 359[2654] et en 357[2655] av. J.-C. Lors de son second consulat, il eut pour collègue C. Marcius Rutilus. Ils furent également tous deux censeurs en 351[2656]. C. Marcius fut le premier plébéien à être dictateur en 356[2657] puis censeur.

Référence(s) :

***RE* 53**

[2650] Liv., VII, 22, 10-11.
[2651] Liv., VII, 22, 2-3.
[2652] Liv., VII, 22, 3 ; Diod., XVI, 53, 1.
[2653] Liv., VIII, 3, 5. voir ***RE* 24.**
[2654] Liv., VII, 12, 1 ; Diod., XVI, 15, 1.
[2655] Liv., VII, 12, 9 et 15, 6.
[2656] Liv., VII, 22, 6-10 ; X, 8, 8.
[2657] Liv., VII, 17 ; Eutr, II, 5 ; Oros, III, 6, 3.

C. Fabius Ambustus *(18)*

Interrègne :

355 av. J.-C.

Carrière :

C. Fabius ne fit pas une carrière importante. Alors qu'il était consul en 358[2658], il fut vaincu par les Tarquiniens alors que son collègue C. Plautius Proculus vainquait les Herniques et reçut les honneurs du triomphe. Son manque de prestige ne l'empêcha pas d'être interroi en 355.

Référence(s) :

***RE* 40 (VI, 2 p. 1752)**

C. Sulpicius Peticus *(19)*

Interrègne :

355 av. J.-C.

Carrière :

Il fut élu au collège des tribuns consulaires en 380[2659] puis exerça la censure en 366[2660]. En 364[2661] puis en 361[2662] il fut consul avec C. Licinius Stolo[2663]. Il fut désigné dictateur en 358[2664] et nomma M. Valerius Poplicola comme *magister equitum*. Il emporta alors une importante victoire sur les Gaulois qui menaçaient Préneste et Pedum et reçut les

---

[2658] Liv., VII, 12, 6-9 ; Diod., XVI, 23, 1 ;
[2659] Liv., VI, 27, 4 ; Diod., XV, 50, 1.
[2660] *Fast. Cap.* Cf. Liv., VII, 1, 8.
[2661] Liv., VII, 2, 1 ; Diod., XV, 95, 1 ; Val. Max., II, 4, 4 ; Plut., *RQ*, CVII.
[2662] Liv., VII, 9, 1 ; Diod., XVI, 1.
[2663] Voir au sujet de l'identification de C. Licinius voir *RE* 42 et 161 ; T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 116 et 118.
[2664] Liv., VII, 12, 9-15,8 ; Frontin, *Strat.*, II, 4, 5 ; App., *Celt.*, I ; Eutr, II, 5, 2 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XXVIII ; Oros, III, 6, 2.

honneurs du triomphe. Il fut élu au consulat en 355[2665] avec son ancien *magister equitum* M. Valerius, suite à un interrègne auquel il a lui-même participé. Il fut réélu au consulat en 353[2666] avec M. Valerius, une nouvelle fois et dirigea la guerre contre les Tarquiniens Son dernier consulat de 351[2667] résulta d'un interrègne auquel il participa mais il fut le premier interroi suivi de M. Fabius Ambustus **(16)** qui le fit élire.

Référence(s) :

***RE* 83 (IV A, 1 p. 817 – 820)**

L. Aemilius Mamercinus Privernas *(20)*

Interrègnes :

355 (?), 350, 326 av. J.-C.

Carrière :

Le dictateur de 352, M. Valerius Corvus, le nomma *magister equitum*[2668]. Par la suite, nommé consul avec C. Plautius, il porta la guerre dans le Samnium tandis que son collègue affrontait difficilement les Volsques[2669]. Il fut nommé dictateur en 335, avec Q. Publilius Philo comme *magister equitum*[2670] et présida l'élection au consulat de T. Veturius et de Sp. Postumius. Lors de son second consulat en 329 avec le même C. Plautius[2671], la guerre contre les Gaulois lui échut. Après un long interrègne, il était le quatorzième interroi[2672], il « créa consuls C. Poetelius et L. Papirius Mugillanus, ou Cursor ». Au cours de sa dernière dictature, en 316[2673], il affronta les Samnites qu'il ne put vaincre. Un autre dictateur, Q. Fabius, lui succéda l'année suivante.

Référence(s) :

[2665] Liv., VII, 17, 13 et 18, 1 ; Diod., XVI, 37, 1.
[2666] Liv., VII, 19, 6 ; Diod., XVI, 46, 1.
[2667] Liv., VII, 22, 3 ; Diod., XVI, 53, 1.
[2668] Liv., VII, 39, 17.
[2669] Liv., VIII, 1, 3-4.
[2670] Liv., VIII, 16, 12.
[2671] Liv., VIII, 20, 3.
[2672] Liv., VIII, 23, 17.
[2673] Liv., IX, 21, 20.

***RE* 100 (I, 1 p. 571-572)**

L. Cornelius Scipio *(21)*

Interrègne :

352 av. J.-C.

Carrière :

Il fut interroi en 352[2674] sans avoir exercé de magistrature supérieure auparavant, tout au moins nous n'en avons guère de trace dans les sources. Dans le contexte des tensions entre les patriciens et les plébéiens suite aux *leges liciniae*, un dictateur, C. Iulius, avait été nommé pour faire élire des consuls patriciens[2675]. Les tensions ne cessèrent pas et la dictature expira si bien que l'on recourut à un interrègne plutôt long puisque L. Cornelius Scipio fut le douzième interroi d'après Tite-Live. Il fit élire P. Valerius Poplicola et le plébéien C. Marcius Rutilus[2676]. Les *patres* donnèrent pour instruction à l'interroi de permettre l'élection du candidat plébéien. L. Cornelius fut élu au consulat pour 350[2677] mais demeura à Rome en raison d'une maladie tandis que son collègue, M. Popilius Laenas remportait une victoire sur les Gaulois[2678]. Il exerça la censure avec P. Cornelius Scipio en 340[2679].

Référence(s) :

***RE* 322**

M. Valerius Maximus Corvus *(22)*

[2674] Liv., VII, 21, 2-4.
[2675] Liv., VII, 21-22, 1.
[2676] Liv., VII, 21, 4 ; Diod., XVI, 52, 1.
[2677] Liv., VII, 23 ; Diod., XVI, 56, 1.
[2678] App., *Celt*., II.
[2679] Vell., II, 8, 2.

Interrègnes :

340, 332, 320 av. J.-C.

Pontifex[2680]

Carrière :

M. Valerius Maximus Coruus est mentionné par Tite-Live[2681] en tant que *pontifex maximus*. Il est présent lors du fameux épisode de la formule de *deuotio* de P. Decius Mus lors de la bataille de Veseris en 340 av. J.-C. qui opposa les Romains aux Latins. Ce fut à cette occasion, et sous la caution religieuse du *pontifex* M. Valerius, que P. Decius Mus se dévoua, ainsi que ses ennemis, aux dieux Mânes[2682]. L'historicité de son pontificat demeure cependant discutable[2683].

Il mena une carrière importante par la durée et, semble-t-il, le prestige. En effet, Pline[2684] nous rapporte qu'il s'écoula quarante six ans entre son premier et son sixième consulat et qu'il « s'assit sur la chaise curule une bonne vingtaine de fois » (*sella curuli semel ac uiciens sedit*). Il fut consul la première fois avec M. Popilius Laenas en 348 av. J.-C.[2685]. Lors de son consulat de 346[2686], avec C. Poetelius Libo Visolus comme collègue, il célébra un triomphe sur les Antiates et les Volsques. Il fut probablement édile curule en 345 av. J.-C.[2687]. Consul une troisième fois en 343[2688] avec A. Cornelius Cossus Arvina, il célébra un triomphe pour sa victoire sur les Samnites. Sous le consulat de Q. Servilius Ahala **(15)** et de Q. Marcius Rutilus, il fut désigné dictateur en 342[2689] et nomma L. Aemilius Mamercinus Priuernas **(20)** comme *magister equitum*. Il fut consul en 335[2690] avec M. Atilius Regulus Calenus et, selon un décret du Sénat, ceux-ci nommèrent L. Aemilius **(20)**, son ancien *magister equitum*, comme dictateur pour tenir les élections

---

[2680] Liv., VIII, 9, 4.
[2681] Liv., VIII, 9, 3-8.
[2682] Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XVI.
[2683] G. J. Szemler, *Priests*, p. 60 ; J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, p. 935.
[2684] Pline, *N.H.*, VII, 157.
[2685] Liv., VII, 26, 12-13 et 40, 8 ; Diod., XVI, 69, 1 ; Cicéron, *Sen.*, 60 [*Oratio post reditum in senatu*, discours XIII] ; Val. Max., VIII, 12, 1 et 15, 5 ; Pline, *N.H.*, VII, 157.
[2686] Liv., VII, 27, 5 ; Diod., XVI, 72, 1.
[2687] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 132.
[2688] Cic., *Diu.*, I, 151 ; Liv., VII, 28, 10 ; X, 31, 10 ; Diod., XVI, 77, 1 ; Pline, *N.H.*, XVI, 11 ; App., *Samn.*, I ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XXVI.
[2689] Liv., VII, 39-41 ; App., *Samn.*, I, 2 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XXIX.
[2690] Liv., VIII, 16, 5 ; Diod., XVII, 40, 1.

consulaires. Lors de son interrègne de 332, survenu après une élection douteuse[2691], il présida l'élection d'A. Cornelius Cossus Arvina, son collègue de 343, au consulat. Lors de son cinquième consulat, en 300[2692], il combattit victorieusement les Èques. En 299, il fut consul suffect[2693] et ravagea les terres des Étrusques.

Référence(s) :

***RE* 137 (VII, 2 p. 2413-2418)**

Münzer F., *De Gente Valeria*, 49, n°49.

M. Fabius (Ambustus ou Dorsuo) *(23)*

Interrègnes :

340 (?) av. J.-C.

Carrière :

On ne sait si le M. Fabius, interroi en 340, était Ambustus **(18)** ou un autre Dorsuo[2694]. Le *cognomen* « Dorsuo », n'apparaît chez Tite-Live qu'au sujet de M. Fabius, consul en 345[2695] et chez Valère Maxime[2696] au sujet d'un C. Fabius Dorsus qui aurait porté des objets sacrés au Capitole pendant le siège gaulois de 390[2697]. On trouve un autre M. Fabius sans *cognomen* en tant que *triumuir coloniae deducandae* en 334[2698] avec C. Duillius et T. Quinctius (Poenus Capitolinus Crispinus ?)[2699]. Ce dernier fut le collègue de M. Fabius Ambustus au consulat de 354[2700]. On peut se demander si C. Fabius Ambustus ne portait pas le surnom de Dorsuo. Les deux *cognomina* étaient peut-être apposés.

[2691] Liv., VIII, 17.
[2692] Liv., X, 5, 14.
[2693] Liv., X, 11, 4-6 ; Cic., *Sen.*, 60 ; Val. Max., VIII, 15, 5.
[2694] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 131 et II, p. 562.
[2695] Liv., VII, 28, 1 ; Diod., XVI, 66, 1. Cf. S. P. Oakley, *Commentary on Livy*, I, p. 652.
[2696] I, 1, 11.
[2697] Liv., V, 46, 1-3 et 52, 3 ; App., *Celt.*, VI ; Flor. I, 7, 16 ; Dio., *Fr.*, XXV. Voir aussi ***RE* 68 ;** T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 562.
[2698] S. P. Oakley, *Commentary on Livy*, I, p. 53.
[2699] Liv., VIII, 16, 13-14 ; Vell., I, 14, 3.
[2700] Liv., VII, 18, 10 ; Corn. Nep., *Fr.*, VI ; Diod., XVI, 40, 1.

Référence(s) :

***RE* 24 [M. Fabius interroi de 340 : Tite-Live, VIII, 3, 5] (VI, 2 p. 1746) ou 69 [M. Fabius Dorsuo] (VI, 2 p. 1769)**

Q. Fabius Maximus Rullianus *(24)*

Interrègne :

320 av. J.-C.

Carrière :

Q. Fabius Maximus Rullianus fut désigné *magister equitum* par le dictateur L. Papirius Cursor *rei gerundae causa* qui, en 325, emporta une victoire sur les Samnites[2701] et célébra un triomphe. Ce fut au cours de cette guerre que Q. Fabius obtint, le premier de sa famille, le surnom de *maximus*[2702] en raison de sa bravoure aux armes[2703]. Un conflit l'opposa pourtant au dictateur en raison des auspices : L. Papirius, surnommé *cursor* en raison de sa célérité au combat, ordonna à Q. Fabius de ne pas engager les armes avec les Samnites[2704]. Cependant, le *magister equitum* s'affranchit de cet ordre et, profitant de l'opportunité militaire, infligea une cinglante défaite à l'ennemi. À son retour, L. Papirius menaça de faire décapiter Q. Fabius. Les recours auprès des tribuns furent sans effet mais les interventions de son père, des *patres* et du peuple surent faire fléchir la sévérité du dictateur[2705] qui, après tout, fut autorisé par les *Patres* à célébrer le triomphe sur les Samnites. On peut s'interroger sur la véracité de ce récit attendu que la tradition présente L. Papirius et Q. Fabius comme des adversaires politiques[2706]. Pourtant, les deux hommes furent, semble-t-il, également en exercice en 324[2707]. Par la suite, Q. Fabius fut élu au

---

[2701] Liv., VIII, 29, 9-37, 2 ; Val. Max., II, 7, 8 ; III, 2, 9 ; Frontin, *Strat.*, IV, 1, 39 ; Dio., *Fr.*, XXXVI ; Eutr, II, 8 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XXXI ; XXXII.
[2702] S. P. Oakley, *Commentary on Livy*, III, p. 642.
[2703] Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XXXII, 1.
[2704] Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XXXI, 1-2.
[2705] Liv., VIII, 30-36 ; Dio., *fr.*, XXXVI.
[2706] F. Cassola, *Gruppi politici*, p. 137-144.
[2707] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 148-149.

consulat avec L. Fulvius Curvus en 322 av. J.-C.[2708]. Les sources de Tite-Live[2709] divergent concernant la victoire emportée cette année là sur les Samnites, certains l'attribuent au dictateur en exercice cette année là, A. Cornelius Cossus Arvina, et à son *magister equitum*, M. Fabius Ambustus **(16)**, et d'autres aux consuls en exercice. Lors de son interrègne de 320[2710], il précéda M. Valerius Corvus qui fit élire au consulat L. Papirius Cursor, l'ancien dictateur, et Q. Publilius Philo. Il fut ensuite nommé dictateur *rei gerundae causa* en 315[2711] par les consuls L. Papirius Cursor et Q. Publilius Philo. Il est possible, malgré ce que rapporte Tite-Live[2712], que Q. Fabius ait été également nommé dictateur sous le consulat de L. Papirius et de C. Iunius Bubulcus Brutus en 313[2713]. Il aurait choisi comme *magister equitum* L. Poetelius Libo. En 310, Q. Fabius fut élu au consulat[2714] avec C. Marcius Rutilus. Le premier mena avec succès la guerre contre les Étrusques[2715] ce qui lui permit de rallier les cités de Pérouse, de Cortone et d'Arretium en leur imposant, par la force des armes, de signer un traiter avec Rome. Il lui fut accordé, pour ces raisons, de célébrer un triomphe[2716].

Cependant, en raison des revers subis contre les Samnites, Q. Fabius dut désigner un dictateur. La pression de l'opinion publique le poussa à désigner, à contrecœur nous dit-on, L. Papirius Cursor en tant que *magister populi*[2717]. Selon Tite-Live, une forte inimitié marquait les relations ente Fabius et Papirius[2718] ; pourtant si l'on récapitule les faits exposés précédemment, il semble qu'ils étaient liés politiquement. En effet, L. Papirius, lors de sa dictature de 325, choisit Fabius pour *magister equitum*, puis en tant que consul, il désigna ce dernier à deux reprises dictateur, en 315 et en 313. Par la suite, Q. Fabius fut élu à nouveau au consulat en 308[2719], puis en 297[2720], et en 295[2721] avec P. Decius Mus pour

---

[2708] Liv., VII, 38, 1.
[2709] Liv., VIII, 40.
[2710] Liv., IX, 7, 15.
[2711] Liv., IX, 22-25 ; Diod., XIX, 66, 1 et 72, 3-9 ; Frontin., *Strat.*, I, 11, 21.
[2712] Liv., IX, 28, 2. Voir aussi Diod., XIX, 77, 1 et *Fast Cap.* (*C.I.L.*, I, 1) où sont indiqués les noms du dictateur et de son *magister equitum* M. Poetelius Libo.
[2713] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 158.
[2714] Liv., IX, 33, 1 ; Diod., XX, 27, 1.
[2715] F. Cassola, *Gruppi politici*, p. 194-196 ; S. P. Oakley, *Commentary on Livy*, III, p. 457-459.
[2716] Liv., IX, 40, 20 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XXXII.
[2717] Liv., IX, 38, 14-40 ; Dio. , *Fr.*, 36, 26 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XXXI, 4.
[2718] Liv., IX, 38, 9.
[2719] Liv., IX, 41, 1 ; Diod., XX, 37, 1 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XXVII.
[2720] Liv., X, 13, 13 et 14, 1 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XXVII.
[2721] Liv., X, 22, 9 ; Diod., XXI, 16, 1 ; Oros., III, 21, 1-6.

collègue à chaque reprise[2722]. En 304 av. J.-C., les deux hommes exercèrent la censure[2723] et, à cette occasion, ils abrogèrent la réforme des tribus mise en place par Appius Claudius[2724] lors de sa censure de 312. Q. Fabius retira des listes des tribus les fils d'affranchis inscrits par Ap. Claudius[2725]. Malgré son prestige, Fabius refusa par la suite, d'exercer à nouveau la censure mais sa popularité était si grande qu'à sa mort les dons des citoyens furent tels que son fils put distribuer de la viande et donner des banquets funèbres[2726].

Référence(s) :

***RE* 114 (VI, 2 p. 1800)**

Ap. Claudius Caecus *(25)*

Interrègne :

298 av. J.-C.

Pontifex

Carrière :

La figure d'Appius Claudius était particulièrement prestigieuse[2727] principalement par les charges qui lui furent confiées[2728]. Il exerça l'édilité curule à deux reprises[2729]. Sa première édilité date sans doute de 313[2730], année précédant sa célèbre censure de 312[2731] sur laquelle, d'ailleurs, nous sommes fort bien renseignés et qui lui procura sans doute une

[2722] F. Cassola, *Gruppo politici*, p. 149-155.
[2723] S. P. Oakley, *Commentary on Livy*, III, p. 641-642.
[2724] F. Cassola, *Gruppi politici*, p. 95-103 ; S. P. Oakley, *Commentary on Livy*, III, p. 671-673.
[2725] S. P. Oakley, *Commentary on Livy*, III, p. 671-678.
[2726] Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XXXII, 4.
[2727] J. Heurgon, *Rome*, p. 315-320.
[2728] Ferenczy, E., « La carrière d'Appius Claudius Caecus », p. 379-404.
[2729] *C.I.L.*, I², p. 192 ; *Inscr. Ital.*, XIII, 3, 79.
[2730] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 158.
[2731] Liv., IX, 29, 5 ; Diod., XX, 36, 1-5 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XXXIV ; Val. Max., I, 1, 17 ; Eutr., II, 9, 3. Cf. S. P. Oakley, *Commentary on Livy*, III, p. 352.

importante clientèle. Il fut consul en 307 avec L. Volumnius Flama Violens[2732]. Nous disposons d'un *elogium*[2733] qui témoigne des magistratures exercées par Ap. Claudius :

APPIVS - CLAVDIVS
C - F - CAECVS
CENSOR - COS - BIS - DICT - INTERREX - III
PR - II - AED - CVR - II - Q - TR - MIL - III - COM
PLVRA - OPPIDA - DE - SAMNITIBVS - CEPIT
SABINORVM - ET TVSCORVM - EXERCI
TVM - FVDIT - PÁCEM - FIERI - CVM TYRRHO
REGE - PROHIBVIT - INCENSVRA - VIAM
APPIAM - STRATVIT – EI AQVAM - IN
VRBEM - ADDVXIT - AEDEM BELLONA*E*
FECIT

La censure est placée en premier lieu parmi les magistratures sans doute pour souligner l'éclat qu'il souhaitait donner à cet exercice. Figurent ensuite les deux mentions de ses consulats et les trois *interregna* durant lesquels il intervint. La seule date d'*interregnum* relevée par T. R. S. Broughton[2734] est celle de 298 av. J.-C. Ce fut à ce moment qu'eut lieu une querelle politique entre Appius Claudius, *interrex,* et M. Curius Dentatus, tribun de la plèbe. L'opposition était due, à en croire Tite-Live[2735], au refus d'Appius Claudius[2736] de permettre l'élection d'un plébéien au consulat[2737]. Lors de son interrègne de 298, ce dernier précéda P. Sulpicius Saverrio **(26)** qui présida l'élection de L. Cornelius Scipio Barbatus[2738] et de Cn. Fulvius Maximus Centumalus[2739]. Par la suite, il exerça à nouveau le consulat en 296 av. J.-C.[2740] avec son ancien collègue de 307, L. Volumnius. Puis, entre 292 et 285 av. J.-C., il fut probablement nommé dictateur[2741].

Expert en matière de droit[2742], Appius Claudius figurait parmi les *pontifices* mentionnés par Tite-Live[2743]. G. J. Szemler[2744] ne le compte pas parmi les prêtres de la

---

[2732] Liv., IX, 42, 2 ; X, 15, 12 ; Diod. XX, 45, 1.
[2733] *C.I.L.*, I², I, p. 192.
[2734] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p.174.
[2735] M. Humm, « La figure d'Appius Claudius Caecus chez Tite-Live », p. 65-96.
[2736] J. Heurgon, *Rome*, p. 319.
[2737] Cic., *Brut.*, LV ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XXXIV, 3.
[2738] Liv., IX, 46, 6.
[2739] Liv., X, 11, 10.
[2740] Liv., X, 15, 7-16 ; Dio., *Fr.*, XXXVI, 27 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XXXIV, 5.
[2741] *C.I.L.*, I², p. 192 – *Inscr. Ital.*, XIII, 2, 79.
[2742] Cic., *Caec.*, LIV ; Liv., XXXIII, 8-34. Cf. S. P. Oakley, *Commentary on Livy*, III, p. 353-354.
[2743] Liv., X, 8, 5.
[2744] G. J. Szemler, *Priests*, p. 47-63.

période mais, d'après J. Rüpke[2745], il fut sans doute coopté peu après le terme de sa censure. Lors de l'*interregnum* de 298 av. J.-C., ce fut le fils de Cn. Cornelius Scipio Barbatus[2746] qui fut élu. Cn. Cornelius était également *pontifex maximus*[2747] et dédicataire du temple de Concorde en 304 av. J.-C.[2748]. Le plébéien P. Decius Mus fut d'ailleurs de ses collègues au pontificat. Il s'agissait, sans doute, du premier plébéien admis dans le collège après la *Lex Ogulnia*. L'une des œuvres majeures d'Appius Claudius fut la publication des Fastes et des *Legis actiones* avec l'aide de Cn. Flavius Anni qui fut probablement membre du collège pontifical et actif à partir de 310 av. J.-C.[2749] en tant que *pontifex minor*.

Référence(s) :

***RE* 91.**

Ferenczy, E., « La carrière d'Appius Claudius Caecus », p. 379-404.

M. Humm, *Appius Claudius Caecus*.

P. Sulpicius Saverrio *(26)*

Interrègne :

298 av. J.-C.

Carrière :

On dispose de peu d'informations sur P. Sulpicius Saverrio. Il fut consul en 304 avec P. Sempronius Sophus[2750]. P. Sulpicius aurait emporté une victoire sur les Samnites et son collègue sur les Èques. Il exerça la censure en 300[2751] avec P. Sempronius Sophus[2752]. Les deux hommes organisèrent le territoire de la tribu de Teretina[2753].

Référence(s) :

[2745] J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, p. 612.
[2746] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 168.
[2747] J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, p. 69
[2748] J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, p. 642-643.
[2749] J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, p. 685.
[2750] Liv., IX, 45, 1 ; Diod., XX, 91, 1.
[2751] *Fast. Cap.* (*C.I.L.*, I²) Cf. T.R.S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 172.
[2752] S. P. Oakley, *Commentary on Livy*, III, p. 589.

***RE* 97 (IV A, 1 p. 862)**

L. Postumius Megellus *(27)*

Interrègne :

291 av. J.-C.

Carrière :

Il fut édile Curule en 307[2754], puis consul à trois reprises, en 305, en 294 et en 291. Il fut consul une première fois avec le plébéien T. Minucius Augurinus en 305[2755]. Ils vainquirent tout deux les Samnites[2756] et il semble que T. Minucius périt des suites de blessures. Il aurait été remplacé par M. Fulvius Curvus Paetinus[2757]. Il fut une nouvelle fois consul avec M. Atilius Regulus[2758] pour collègue en 294 av. J.-C. Ils remportèrent plusieurs victoires en Étrurie, en Apulie et dans le Samnium et triomphèrent sans l'accord du Sénat[2759]. Lors de l'interrègne de 291, il présida sa propre élection[2760] au consulat avec C. Iunius Bubulcus Brutus. Il vainquit alors les Samnites et enleva les cités de Cominium et de Venusia. Il fut cependant condamné à la fin de son consulat pour avoir fait travailler des soldats sur ses terres en tant que main d'œuvre[2761].

Référence(s) :

***RE* 19 (Première édition)**

Q. Fabius Maximus Verrucosus (Cunctator) *(28)*

Interrègne :

222, 208 (?) av. J.-C.

[2753] S. P. Oakley, *Commentary on Livy*, III, p. 671.
[2754] Liv., X, 33, 9.
[2755] Liv., IX, 44, 2 ; Diod., XX, 81, 1.
[2756] F. Cassola, *Gruppi politici*, p. 194-198.
[2757] Liv., IX, 44, 15 ; *Fast. Cap.* (*C.I.L.*, I²).
[2758] Liv., X, 32, 1 et 39, 1.
[2759] Liv. X, 32-38.
[2760] Liv., XXVII, 6, 8.

Augur (265)

Pontifex (216)

Carrière :

La carrière de Q. Fabius Maximus est, par chance, fort bien documentée. Un *elogium*[2762] nous renseigne assez précisément sur ses magistratures et sur un cumul de sacerdoces assez surprenant puisqu'il fut augure puis pontife.

[*q – fabius]*
Q - F - MAXIMVS
DICTATOR - BIS - COS – V - CE[*n*]
SOR - INTERREX - II - AED - CVR
Q - II - TR - MIL - II - PONTIFEX - AVGVR
PRIMO - CONSVLATV - LIGVRES - SVBE
GIT - EX IÍI - TRIVMPHAVIT - TERTIO ET
QVARTO - HANNIBALEM - COMPLVRI
BVS - VICTORÍS - FEROCEM - SVBSEQVEN
DÓ - COERCVIT – DICTATOR - MAGISTRO
EQVITVM - MINVCIO - QVOIVS - POPV
LVS - IMPERIVM - CVM – DICTATORIS
IMPERIO - AEQVAVERAT - ET - EXERCITVI
PROFIGLÁTO - SVBVÉNIT - ET - EO - NÓMI
NE - AB - EXERCITÚ - MINVCIANO - PA
TER - APPELLATVS - EST - CONSVL - QVIN
TVM - TARENTVM - CÉPIT - TRIVMPHA
VIT - DVX - AETATIS - SVAE - CAVTISSI
MVS - ET - RE - MILITARIS - PERITISSIMVS
HABITVS - EST - PRINCEPS - IN - SENATVM
DVOBVS - LVSTRÍS - LECTVS - EST

L'inscription fait état des magistratures exercées par Q. Fabius Maximus depuis la plus élevée. On retrouve donc mention de sa dictature par deux fois, de ses cinq consulats, de sa censure et de ses deux interrègnes (222 et 216 av. J.-C.)

D'après les annales, il aurait été augure dès 265 av. J.-C. puisque Tite-Live[2763] nous apprend que Fabius Maximus mourut fort âgé après avoir été augure durant près de soixante deux ans. Regrettant les techniciens des auspices du temps passé, Cicéron[2764] nous dit de Fabius qu'il était un grand expert dans cette discipline : *Hic apud maiores adhibebatur peritus, nunc quilubet*. Fabius Maximus figure également au collège des

---

[2761] Liv., *Per.*, XI ; Den. Hal., *Ant. Rom.*, XVII-XVIII ; Dio., *Fr.*, XXXVI, 22.
[2762] *C.I.L.*, I², I, p. 193.
[2763] Liv., XXX, 26, 7-10.
[2764] Cic., *Diu.*, II, 34, 71.

pontifes sans doute à partir de 216 av. J.-C.[2765]. Le cumul de sacerdoces est certes chose fort rare mais l'*elogium* semble bien l'attester[2766] de même que Tite-Live[2767]. On notera que la mention de son pontificat précède celle de son augurat. Il fut nommé *duumuir aedi locandae* avec T. Otacilius Crassus en 215 pour dédier les temples de Venus Erycina et de Mens[2768]. Une querelle opposa les deux hommes et T. Otacilius Crassus dut renoncer au consulat, nous dit Tite-Live[2769], par la faute de Fabius. Crassus dut se contenter de la préture. L'exercice des sacerdoces de Q. Fabius Maximus eut sans doute un rôle à jouer dans sa carrière politique[2770].

Concernant son *cursus honorum*, il fut élu au consulat une première fois en 233 avec M. Pomponius Matho[2771]. Il emporta alors une victoire sur les Ligures et célébra un triomphe. Il fut consul une seconde fois en 228 avec Sp. Carvilius Maximus[2772]. On le nomma dictateur pour la seconde fois[2773] en 217[2774], suite à la défaite romaine de Trasimène. La première dictature est fort difficile à dater ; probablement entre 223[2775] et 221[2776]. Il nomma C. Flaminius Nepos comme *magister equitum* mais à la suite d'un mauvais présage – si l'on en croit la tradition, le « cri de souris » – ils durent renoncer à leurs charges[2777]. On peut aussi penser qu'il s'agissait de raisons politiques mais, faute d'information, on ne peut que spéculer. Il désigna alors pour *magister equitum* l'impétueux M. Minucius Rufus. Fabius prit le commandement de l'armée mais sa stratégie de harcèlement[2778] lui valut une certaine impopularité à Rome et son surnom, donné ironiquement, de *Cunctator*. Le désastre de Cannes en 216 lui permit de regagner un certain

---

[2765] G. J. Szemler, *Priests*, p. 93 ; J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, p. 676.
[2766] G. J. Szemler, *Priests*, p. 140.
[2767] Liv., XXX, 26,
[2768] Liv., XXIII, 30, 13-14.
[2769] Liv., XXIV, 7-9.
[2770] G. J. Szemler, *Priests*, p. 88.
[2771] *Fast. Cap.* (*C.I.L.*, I², 1) ; Cic., *Sen.*, X ; *Pis.*, LXVIII ; Plut., *Fab.*, II, 1 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XLIII.
[2772] *Fast. Cap.* (*C.I.L.*, I², 1) ; Cic., *Sen.*, XI. Voir aussi l'inscription dans *C.I.L.*, I², 1 p. 193 – *Inscr. Ital.*, XIII, 3, 80.
[2773] Liv., XXII, 9, 7.
[2774] Polyb., III, 87-88 ; Liv., XII, 8-9-XXIII, 30, 13 ; Plut., *Fab.*, IV-V ;
[2775] Val. Max., I, 1, 5.
[2776] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 234 : Cf. Plut. Marc., V, 5 ; Plin., *N.H.*, VIII, 223.
[2777] F. Cassola, *Gruppi politici*, p. 261-268.
[2778] Polyb., III, 88-94 ; Nep., *Hann.*, V ; Liv., XXII, 12-18 ; Val. Max., III, 8, 2 ; IV, 8, 1 ; Frontin, *Str.*, I, 3, 3 et V, 28 ; Sil. It., VII, 90-408 ; Plut., *Fab.*, V-VII ; Dio., *Fr.*, LVII, 8-9 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XLIII ; Eutrop., III, 9.

prestige et, en 215, il fut nommé consul à la place de M. Claudius Marcellus[2779] avec Ti. Sempronius Gracchus pour collègue. Après plusieurs opérations militaires, il tint les élections consulaires pour 214[2780] et, malgré l'opposition de T. Otacilius Crassus, il fut élu pour la quatrième fois avec M. Claudius Marcellus[2781]. Ils emportèrent Casilinum et plusieurs autres places en Campanie[2782]. Fabius retourna à Rome et tint les comices consulaires pour 213[2783] : furent élus son fils, Q. Fabius Maximus, et son collègue de 215, Ti. Sempronius Gracchus[2784]. Ce dernier nomma dictateur C. Claudius Centho **(29)**, afin de tenir les élections[2785]. Q. Fabius obtint le consulat pour la dernière fois en 209[2786] avec Q. Fulvius Flaccus pour collègue. L'année suivante, il fut probablement interroi pour la seconde fois[2787] bien que l'on trouve que T. Manlius Torquatus fut nommé dictateur pour tenir les élections consulaires pour 207[2788], Marcellus ayant trouvé la mort et Crispinus ayant été gravement blessé lors d'une embuscade[2789]. Le choix de Q. Fabius Maximus comme *interrex* s'explique autant par son prestige politique et familial que par sa connaissance de l'art augural vanté par Cicéron. La période avait vu croître une importante religiosité qui témoignait d'une angoisse collective. En effet, en 216 av. J.-C., deux vestales furent convaincues d'inconduite. L'une fut ensevelie vivante à la porte Colline et l'autre se donna la mort[2790]. Le poids psychologique du religieux justifiait sans doute que l'on nommât un expert de la discipline augurale comme Q. Fabius Maximus pour renouveler les auspices dans le cadre de l'*interregnum*. Ses liens avec le collège augural peuvent laisser supposer une éventuelle manipulation des auspices. En effet, plusieurs de ses alliés

---

[2779] Liv. XXXI, 12-14 ; Plut., *Marc*., XII, 1. À peine élu, il dut se démettre de ses fonctions en raison d'un coup de tonnerre qui fut interprété par les augures comme un signe néfaste. Il remplaçait le consul désigné L. Postumius Albinus qui fut tué lors d'un affrontement avec les Gaulois (Liv., XXIII, 24, 6-13 ; Frontin, *Strat.*, I, 6, 4 ; Oros., IV, 16, 11). On peut à nouveau s'interroger sur le motif de la renonciation de Marcellus : superstition ou manœuvre politique ?
[2780] Liv., XXIV, 9, 1-3.
[2781] F. Cassola, *Gruppi politici*, p. 314-330.
[2782] Liv., XXIV, 19-20.
[2783] Liv., XXIV, 43, 5-6.
[2784] Val. Max., II, 2, 4 ; Plut., *Fab.*, XXIV.
[2785] Voir notice suivante.
[2786] Cic., *Brut.*, LXXII ; Liv., XXVII, 6 ; XXIX, 15, 2 ; Plut., *Fab.*, XIX.
[2787] D'après l'inscription *C.I.L* I², 1. p. 193 – *Inscr. Ital.*, XIII, 3, 80. Voir aussi T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 291.
[2788] *Fast. Cap.* (*C.I.L.*, I², 1) ; Liv., XXVII, 33, 6-8 et 35, 1.
[2789] Polyb., X, 32 ; Liv. XXVII, 26-27.
[2790] Liv., XXII, 57, 2-6.

politiques appartenaient aux collèges sacerdotaux[2791] comme M. Claudius Marcellus[2792], augure à partir de 226 av. J.-C., ou encore Q. Fulvius Flaccus[2793], pontife en 216. Malgré la douceur légendaire de son caractère, lui valant le surnom d'*ouicula*[2794], le *Cunctator* fut, écrit F. Cassola[2795], le leader de l'aristocratie conservatrice et joua un rôle décisif, par sa temporisation, dans la victoire romaine qui ouvrit la voie au jeune P. Cornelius Scipio Africanus.

Référence(s) :

***RE* 116 (VI, 2 p. 1814-1830) : pas de référence à son interrègne**
F. Cassola, *Gruppi politici*, p. 259-346.
G. J. Szemler, *Priests*, p. 87-95.
J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, p. 676.

C. Claudius Centho *(29)*

Interrègne :

216 av. J.-C.

Carrière :

C. Claudius Centho n'exerça le consulat qu'une fois semble-t-il, en 240[2796]. Lors de l'interrègne de 216[2797], il précéda P. Cornelius Scipio Asina **(30)** qui fit élire C. Terentius Varro et L. Aemilius Paullus au consulat. La même année, son ancien collègue à la censure[2798], M. Iunius Pera, fut nommé dictateur peu après Cannes pour lever des troupes et tenir les élections[2799]. Plus tard, en 213, T. Sempronius Gracchus, le consul de 213, nomma C. Claudius pour tenir à son tour les élections consulaires[2800].

[2791] F. Cassola, *Gruppi politici*, p. 336-342.
[2792] G. J. Szemler, *Priests*, p. 70.
[2793] G. J. Szemler, *Priests*, p. 72.
[2794] Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, XLIII, 1.
[2795] F. Cassola, *Gruppi politici*, p. 343-346.
[2796] Cic., *Brut.*, LXXII ; *Sen.*, L ; *Tusc.*, I, 3 ; *Fast. Cap.* (*C.I.L.*, I², 1) ; Gell., *N.A.*, XVII, 21, 42.
[2797] Liv., XXII, 34, 11-35, 2.
[2798] En 225 av. J.-C. voir : Polyb., II, 24 ; Diod., XXV, 13 ; Liv., *Per.*, XX ; Plin., *N.H.*, III, 138 ; Eutrop., III, 5.
[2799] Liv., XXII, 57, 9-11 ; XXIII, 14, 2-4 ; Val. Max., VII, 6, 1 ; Oros., IV, 16, 7-9.
[2800] Liv., XXV, 2, 3-5.

Référence(s) :

***RE* 104 (III p. 2694)**

P. Cornelius (Scipio) Asina *(30)*

Interrègne :

216 av. J.-C.

Carrière :

Il n'exerça semble-t-il le consulat qu'en 221[2801] avec M. Minucius Rufus, celui qui fut par la suite le *magister equitum* de Q Fabius Maximus en 217. Ils menèrent une expédition contre les Istriens. En 218, il fit peut-être partie d'une commission de *triumuiri agris dandis assignandis* pour établir des colonies à Plaisance et à Crémone[2802]. Lors de son interrègne de 216[2803], il fut désigné après C. Claudius Centho **(29)** et présida les comices qui élurent C. Terentius Varro et L. Aemilius Paullus[2804].

Référence(s) :

***RE* 342**

L. Aemilius Paulus *(31)*

Interrègne :

162 av. J.-C.

Augur

Carrière :

[2801] Eutrop., III, 7 ; Oros., IV, 13, 16. Cf. Liv., *Per.*, XX.

[2802] Les noms des *triumviri* agraires ne sont pas certains (cf Liv., XXVII, 21, 10 ; XXX, 19, 9) voir sur la question des noms des membres de la commission : T. R. S. Broughton, *Magistrates*, I, p. 240-241.

[2803] Liv., XXII, 34, 11-35, 2.

[2804] Polyb., III, 106, 1 ; Cic., *Off.*, III, 114 ; Liv., XXII, 34-35.

Il fut consul une première fois en 182 av. J.-C. avec Cn. Baebius Tamphilus[2805]. Ils emportèrent ensemble plusieurs victoires contre les Ligures. Lors de son second consulat, en 168[2806], Paul Émile se vit confier la guerre contre Persée, roi de Macédoine et s'illustra par l'importante victoire de Pydna[2807]. Son collègue C. Licinius Crassus avait, quant à lui, pour charge de veiller aux ravitaillements pour la guerre de Macédoine[2808]. Après que C. Marcius Figulus et P. Cornelius Scipio Nasica eurent déposé leur consulat, en tant qu'interroi, il présida sans doute l'élection de P. Cornelius Lentulus et C. Domitius Ahenobarbus[2809]. P. Cornelius Lentulus était légat lors de la campagne de Paul Emile contre Persée[2810] et il ne semble pas avoir exercé d'autres charges importantes que le consulat de 162.

On est informé de la charge d'*interrex* exercée par Paul Émile grâce à un *elogium*[2811] retrouvé à Arezzo mentionnant son *cursus honorum* :

L - AEMILIVS
L - F - PAVLLVS
COS - II - CENS - INTERREX - PR - AED
CVR - Q - TR MIL - TERTIO AVG
LIGVRIBVS - DOMITIS - PRIORE
CONSVLATV - TRIVMPHAVIT
ITERVM - COS – VT CVM – REGE
[*per*]SE BELLVM - GERERET - AP
[*sens f*]ACTVS - EST - COPIAS REGIS
[*decem dieb*]VS - QVIBVS - MAC[*e*]
[*doniam atti*]GIT - DELEV[*it*]
[*regemque cum liberi*]S CEP[*it*]

Suivant l'usage[2812], on trouve mention des magistratures exercées dans l'ordre hiérarchique avant les indications des sacerdoces. On peut noter que la charge d'*interrex* est mentionnée, parmi les magistratures, en troisième position après le consulat *iterum* et la censure. Paul Émile fut également augure à partir de 192 av. J.-C.[2813]. Plutarque[2814] qui

[2805] Liv., XXXIX, 56, 4 ; XL, 44, 11 ; *C.I.L.*, I², 1. p. 194 et 198 – *Inscr. Ital.*, XIII, 3, 71b et 81 ; Val. Max., VII, 5, 3 ; Vell., I, 9, 3 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, LVI, 1.
[2806] Liv., XLIV, 17, 4 et 19, 1 ; Cic., *Diu.*, I, 103 ; Val. Max., I, 5, 3 ; VII, 5, 3 ; Plut., *Aem.*, X, 1-3.
[2807] Polyb., XXIX, 14-18 ; et 20, 1-4 ; Cic., *Att.*, IV, 13, 2 ; Plut., *Paul.*, 12-27.
[2808] Liv., XLIV, 17, 10 ; 19, 5 ; 21, 11 ; 22, 5.
[2809] *Fast. Cap.* (*C.I.L.*, I², 1).
[2810] Liv., XLV, 4, 7.
[2811] *C.I.L.*, I², I, p. 194.
[2812] R. Cagnat, *Épigraphie latine*, p. 95-99.
[2813] J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, p. 517.
[2814] Plut., *Paul.*, III.

nous apprend qu'il fut nommé à cette prêtrise entre l'année de son édilité curule et celle de la préture. Paul Émile semblait réputé pour sa connaissance de la science augurale[2815] et sa technicité des plus scrupuleuses. Il était le collègue de l'augure Ti. Sempronius Gracchus[2816] qui fut consul par deux fois, en 177 et en 163 av. J.-C. Ce fut à l'occasion de ce dernier consulat que survint le fameux *uitium*[2817] dans la création des consuls P. Cornelius Scipio Nasica et C. Marcius Figulus. Lorsque Gracchus s'aperçut de son erreur, il écrivit au collège augural puis au Sénat pour que soit décrété l'*abdicatio* des consuls et l'*interregnum*. Le collège était sûrement mené par l'influence de Paul Émile qui devait alors figurer parmi ses plus anciens membres. Il paraît donc peu surprenant qu'il ait été nommé *interrex* en 162 av. J.-C. Le fait suggère au moins l'étroite connexion entre le collège augural et l'*interregnum*, au mieux une possibilité de manœuvre politique destinée à permettre l'élection de l'ancien légat de Paul Émile lors de la guerre contre Persée : P. Cornelius Lentulus.

Référence(s) :

***RE* 114 (I, 1 p. 516-580)**

G. J. Szemler, *Priests*, p. 141.

J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, p. 517.

L. Valerius Flaccus *(32)*

Interrègne :

82 av. J.-C.

Flamen Martialis

Carrière :

Appartenant à l'une des plus anciennes et prestigieuses *gentes* patricienne, L. Valerius Flaccus fut *flamen Martialis* tout comme son père L. Valerius Flaccus, à qui il

[2815] Plut., *Paul*., III, 2-5.
[2816] J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, p. 882-883.
[2817] Cic., *Q. Fr*., II, 2, 1 ; *Nat. Deo*., II, 11 ; *Diu*., I, 33, 36 ; II, 62, 74 ; Liv., XXIX, 38, 7.

ne put cependant succéder directement à cet éminent sacerdoce[2818]. Il remplaçait ainsi L. Postumius Albinus. L. Valerius Flaccus figurait parmi les nombreux membres de la *gens Valeria* à avoir appartenu au collège pontifical. Cité par Cicéron[2819] et par Varron[2820], cet illustre flamine de Mars était jugé comme un fin connaisseur des *Sacra* et du droit religieux. Outre son prestige et sa position de modéré, il est possible que son érudition dans les domaines du *ius sacrum* ait influé sur sa nomination à la charge d'*interrex* en 82 av. J.-C.

Sa proximité politique avec Marius put sans doute faciliter sa carrière sacerdotale et politique[2821]. L. Valerius Flaccus fut consul en 100 avec C. Marius qui exerçait alors la magistrature supérieure pour la sixième fois[2822]. Plutarque le présente comme l'émule de Marius et Appien n'y fait pas une seule fois référence dans le contexte de la crise déclenchée par Saturninus et Glaucia[2823]. Son cousin et homonyme, L. Valerius, fut consul suffect en 86 avec L. Cornelius Cinna après la mort de C. Marius[2824]. Le consul de 86 mourut dans une mutinerie conduite par son légat Fimbria. Les censeurs de 86 désignèrent L. Valerius Flaccus, le consul de 100 av. J.-C., *princeps senatus*[2825] ; il était le seul ancien censeur encore en vie[2826]. C'est à ce titre[2827], que, sous le consulat de Cn. Papirius Carbo et de Cinna en 84[2828], il intercéda pour négocier un accord avec Sylla[2829]. D'après Appien[2830], Sylla l'aurait contraint à proposer au Sénat de décréter l'*interregnum*. Toutefois, la chronologie montre que les deux consuls marianistes de 82 av. J.-C. étaient bien morts au moment où les magistratures furent décrétées vacantes[2831] et la désignation d'un *interrex* se

---

[2818] J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, p. 938.
[2819] Cic., *Diu.*, I, 104.
[2820] Varr., *L.L.*, VI, 21.
[2821] L. Hayne, « The Valerii Flacci », p. 223-233.
[2822] Plut., *Mar.*, XXVIII, 8.
[2823] App., *G.C.*, I, 27-33.
[2824] Cic., *Flacc.*, LXI ; Liv., *Per.*, LXXXII ; Vell., II, 24, 1 ; Plut., *Sull.*, XX, 1 ; Oros., VI, 2, 9.
[2825] Fr. Hinard, *Proscriptions*, p. 121.
[2826] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 54.
[2827] M. Bonnefond-Coudry, *Sénat*, p. 703-704.
[2828] Cic., *Verr.*, II, 1, 11 et 34 ; Vell., II, 24, 5 ; Plut., *Sert.*, VI, 1 ; Ps. Aur.-Vict., *Vir. Ill.*, LXIX, 4 ; Oros., V, 19, 24.
[2829] Tite-Live (*Per*, LXXXIII) nous dit à son sujet : … *Cum L. Cinna et Cn. Papirius Carbo, a se ipsis coss. per biennium creati, bellum contra Syllam praepararent, effectum est per L. Valerium Flaccum, principem senatus, qui orationem in senatu habuit, et per eos qui concordiae studebant, ut legati ad Syllam de pace mitterentur.*
[2830] App., *G.C.*, I, 441-460.
[2831] Fr. Hinard, *SVLLANA VARIA*, p. 43-49.

fit de manière aussi évidente que légale. Lors de l'interrègne, il nomma dictateur Sylla qui le choisit comme *magister equitum*[2832]. Il aurait promulgué une *lex Valeria* dont l'existence et le contenu sont discutés[2833]. Il semble bien cependant que cette *Lex Valeria de dictatore creando* était légale dans sa forme bien que proposée par un *interrex* ; c'est d'ailleurs le seul exemple de *Lex* proposée durant un *interregnum*. Du point de vue théorique, l'habilitation de l'*interrex* reposait sur l'*auctoritas patrum* qui lui conférait un plein pouvoir exécutif tout-à-fait comparable à celui des consuls puisqu'il disposait des *auspicia*, de l'*imperium* et de la *iuris dictio*. Rien ne pouvait donc empêcher qu'un *interrex* proposât une loi. Ce qui était plus contestable, en revanche, et donc illégitime, reposait plutôt sur le contenu de la *Lex* qui autorisait, pour la première fois, un *Dictator legibus scribundis et rei publicae constituendae* à agir en toute impunité. En effet, la *Lex Valeria* validait par avance les actes de Sylla[2834], ce qui constituait un précédent sans égal dans l'histoire de la magistrature.

Référence(s) :

***RE* 176 (VIII, 1 p. 22-25)**

Ap. Claudius Pulcher *(33)*

Interrègne :

77 av. J.-C.

Carrière :

Ap. Claudius Pulcher, le père de Clodius le futur tribun, fut préteur en 89 av. J.-C.[2835] puis consul avec P. Servilius Vatia Isauricus en 79[2836]. Il devait exercer la charge de proconsul en Macédoine[2837] mais, atteint par la maladie, il retourna à Rome. Il présida

---

[2832] *Fast. Cap.* (*C.I.L.*, I², 1), Degrassi 54f., 130, 484.
[2833] Fr. Hinard, *Proscriptions*, note 10, p. 69-70.
[2834] Fr. Hinard, *SVLLANA VARIA*, p. 47-55.
[2835] Cic., *Arch.*, IX.
[2836] App., *G.C.*, I, 103 ; Oros., V, 22, 1 ; Val. Max., VIII, 5, 6 ; Plut., *Pomp*., XIV, 5.
[2837] Sall., *Hist.*, I, 127M.

l'élection de D. Iunius Brutus et de Mam. Aemilius Lepidus au consulat[2838] puis partit pour la Macédoine. Il mena une campagne victorieuse contre des tribus locales et mourut en 76[2839].

Référence(s) :

***RE* 296 (III, p. 2848-2849) ou**

***RE* 297 (III, p. 2849-2853)**

M. Valerius Messala (Niger) *(34)*

Interrègne :

55, 53, 52 av. J.-C.

Pontifex

Carrière :

M. Valerius Messala Niger fut coopté pontife dans les années 70 av. J.-C.[2840] à la même époque que César[2841]. Messala figure également dans la liste des pontifes donnée par Cicéron[2842] en 57 av. J.-C.[2843]

M. Valerius Messala Niger fut consul[2844] avec M. Pupius Calpurinus Piso en 61 avant J.-C. Ils attaquèrent Clodius, au sujet de l'affaire de la *Bona Dea*. Il fut membre d'une commission agraire sous le consulat de César[2845], ce qui nous laisse penser que dès lors il lui était lié. Étant donné la clientèle qu'il put s'attacher au cours de cet exercice, il n'aurait pas eu avantage à une révision de la législation agraire que le tribun de la plèbe P. Rutilus Lupus proposait de réviser[2846]. Plus tard, en 55, il exerça la censure[2847] avec P.

[2838] Sall., *Hist.*, III, 48, 10M ; *Fast. Cap.* (*C.I.L.*, I², 1) ; Val. Max., VII, 7, 6.
[2839] Liv., *Per.*, XCI ; Flor., I, 39, 6 ; Eutrop., VI, 2, 1.
[2840] J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, p. 940.
[2841] J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, p. 735.
[2842] Cic., *Har. Resp.*, XII.
[2843] Ph. Moreau, *Clodiana religio*, p. 66-67.
[2844] *C.I.L.*, I², 2, 912, 913 ; Cic., *Att.*, I, 12, 4 et 13, 6; Caes., *B.G.*, I, 2, 1 et 35, 4 ; Plin., *N.H.*, VII, 98 ; VIII, 131 ; XXXVII, 13 ; Dio., XXXVII ; Val. Max. IX, 14, 5.
[2845] *I.L.S* 46
[2846] Cic., *Q.Fr.*, II, 5, 1.
[2847] *C.I.L.*, I², 2, 766 ; Cic., *Att.*, IV, 9, 1 et 11, 2 ; Val. Max., II, 9, 9 ; IX, 14, 5 ; Plin. *N.H.*, VII, 55 ; Dio., XXXIX, 61, 1-2.

Servilius Isauricus. Selon Cicéron, ils étaient encore en fonction en juillet 54[2848]. Il semble en outre que sa fille ait épousé Q. Pedius, neveu de César[2849]. Il présida, en tant qu'interroi, à l'élection de Crassus et de Pompée au consulat au début de l'année 55. Il est fort possible, comme le supposait T.R.S. Broughton[2850], qu'il ait été à nouveau interroi en 53 et en 52 puisque cette inscription[2851] nous apprend qu'il fut interroi à trois reprises :

M - VALERIVS - M- F - M
MESSALA - PONTIFE/x
TR - MIL - II Q - PR - VRB - CO/s
V - VIR - A - D – IN**T**ER/r
III - CENSOr

On note que la mention de sa charge d'*interrex* figure juste avant sa censure, ce qui confirme son intervention lors de l'*interregnum* de 55 av. J.-C.

Référence(s) :

***RE* 266 (VIII, 1 p. 162-165)**

Q. Caecilius Metellus Pius Scipio Nasica *(35)*

Interrègne :

53 av. J.-C.

Pontifex

Carrière :

Membre de l'illustre *gens Cornelia*, Q. Scipion fut placé sur le legs testamentaire du grand pontife Q. Caecilius Metellus Pius, mort en 64 av. J.-C. On a longtemps tendu à croire qu'il passa ainsi à la plèbe en acceptant le testament *condicio nominis ferendi* de Metellus Pius. Dion Cassius[2852] précise que, par la naissance, Q. Scipio était fils de P. Cornelius Scipio Nasica. Il fut par la suite adopté par les *Caecilii Metelli* pour pouvoir

[2848] Cic., *Att.*, IV, 17, 7.
[2849] Pline, *N.H*, XXXV, 21.
[2850] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p.217.
[2851] *Inscr. Ital.*, 13, 3, 77-*C.I.L.*, 1², 1, p.201-*I.L.S.* 46.
[2852] Dio., XL, 51, 3.

hériter du grand pontife. J. Linderski[2853] a récemment montré que, contrairement à ce que l'on a longtemps cru, Q. Scipio n'était pas passé à la plèbe. L'exercice de l'*interregnum* en 53 av. J.-C. tend à prouver[2854] que Scipion ne renonça aucunement à sa qualité de patricien. Il conserva assurément son statut et son appartenance à la *gens Cornelia*. L'héritage et la modification onomastique n'impliquaient pas l'*adrogatio* complète ni donc la *mutatio familias* pas plus que l'*adrogatio sui uiris*. Outre l'exercice de l'*interregnum*, un autre argument vient appuyer l'hypothèse de J. Linderski[2855]. Cornelia, la fille de Q. Scipion, avait épousé en 55 av. J.-C. P. Licinius Crassus, le fils du *triumuir* qui trouva la mort à la désastreuse défaite de Carrhes. Cornelia épousa par la suite Pompée[2856]. La fille de Scipion ne changea point de prénom pour mieux illustrer le passage d'une *gens* à une autre. L'argument semble d'autant plus convainquant que la *gens Cornelia* semblait en voie d'extinction à la fin de la République. Les *Cornelii Scipiones* n'avaient échappé à cette disparition au IIe siècle av. J.-C. que par les adoptions des fils de la *gens Aemilia*[2857]. Cependant, le cas de Q. Scipio était différent, selon J. Linderski[2858], puisque l'héritage relevait du droit privé. En revanche, du point de vue du *ius sacrum*, Q. Scipio demeurait un membre de la très patricienne *gens Cornelia* tout en se chargeant des *sacra* des *Caecilii*.

Il fut probablement élu à la préture en 55 sous le consulat de Crassus et de Pompée[2859]. Nous pouvons penser, comme nous le laisse entendre Dion Cassius[2860], que Q. Scipion fit partie des candidats que les consuls firent élire à la préture tout autant qu'ils empêchèrent Caton d'y être élu. Q. Scipio n'a visiblement pas exercé le consulat avant d'être interroi en 53[2861]. Candidat au consulat pour 52, il fut impliqué dans les troubles qui empêchèrent les élections de 52 pendant l'interrègne. C. Memmius, préteur en 58[2862] le

---

[2853] J. Linderski, « *Q. Scipio Imperator* », p. 148-149
[2854] *C.I.L.*, I², 2663c = *I.L.L.R.P.* 1046.
[2855] J. Linderski, « *Q. Scipio Imperator* », p. 150-151.
[2856] App., *G.C.*, II, 24 ; Dio., XL, 51.
[2857] R. Syme, *Révolution*, p. 32-36.
[2858] J. Linderski, « *Q. Scipio Imperator* », p. 152-154.
[2859] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II. p. 215.
[2860] Dio., XXXIX, 32.
[2861] *C.I.L.*, I², 2, 2663c à lier avec Cic., *Fam.*, VII, 11. Cf. T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 229.
[2862] Cic., *Q.Fr.*, I, 2, 16. Il avait alors attaqué l'ancien tribun P. Vatinius, celui-là-même qui avait promulgué la loi confiant à César son proconsulat en Gaule pour cinq ans, en raison d'une violation de la loi Licinia-Iunia (Cic., *Vat.*, XXXIII).

poursuivit pour brigue alors qu'il était lui-même en accusation pour la même raison[2863]. Pompée le défendit ardemment, n'hésitant pas à revêtir des habits de plaignants poussant ainsi Memmius à retirer sa plainte[2864]. Q. Scipion entra en fonction à la fin de l'année 52[2865] et rétablit les pouvoirs des censeurs[2866] supprimés par la loi de Clodius en 58. Dès 49 av. J.-C., au déclenchement de la guerre civile, Q. Scipio se rangea dans le camp pompéien. Il partit pour la Grèce et commanda le centre des troupes à Pharsales. Puis, après la victoire de César, il se replia en Afrique avec Caton le Jeune. Après la bataille de Thapsus en 46 av. J.-C. [2867], l'irréductible Q. Scipio tenta vainement de gagner l'Espagne. Capturé par la flotte césarienne commandée par P. Sittius, le descendant des illustres *Cornelii Scipiones* se donna la mort[2868].

Référence(s) :

***RE* 99 (III, p. 1224-1228)**

M. Aemilius Lepidus *(36)*

Interrègne :

52 av. J.-C.

Pontifex

Carrière :

M. Aemilius Lepidus était le fils du séditieux consul de 78 av. J.-C. qui tenta, en ces années troubles, d'abroger la législation syllanienne et de mener une révolte contre le Sénat[2869]. Déclaré ennemi public par un *senatus consultum ultimum*, le père fut défait par Pompée et trouva la mort, peu après, en Sardaigne. Son fils, le futur triumvir, ne partait pas avec la meilleure position malgré le prestige de sa *gens* patricienne. Plusieurs membres de cette branche des *Aemilii* avaient exercé une prêtrise dans les grands collèges sacerdotaux

[2863] Plut., *Pomp*., LV ; *Cat. Min.*, LXVII-XLVIII ; Dio., XL, 51-53.
[2864] App., *G.C.*, II, 24.
[2865] App., *G.C.*, II, 25 ; Dio., XL, 51.
[2866] Dio., XL, 57.
[2867] Ps. Caes., *Bell. Afr*., LXXV-LXXXVI ; Cic., *Fam.*, IX, 18, 2 ; Oros., VI, 16, 3-4.
[2868] App., *G.C.*, II, 14.
[2869] Liv., *Per*., XC ; App., *G.C.*, I, 105-107 ; Oros., V, 22, 16.

comme M. Aemilius Lepidus qui fut *pontifex maximus* de 199 à 152 av. J.-C.[2870]. Fils d'un *hostis publicus*, le jeune Lépide ne pouvait guère disposer d'appuis importants malgré le prestige de sa *gens* patricienne. Il n'avait pas encore exercé la préture lorsqu'il fut interroi au début de l'année 52, il dut pourtant avoir été édile curule pour pouvoir siéger activement au Sénat et donc être désigné. Sa nomination laisse entendre qu'il n'était donc pas nécessaire d'avoir exercé le consulat[2871], contrairement à l'hypothèse d'A. Magdelain[2872], tout comme pour L. Cornelius Scipio **(21)** qui fut *interrex* en 355 av. J.-C. et Ser. Sulpicius Rufus **(37).** En revanche, il siégeait assez tôt au sein du collège pontifical[2873]. Il figure dans parmi les convives du repas célébrant l'inauguration de C. Cornelius Lentulus en tant que *flamen Martialis*. Les noms furent conservés dans les *Annales* de Q. Caecilius Metellus cités par Macrobe[2874]. Lépide est également mentionné dans la liste donnée par Cicéron[2875]. J. Rüpke[2876] suppose qu'il fut coopté peu après 63 av. J.-C. au début du grand pontificat de César dont il fut, dès lors, un allié des plus sûrs. On se souvient d'ailleurs que César hésita fortement à soutenir son père lorsque ce dernier tenta de soulever les restes du parti populaire après la mort de Sylla[2877]. Les liens clientélaires purent sans doute conduire César à s'attacher Lépide. On ignore si Lépide intervint lors des *interregna* de 53 et de 53 av. J.-C. mais son exercice en 52 av. J.-C. fut agité par l'affaire du meurtre de Clodius par Milon. Il était alors *interrex* lorsque, treize jours avant les kalendes de février 52, les partisans de Clodius donnèrent l'assaut contre ses maisons[2878]. D'après J. S. Ruebel[2879], l'*interrex* M. Lepidus mentionné par Asconius devrait plutôt être identifié au consul de 66 av. J.-C. et non pas au futur triumvir. Cependant, E. S. Gruen[2880] considère que l'*interrex* était bien le fils du consul de 78 qui figure en tant que *pontifex* dans la liste de Cicéron. Ce dernier était manifestement hostile à Pompée qui eut jadis raison de la révolte de son père et l'on serait enclin à penser que l'élection de Pompée nécessitait qu'un autre

---

[2870] J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, p. 515.
[2871] J. Jahn, *Interregnum*, p. 35-36.
[2872] A. Magdelain, « *Auspica* », p. 429-438.
[2873] T. R. S. Broughton, *Magistrates*, II, p. 205-206.
[2874] Macr., *Sat.*, III, 13, 11.
[2875] Cic., *Har. Resp.*, XII.
[2876] J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, p. 515.
[2877] Suet., *Diu. Iul.*, III.
[2878] Ascon., *In Mil.*, VIII. Cf. J. S. Ruebel, « Trial of Milo », p. 231-249.
[2879] J. S. Ruebel, « Trial of Milo », note 7, p. 234.
[2880] E. S. Gruen, *Last Generation*, p. 103-104.

interrex que Lépide fût nommé. Les circonstances troublées conduisirent d'ailleurs à de nouveaux reports qui, de toute façon, permirent à Pompée d'être élu.

Tout au long de son *cursus honorum*, Lépide demeura un fidèle partisan de César et, en tant que préteur, gouverna Rome après le départ de César en avril 49[2881] et fit nommer, *in absentia*, César dictateur[2882]. Il n'obtint le consulat qu'en 46[2883]. Après la mort du dictateur, Lépide fut nommé *pontifex maximus* par Antoine sans intervention des comices tributes[2884]. Il conserva ce sacerdoce, comme la règle l'exigeait, jusqu'à sa mort en 13 av. J.-C. Peu de temps après, le 6 mars de l'an 12 av. J.-C., Auguste fut élu à la place de ce vieil aristocrate dont nombre d'ancêtres avaient servi la *Res Publica* qui n'existait plus alors qu'en nom. Le peu d'ardeur qu'il mit à la tâche, à partir du triumvirat de 43 av. J.-C., et sa faible participation au démembrement de la République passe souvent pour un manque d'ambition de « troisième homme » ; néanmoins, on serait tenté d'y voir plutôt l'esprit diplomate d'un patricien de vieille souche qui répugnait sans doute à assister, impuissant, à l'agonie de la vieille République.

Référence(s) :

***RE* 73 (I, 1 p. 556-561**

A. Allely-Padet, *Lépide, le triumvir*.

Ser. Sulpicius Rufus *(37)*

Interrègne :

52 av. J.-C.

Carrière :

Illustrissime juriste et ami de Cicéron, Ser. Sulpicius Rufus fut questeur en 74[2885] puis préteur en 65[2886] en même temps que L. Licinius Murena[2887]. Dans son traité de

---

[2881] Plut., *Ant.*, VI, 4.
[2882] Caes., *B.C.*, II, 21, 5 ; App., *G.C.*, II, 48 ; Dio., XLI, 36.
[2883] Plut., *Caes.*, LI, 1 ; Dio., XLIII ; Oros., VI, 16, 3.
[2884] Dio., XLIV, 53, 6-7.
[2885] Cic., *Mur.*, XVIII.

rhétorique, *Brutus*, Cicéron[2888] vantait les talents oratoires[2889] de Ser. Sulpicius. Ils suivirent tous deux les enseignements du fameux Q. Mucius Scaeuola, consul de 95 av. J.-C. et *pontifex maximus*. Aux dires de Cicéron, Sulpicius, en digne disciple, édifia le droit en *ars* au même titre que l'*ars rhetorica*[2890]. Cependant, il ne put réussir à se faire élire au consulat lorsqu'il s'y présenta en 62 av. J.-C. Son échec fut doublé d'une vive déception lorsque Cicéron prit la défense de son concurrent L. Licinius Murena alors accusé de corruption[2891] par Caton. Ce dernier, soutenant Sulpicius, aurait demandé l'annulation des élections si Cicéron n'avait pas défendu Murena avec succès. La carrière politique du juriste ne fut pas des plus rapides puisqu'il n'exerça le consulat que plus de dix ans après cet échec. Il n'avait donc pas occupé la magistrature suprême lorsqu'il fut désigné *interrex* en 52 av. J.-C. alors que la Ville était livrée aux violences consécutives à la mort de Clodius. Il présida alors l'élection de Pompée[2892] comme consul unique. On ne sait pas bien, cependant, vers qui se portaient les sympathies politiques de Sulpicius. D'après E. Deniaux[2893], le juriste aurait été très tôt rallié au parti de Pompée. Toutefois, lorsqu'il fut consul en 51 av. J.-C. avec M. Claudius Marcellus[2894], l'attitude politique de Sulpicius montre une ligne politique moins claire que cela. Marcellus voulut faire retirer à César sa promagistrature en prétextant que la paix était établie dans la province gauloise[2895]. Son acharnement apparaît assez clairement dans les sources[2896] de même que la vive objection de Sulpicius[2897] soutenu par les tribuns. Une telle mesure lui paraissait illégale puisqu'il n'était pas d'usage qu'un magistrat fût démis de ses fonctions, précise Dion Cassius, avant l'expiration de son mandat[2898]. Cicéron[2899] confirme cette ligne politique qui, dans les circonstances, se rapprochait effectivement des intérêts de Pompée. On pourrait donc penser qu'en

---

[2886] Cic., *Mur.*, XXXV et XLII.
[2887] Cic., *Mur.*, XXXV-XLI.
[2888] Cic., *Brut.*, CL-CLV.
[2889] R. Syme, « A Great Orator Mislaid », p. 188-212.
[2890] M. Ledentu, *Studium Scribendi*, p. 321-322.
[2891] Cic., *Mur.* ; Sall., *Cat.*, L, 4 ; Plut., *Cic*., XIV, 6 ; Dio., XXXVII.
[2892] Ascon., XXXVI C ; Plut., *Pomp*., LIV, 5.
[2893] E. Deniaux, *Clientèles et pouvoirs*, p. 433.
[2894] Cic., *Att.*, V, 21, 9 ; *Fam.*, VIII, 8, 5 et 10, 3 ; Liv., *Per.*, CVIII ; Dio., XL.
[2895] Suet., *Diu. Iul.*, XXVIII-XXIX.
[2896] Suet., *Diu. Iul.*, XXIX ; Dio., XL, 59.
[2897] Cic., *Fam.*, VIII, 1, 2 ; IV, 1, 1 ; *Att.*, VIII, 3, 3 ; App., *G.C.*, II, 25-26 ; Plut., *Caes*., XXIX.
[2898] Dio., XL, 59, 1.
[2899] Cic., *Fam.*, VIII, 1, 2 et 2, 2 ; Cic., *Fam.*, IV, 1 ; *Att*., VIII, 3, 3.

52 av. J.-C., Sulpicius alors *interrex* put faire élire plus aisément Pompée qu'un autre *interrex* proche du camp césarien comme M. Aemilius Lepidus.

Au début de janvier 49 av. J.-C. débuta la guerre civile. Au mois de mars, César s'approchait de Rome. Le 1er ou le 2 avril 49, Cicéron[2900] écrit à Atticus que Servius avait envoyé son fils combattre Cn. Pompée à Brindes sans, hélas, que l'on ne sache ses motivations. Après maintes hésitations, Sulpicius se rendit manifestement à la séance du Sénat du 1er avril 49 av. J.-C.[2901] réunie à la demande de César par les tribuns de la plèbe Antoine et Longinus[2902] en dehors du *pomœrium*. Dion Cassius[2903] laisse entendre que la raison des hésitations de Sulpicius, confirmées par Cicéron[2904], étaient la présence d'un grand nombre de soldats de César qui suscitaient la méfiance des Sénateurs.

Après la défaite de Pompée à Pharsale en 48 av. J.-C., Sulpicius se rallia manifestement à César puisqu'il obtint un gouvernement proconsulaire en Achaïe[2905]. Quelques années plus tard, en 43 av. J.-C., alors que le futur triumvir Antoine assiégeait Brutus et Cassius dans Modène, Sulpicius fut envoyé par le Sénat pour négocier une paix. Frappé par la maladie, Sulpicius n'eut pas le loisir de remplir sa mission et s'éteignit en route.

Exemplaire figure de la *grauitas* romaine, réputé pour sa tempérance et son admirable science du droit, c'est l'éloge touchant de la *Neuvième Philippique* prononcée par Cicéron en 43 av. J.-C. qui illustre le mieux, croyons-nous, la ligne politique de Ser. Sulpicius Rufus : celle d'un modéré, fidèle au principe républicain. Ce furent là, sans doute, les raisons de sa nomination en tant qu'*interrex*, de la même façon qu'en son temps, L. Valerius Flaccus fut désigné pour servir la République. Ser. Sulpicius Rufus était en outre le seul *interrex* connu pour cette période qui n'ait pas fait partie du collège pontifical[2906], contrairement à ce qu'écrit R. E. Mitchell[2907], ce qui laisse entendre que ce

---

[2900] Cic., *Att.*, IX, 19, 2.
[2901] M. Bonnefond-Coudry, *Sénat*, p. 43.
[2902] Dio., XLI, 15, 1-2.
[2903] Dio., XLI, 15, 3.
[2904] Cic., *Att.*, X, 3a, 2.
[2905] Cic., *Fam.*, IV, 3 ; VI, 6, 10.
[2906] J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, p. 911.
[2907] R. E. Mitchell, « Definition of *patres* and *plebs* », p. 134-135. Cf. J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*, note 1, p. 911.

choix permettait aux *patres*, en 52 av. J.-C., d'extraire l'*interregnum* de l'influence césarienne.

Référence(s) :

***RE* 96 (IV A, 1 p. 860-862)**

Bibliographie

ÉDITIONS ET TRADUCTIONS DES SOURCES ANCIENNES

La plupart des éditions et des traductions des sources anciennes utilisées dans le présent travail ont été consultées dans la Collection des Universités de France ainsi que dans la Loeb Classical Library. Par souci de commodité, nous ne mentionnerons ici que les sources citées dans le corps de cette recherche.

- *L'Annalistique romaine, I-III*, Trad. M. Chassignet, Paris, 1996-2004.
- *Les Arpenteurs romains*, Trad. J.-Y. Guillaumin, Paris, 2005.
- Asconius, *Commentaries on Speeches of Cicero*, Trad. R. G. Lewis, Oxford, 2006.
- Aulu-Gelle, *Nuits attiques*. *Livres I-IV*, Trad. R. Marache, Paris, 2002.
- Censorinus, *De die natali liber*, Ed. F. Hultsche, Lipsiae, 1867.
- Cicéron, *Correspondance, I-XI*, Trad. L.-A. Constans, Paris, 1934-1996.
- Cicéron, *La République, Livres I-IV*, Trad. E. Bréguet, Paris, 1980.
- Cicéron, *Traité des Lois*, Trad. G. de Plinval, Paris, 1959.
- Cicéron, *De la divination*, Trad. J. Kany-Turpin, Paris, 2004.
- Cicéron, *La nature des dieux*, Trad. Cl. Auvray-Assayas, Paris, 2002.
- Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaine. Livres I & II*, Trad.V. Fromentin et J. Schnaëbele, Paris, 1990.
- Dionysius of Halicarnassus, *The Roman Antiquities, Books I-IV*, Trad. E. Cary, Oxford, 1937-1939.
- Dion Cassius, *Histoire romaine, Livres XL-XLI*, Trad. M. Rosellini, Paris, 1996.
- Dion Cassius, *Histoire romaine, Livres XLI-XLII*, Fr. Hinard et P. Cordier, Paris, 2002.
- Dio Cassius, *Roman History, Books XXXVI-XV*, Trad. E. Cary, Oxford, 1984.
- Festus Grammaticus, *Sexti Pompei Festi De verborum significatu quae supersunt*, Ed. W. M. Lindsay, Stutgardiae, 1997.
- Tite-Live, *Histoire romaine, Livres I-VII*, Trad. G. Baillet, Paris, 1965-1985.
- Tite-Live, *Histoire romaine, Livre VIII*, Trad. Ch. Guittard et R. Bloch, 1987.
- Tite-Live, *Histoire romaine, Livres I-V & VI-X*, Trad. A. Flobert, Paris, 1995-1996.
- Jean le Lydien, *Des magistratures de l'État romain*, Trad. M. Dubuisson et J. Schamp, Paris, 2006.

- Macrobe, *Les Saturnales*, Trad. Ch. Guittard, Paris, 2004.
- Martianus Capella, *Les noces de Philologie et de Mercure, Livre VII : l'Arithmétique*, Trad. J.-Y. Guillaumin, Paris, 2003.
- Ovide, *Les Fastes, Livres I-VI*, Trad. R. Schilling, Paris, 2003.
- Plutarque, *Œuvres morales, Tome IV*, Trad. J. Boulogne, Paris, 2002.
- Plutarque, *Vies Parallèles, Tome IX Alexandre – César*, Trad. R. Flacelière et E. Chambry, Paris, 2003.
- Polybe, *Histoires, Livre VI*, Trad. R. Weil, Paris, 1977.
- Suétone, *Vie des douze Césars. Tome I : César-Auguste*, Trad. H. Ailloud, Paris, 1980.
- Varron, *La langue latine, Livre VI*, Trad. P. Flobert, Paris, 2003.

ROME

• Aigner, H., « Les *praefecti Vrbi* de César » dans *Mélanges à W. Seston*, Paris, 1974, p. 1-14.

= H. Aigner, « Les *praefecti Vrbi* de César ».

• Albanese, B., « Brevi studi di diritto romano. II, 6, Le XII Tavole e il calendario », *Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Palermo*, n°XLIII, p. 136-152.

= B. Albanese, « Le XII Tavole e il calendario ».

• Albanese, B.,« Varr., De L. Lat. 6, 12 ed il *pater patratus* », *Mélanges de Droit Romain et d'Histoire Ancienne. Hommage à la mémoire de André Magdelain*, Paris, 1998, p. 1-7.

= B. Albanese, « *Pater patratus* ».

• Alföldi, A., « *Hasta Summa Imperii* : The Spear as Embodiment of Sovereignty in Rome », *American Journal of Archeology*, LXIII, 1, 1959, p. 1-27.

= A. Alföldi, « *Hasta Summa Imperii* ».

• Alföldi, A., *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor, 1963.

= A. Alföldi, *Early Rome*.

• Alföldi, A., *Der Vater des Vaterlandes im römischen Denken*, Darmstadt, 1971.

= A. Alföldi, *Der Vater des Vaterlandes.*

• Alföldi, A. « La struttura politica di Roma nei suoi primordi. », *Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'academie dei Lincei*, XXVII, 1972, p. 307-333.

= A. Alföldi, « Struttura politica ».

• Allely-Padet, A., *Lépide, le triumvir*, Paris, 2004.

= A. Allely-Padet, *Lépide, le triumvir.*

• Altheim, F., *Griechische Götter im alten Rom* (*RVV*, XXII, 1), Giessen, 1930.

= F. Altheim, *Griechische Götter.*

• Altheim, F., *La religion romaine antique*, Paris, 1955.

= F. Altheim, *Religion romaine.*

• Ammerman, A. J., « The *Comitium* in Rome from the Beginning », *American Journal of Archeology*, C, 1, 1996, p. 121-136.

= A. J. Ammerman, « *Comitium* in Rome ».

• Armand, M., « La réapparition de la sépulture sous tumulus dans l'empire romain », *L'Antiquité Classique*, LVI, 1988, p. 162-182.

= M. Armand, « La réapparition de la sépulture sous tumulus ».

• Asmis, E, « A New Kind of Model : Cicero's Roman Constitution in *De Republica* », *American Journal of Philology*, CXXVI, 2005, p. 377-416.

= E. Asmis, « Cicero's Roman Constitution ».

• Badel, Chr., *La noblesse de l'Empire romain : les masques et la vertu*, Paris, 2005.

= Chr. Badel, *Les masques et la vertu*.

• Badian, E., « Waiting for Sulla », *Journal of Roman Studies*, LII, 1 et 2, 1962, p. 47-61.

= E. Badian, « Waiting for sulla ».

• Badian, E., « Additional Notes on Roman Magistrates », *Athenaeum*, XLVIII, 1970, p. 8-14.

= E. Badian, « Additional Notes ».

• Badian, E., « *Tribuni Plebis* and *Res Publica* », dans J. Linderski, *Imperium Sine Fine : T. Robert S. Broughton and the Roman Republic*, Stuttgard, 1996, p. 187-213.

= E. Badian, « *Tribuni Plebis* and *Res Publica* ».

• Bakhouche, B., « Quelques réflexions sur le *De diuinatione* de Cicéron, ou du texte au contexte », *L'information littéraire*, 2002 / 4, 54ème année, p. 3-12.

= B. Bakhouche, « Réflexions sur le *De diuinatione* ».

• Basanoff, V., « *Pomerium Palatinum* », *Memorie di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, IX, 1939, p. 1-101.

= V. Basanoff, « *Pomerium* ».

• Basanoff, V., *Regifugium. La fuite du roi. Histoire et mythe*, Paris, 1943.

= V. Basanoff, *Regifugium*.

• Basanoff, V., « Note sur la triade " indo-européenne" à Rome », *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXXII, 1, 1946, p. 110-114.

= V. Basanoff, « Note sur la triade ».

• Battaglini, S., *L'iscrizione del « Niger lapis » in una nuova proposta di lettura. Roma : Arti grafiche S. Marcello*, Rome, 2006.

= S. Battaglini, *Iscrizione del* « Niger lapis ».

• Bayet, J., « Le rite du fécial et le cornouiller magique », *Mélanges de l'École Française de Rome*, LII, n°1, p. 29-76.

= J. Bayet, « Rite du fécial ».

• Bayet, J., *La religion romaine. Histoire politique et psychologique*, Paris, 1999 (1957).

= J. Bayet, *Religion.*

• Bayet, J., « Les plus anciennes conceptions du psychisme chez les Grecs et chez les latins », *Critique*, LXI, 1952, p. 506-521. [Consulté dans Bayet, J., *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris, 1971]

= J. Bayet, « Conceptions du psychisme ».

• Bayet, J., *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris, 1971.

= J. Bayet, *Croyances*.

• Beard, M., « The Sexual Status of Vestal Virgins », *The Journal of Roman Studies*, LXX, 1980, p. 12-27.

= M. Beard, « Vestals Virgins ».

• Bellen, H., « Sullas Brief an den interrex L. Valerius Flaccus (zur Genese der sullanischen Diktatur) », *Historia*, XXIV, 1975, p. 555-569.

= H. Bellen, « Interrex *Valerius* ».

• Bémont, C., « Les enterrés vivants du *Forum Boarium.* Essai d'interprétation », *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, LXXII, 1960, p. 133-146.

= C. Bémont, « Enterrés vivants du *Forum Boarium* ».

• Berger, A., *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia, 1953.

= A. Berger, *Dictionary of Roman Law.*

• Bernadete, S., « Cicero's *De legibus* : Plan and intentions », *The American Journal of Philology*, CVIII, 102, 1987, p. 295-309.

Abrégé en S. Bernadete, « Plan and intentions ».

• Bickermann, E., « Die römanische Kaiserapotheose », *Archiv für Religionswissenschaft*, XXVII, 1929, p. 1-24.

= E. Bickermann, « Die römanische Kaiserapotheose ».

• Bickermann, E., « *Consecratio* », *Le culte des souverains dans l'Empire romain, Entretiens sur l'Antiquité classique*, XIX, 1973, p. 19-25.

= E. Bickermann, « *Consecratio* ».

• Binder, G., *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus*, Meisenheim, 1964.

= G. Binder, *Kyros und Romulus*.

• Biondi, B., « *Lex* e *ius*. », *Revue internationale des Droits de l'Antiquité*, XII, 1965, p. 169-202.

= B. Biondi, « *Lex* e *ius* ».

• Biscardi, A., *Auctoritas patrum. Problemi di storia del diritto pubblico romano con una premessa e una nota di aggiornamento*, Napoli, 1987.

= A. Biscardi, *Auctoritas patrum.*

• Blaive, F., « *Rex sacrorum.* Recherches sur la fonction religieuse de la Royauté romaine », *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, XLII, 1995, p. 125-154.

= F. Blaive, « *Rex sacrorum* ».

• Blaive F., « De la *designatio* à l'*inauguratio* : observations sur le processus du choix du *rex Romanorum* », *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, XLV, 1998, p. 63-87.

= F. Blaive, « *Designatio* ».

• Bloch, R., « Sur les danses armées des Saliens », *Annales*, XIII, 4, 1958, p. 706-715.

= R. Bloch, « Danses armées ».

• Bloch, R., « Le départ des Étrusques de Rome selon l'annalistique et la dédicace du temple de Jupiter Capitolin », *Revue de l'Histoire des Religions*, CLIX, 2, p. 141-156.

= R. Bloch, « Départ des Étrusques de Rome selon l'annalistique ».

• Bloch, R., « Le départ des Étrusques de Rome et la dédicace du temple de Jupiter Capitolin », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, CV, 1, 1961, p. 62-71.

= R. Bloch, « Départ des Étrusques de Rome ».

• Bloch, R., *Tite-Live et les premiers siècles de Rome*, Paris, 1965.

= R. Bloch, *Premiers siècles.*

• Bloch, R., « Recherches sur la religion romaine du VIe siècle et du début du Ve siècle av. J.-C. », dans R. Bloch, *Recherches sur les religions de l'antiquité classique*, Paris, 1980.

= R. Bloch, « Recherches sur la religion romaine ».

• Blösel, W., « Die Geschichte des Besgriffes *mos maiorum* von den Anfängen bis zu Cicero », *dans* Linke B. et M. Stemmler, *Mos maiorum : Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*, Stuttgart, 2000.

= W. Blösel, « *Mos maiorum* »

• Boeft, J. (Den) et J. Bremmer, « Notiunculae Martyrologicae », *Vigiliae Christianae*, XXXV, 1, 1981, p. 43-56.

= J. Den Boeft et J. Bremmer, « Notiunculae Martyrologicae ».

• Bonfante, L., « Roman Triumphs and Etruscan Kings : The Changing Face of the Triumph », *The Journal of Roman Studies*, LX, 1970, p. 49-66.

= L. Bonfante, « Changing Face of the Triumph ».

• Bonnefond-Coudry, M. , *Le Sénat de la République romaine. De la guerre d'Hannibal à Auguste : pratiques délibératives et prise de décision*, Rome – Paris, 1989.

= M. Bonnefond-Coudry, *Sénat*.

• Bonnefond-Coudry, M., « Le *princeps senatus* : vie et mort d'une institution républicaine », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, CV, 1993, p. 103-134.

= M. Bonnefond-Coudry, « *Princeps senatus* ».

• Bonnefond-Coudry, M., « Camille : construction et fluctuations de la figure d'un grand homme » dans M. Coudry et Th. Späth, *L'invention des grands hommes de la Rome antique*, Paris, 2001, p. 47-81.

= M. Coudry, « Camille ».

• Bouché-Leclercq, A., *Les pontifes de l'ancienne Rome*, 1871.

= A. Bouché-Leclerq, *Pontifes*.

• Bouché-Leclercq, A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, I-IV, Paris, 1963 (1882).

= A. Bouché-Leclercq, *Divination*.

• Bouché-Leclercq, A., *Manuel des Institutions romaines*, Paris, 1886.

= A. Bouché-Leclercq, *Institutions*.

• Bowen, A., *The Story of Lucretia. Selections from Ovid and Livy*, Bristol, 1987.

= A. Bowen, *Story of Lucretia*.

• Bréguet, E., « Récits d'histoire romaine chez Cicéron et Tite-Live », *Museum Helveticum*, XXXV, 1978, p. 264-272.

= E. Bréguet, « Récits d'histoire romaine chez Cicéron et Tite-Live ».

• Brelich, A., *Tre Variazioni romane sul tema delle origini*, Rome, 1956.

= A. Brelich, *Tre Variazioni*.

• Brelich, A., « Quirinus ; una divinità romana alla luce della comparizione storica », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXXI, 1960, p. 63-119.

= A. Brelich, « Quirinus ; una divinità romana ».

• Brink, H. van den, « *Ius fasque* », *Labeo*, XVI, 1970, p. 140-176.

= H. van den Brink, « *Ius* ».

• Briquel, D., « La triple fondation de Rome », *Revue de l'Histoire des Religions*, CLXXXIX, 1976, p. 145-176.

= D. Briquel, « Triple fondation ».

• Briquel, D., « En deçà de l'épopée, un thème légendaire indo-européen : caractère trifonctionnel et liaison avec le feu dans la geste des rois iraniens et latins » dans R. Chevallier, *L'épopée gréco-latine et ses prolongements européens*, *Calliope II*, Paris, 1981, p. 7-31.

= D. Briquel, « Liaison avec le feu dans la geste des rois ».

• Briquel, D., « Formes de mise à mort dans la Rome primitive. Quelques remarques sur une approche comparative du problème », *dans* Y. Thomas, *Du châtiment dans la Cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Paris-Rome, 1984, p. 225-240.

= D. Briquel, « Formes de mise à mort ».

• Briquel, D., « La légende de la mort et de l'apothéose de Romulus » dans *Hommages à R. Chevallier*, Tours, 1986, p. 15-35.

= D. Briquel, « Apothéose de Romulus ».

• Briquel, D., « Claude, érudit et empereur », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1988, p. 217-232.

= D. Briquel, « Claude, érudit et empereur ».

• Briquel, D., « Tarquins de Rome et idéologie indo-européenne », *Revue de l'Histoire des Religions*, CCXV, 3, 1998, p. 369-395.

= D. Briquel, « Tarquins de Rome et idéologie indo-européenne ».

• Briquel, D., « Tarquins de Rome et idéologie indo-européenne. (II) Les vicissitudes d'une dynastie », *Revue de l'Histoire des Religions*, CCXV, 4, 1998, p. 419-450.

= D. Briquel, « Tarquins de Rome et idéologie indo-européenne. (II) ».

• Briquel, D., « Les figures féminines dans la tradition littéraire sur les rois étrusques de Rome », *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, CXLII, 2, 1998, p. 397-414.

= D. Briquel, « Figures féminines ».

• Briquel, D., « Rome comme ville étrusque », *Colloque Images de Rome*, Caen, 2005, p. 62-83.

= D. Briquel, « Rome comme ville étrusque ».

• Bujuklic, Z., « *Leges regiae* : *pro et contra* », *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, XLV, 1998, p. 89-142.

= Z. Bujuklic, « *Leges regiae* ».

• Burchett, B. R., *Janus in Roman Life and Cult*, Menasha, 1918.

= B. R. Burchett, *Janus*.

• Burkert W., « Caesar and Romulus-Quirinus », *Historia*, XI, 1962, p. 356-376.

= W. Burkert, « Caesar and Romulus-Quirinus ».

• Canfora, L., *Julius Caesar. The Life and Time of the People's Dictator*, Berkeley, 2007.

= L. Canfora, *Julius Caesar*.

• Capdeville, G., « Substitution de victimes dans les sacrifices d'animaux à Rome », *Mélanges de l'École Française de Rome*, LXXXIII, 2, 1971, p. 283-323.

= G. Capdeville, « Substitution de victimes ».

• Capdeville, G., « Les épithètes cultuelles de Janus », *Mélanges de l'École Française de Rome*, LXXXV, 2, 1973, p. 395-436.

= G. Capdeville, « Épithètes cultuelles ».

• Capdeville, G., « Servius Tullius et le mythe du premier roi », dans *Mythe et politique : actes du colloque de Liège, 14-16 septembre 1989*, Paris, 1990, p. 45-74.

= G. Capdeville, « Servius Tullius et le mythe du premier roi ».

• Carandini, A., *La nascita di Roma. Dei, Lari, eroi e uomini all'alba di una civilità*, Turin, 2003.

= A. Carandini, *Nascita di Roma.*

• Carandini, A., *Palatino, Velia e sacra via*, Rome, 2004.

= A. Carandini, *Palatino.*

• Carandini, A. et E. Greco, *Workshop di archeologia classica. Paesaggi, costruzioni, reperti. Annuario internazionale. 1*, Pise / Rome, 2004.

= A. Carandini et E. Greco, *Archeologia classica*.

• Catalano, P., « La divisione del potere in Roma. A proposito di Polibio e Catone », *Studi Grosso*, VI, 1974, p. 667-691.

= P. Catalano, « Divisione del potere ».

• Catalano, P., *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, Turin, 1960.

= P. Catalano, *Diritto augurale*.

• Cazanove, O. de, « La chronologie des Bacchiades et celle des rois étrusques de Rome », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, C, 2, 1988, p. 615-648.

= O. de Cazanove, « La chronologie des Bacchiades ».

• Cels-Saint-Hilaire, J., « L'enjeu des sécessions de la Plèbe », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, CII, 2, 1990, p. 723-765.

= J. Cels-Saint-Hilaire, « L'enjeu des sécessions de la Plèbe ».

• Cels-Saint-Hilaire, J., *La République des tribus. Du droit de vote et de ses enjeux aux débuts de la République romaine*, Toulouse, 1995.

= J. Cels-Saint-Hilaire, *République des tribus*.

• Champeaux, J., *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain*, Rome, 1982.

= J. Champeaux, *Fortuna*.

• Champeaux, J., « Mythologie indo-européenne, mythologie grecque dans la religion romaine archaïque », *Latomus*, LXI, 2002, p. 553-576.

= J. Champeaux, « Mythologie indo-européenne ».

• Chassignet, M., « La construction des aspirants à la tyrannie : Sp. Cassius, Sp. Maelius et Manlius Capitolinus » dans M. Coudry et Th. Späth, *L'invention des grands hommes de la Rome antique*, Paris, 2006, p. 83-96.

= M. Chassignet, « La construction des aspirants à la tyrannie ».

• Chassignet, M., *L'Annalistique romaine. Les annales des pontifes. L'annalistique ancienne*, Paris, 2003.

= M. Chassignet, *Annalistique*.

• Chinchilla Sanchez, K., « Jano : El dios de los inicios y el dios de las puertas », *Revista de filología y lingüística de la Universidad de Costa Rica*, XXVI, 1, p. 227-241.

= K. Chinchilla Sanchez, « Dios de los inicios ».

• Chouquer G. et Fr. Favory, *L'arpentage romain. Histoire des textes – Droit – Techniques*, Paris, 2001.

= G. Chouquer et Fr. Favory, *Arpentage romain*.

• Cirilli, R., *Les prêtres danseurs de Rome. Étude sur la corporation sacerdotale des Saliens*, Paris, 1913.

= R. Cirilli, *Prêtres danseurs de Rome*.

• Cizek, E., *Mentalités et institutions politiques romaines*, Paris, 1991.

= E. Cizek, *Mentalités et institutions*.

• Clay J. Str., « Providus auspex : Horace, Ode 3. 27. », *The Classical Journal*, LXXXVIII, 1992-1993, p.167-177.

= J. Clay, « Providus auspex ».

• Coli, U., « *Regnum* », *Studi et Documenta Historiae et Iuris*, XVII, 1951, p. 1-168.

= U. Coli, « *Regnum* ».

• Cook, A. B., « Zeus, Jupiter and the Oak (conclusion) », *The Classical Review*, VII, 18, p. 360-375.

= A. B. Cook, « Zeus, Jupiter and the Oak (Conclusion) ».

• Cook, A. B., « The European Skygod », *Folklore*, III, 15, 1904, p. 264-315.

= A. B. Cook, « The European Skygod ».

• Cook, A. B., « The European Skygod III : the Italians », *Folklore*, III, 16, 1905, p. 260-332.

= A. B. Cook, « European Skygod III ».

• Corey Brennan, T., *The Praetorship in the Roman Republic*, I-II, New York, 2000.

= T. Corey Brennan, *Praetorship*.

• Corsano, M., « *Sodalitas* et gentilité dans l'ensemble lupercal », *Revue de l'Histoire des Religions*, CXCI, 1, 1977, p. 137-158.

= M. Corsano, « *Sodalitas* ».

• Cumont, Fr., « Les Actes de St Dasius », *Analecta Ballandiana*, XVI, 1897, p. 5-16.

= Fr. Cumont, « Actes de St Dasius ».

• Crawford, M. H., *Coinage and Money under the Roman Republic*, Berkeley, 1985.

= M. H. Crawford, *Coinage and Money*.

• Crawford, M. H., *The Roman Statutes*. *I et II*, Londres, 1996.

= M. H. Crawford, *Roman Statutes*.

• Crifò, G., « La legge delle dodici Tavole, osservazioni e problemi », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, I, 2, 1972, p. 115-133.

= G. Crifò, « Legge delle dodici Tavole ».

• Daremberg, G. et E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, III, Paris, 1969. = G. Daremberg et E. Saglio, *Antiquités*.

• David, J.-M., « Du *Comitium* à la Roche Tarpéienne… Sur certains rituels d'exécution capitale sous la République, les règnes d'Auguste et de Tibère » *dans* Y. Thomas, *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Paris-Rome, 1984, p. 131-176.

= J.-M. David, « Du *Comitium* à la Roche Tarpéienne ».

• Degrassi A., *Inscriptiones Italiae Academiae Italicae consociatae ediderunt*, XIII, 2 vols., Rome, 1963.

= A. Degrassi, *Inscriptiones.*

• Degrassi, A., *Fasti Anni Numani et Iuliani*, Rome, 1963.

= A. Degrassi, *Fasti Anni*.

• Dementieva V.V., « Problema vremeni vozniknovenija rimskogo interregnuma » Le problème de la mise en place de l'interregnum à Rome), *Ius Antiquum*, 1997, p. 34-39. (*Non uid.*)

• Dementieva V.V., « Consul's elections conducted by an *interrex* », *VDI* (Vestnik drevnej istorii - Moscou), CCXXX, 1, 2000, p. 41-56. (*Non uid.*)

• Deniaux, E., *Clientèles et pouvoirs à l'époque de Cicéron*, Paris-Rome, 1993.

= E. Deniaux, *Clientèles et pouvoirs*.

• De Sanctis G., *Storia dei Romani*, Florence, 1953

Abrégé en G. De Sanctis, *Storia*

• Develin, R., *Mos maiorum mutatus. Tradition and the Basis of Change in the Roman constitution*, 287-201 B.C., Michigan, 1973.

= R. Develin, *Tradition.*

• Develin, R., « *Lex curiata* and the competence of magistrates », *Mnemosyne*, XXX, 1977, p. 49-65.

= R. Develin, « *Lex curiata* »

• Dovere, E., « *'Nec diuturno rege esset uno'*. Rilievi sull'interregno d'età arcaica », *Latomus*, LXVIII, 2009, p. 319-339.

= E. Dovere, « Interregno d'età arcaica ».

• Ducos M., « Denys d'Halicarnasse et le droit », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, CI, 1, 1989, p. 175-186.

= M. Ducos, « Denys d'Halicarnasse ».

• Dumézil, G., *Ouranos-Varuna. Essai de mythologie comparée indo-européenne*, Maisonneuve, 1932.

= G. Dumézil, *Ouranos-Varuna*.

• Dumézil, G., *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, 1940.

= G. Dumézil, *Mitra-Varuna*.

• Dumézil, G., « La triade “Jupiter, Mars, Janus” ? », *Revue de l’Histoire des Religions*, CXXXII, 1, 1946, p. 115-123.

= G. Dumézil, « La triade “Jupiter, Mars, Janus” ? ».

• Dumézil, G., *Tarpeia. Essai de philologie comparative indo-européenne*, Paris, 1947.

= G. Dumézil, *Tarpeia*.

• Dumézil, G., *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome, IV : Explication de textes indiens et latins*, Paris, 1948.

= G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus IV*.

• Dumézil, G., *L’héritage indo-européen à Rome*, Paris, 1949.

= G. Dumézil, *Héritage indo-européen*.

• Dumézil, G., « Jupiter, Mars, Quirinus et Janus », *Revue de l’Histoire des Religions*, CXXXIX, 2, 1951, p. 208-215.

= G. Dumézil, « Jupiter, Mars, Quirinus et Janus ».

• Dumézil, G., « Remarques : *Augur, augustus* », *Revue des Études Latines*, XXXV, 1957, p. 126-151.

= G. Dumézil, « *Augur, augustus* ».

• Dumézil, G., *La Religion romaine archaïque*, Paris, 1974.

= G. Dumézil, *Religion.*

• Dumézil, G., *Mythe et épopée*, I, II, III, Paris, 1995 (1968).

= G. Dumézil, *Mythe et épopée*.

• Ferenczy, E., « La carrière d’Appius Claudius Caecus jusqu’à la censure », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, XIII, 1965, p. 379-404.

= E. Ferenczy, « La carrière d’Appius Claudius Caecus ».

• Ferenczy, E. , « Ueber das *interregnum* », dans Lübtow U., *De Iustitia et iure, Fest. F. U. von Lübtow*, Berlin, 1980, p. 45-52.

= E. Ferenczy, « *Interregnum* »

• Ferenczy, E., « Lo stato romano fra la monarchia e la repubblica », *Studia A. Biscardi*, III, Milan, 1982, p. 101-110.

• Ferrary, J.-L., « Le discours de Laelius dans le troisième livre du *De Republica* de Cicéron », *Mélanges de l’École Française de Rome. Antiquité*, 1974, LXXXVI, 2, p. 745-771.

= J.-L. Ferrary, « discours de Laelius »

• Ferrary, J.-L., « Recherches sur la législation de Saturninus et Glaucia », *Mélanges de l’École Française de Rome. Antiquité*, LXXXIX, 2, 1977, p. 619-660.

= J.-L. Ferrary, « Législation de Saturninus et Glaucia », (I).

• Ferrary, J.-L., « Recherches sur la législation de Saturninus et Glaucia », *Mélanges de l’École Française de Rome. Antiquité*, XCI, 1, 1979, p. 85-134.

= J.-L. Ferrary, « Législation de Saturninus et Glaucia », (II).

• Ferrary, J.-L. : « L'archéologie du *De re publica* (2, 2, 4-37, 63). Cicéron entre Polybe et Platon », *Journal of Roman Studies*, LXXIV, 1984, p. 87-98

= J.-L. Ferrary, « Archéologie du *De re publica* ».

• Ferrary, J.-L., « Cicéron et la dictature », *Dictatures. Actes de la table ronde réunie à Paris les 27 et 28 février 1984* / éd. par François Hinard. Paris, 1988, p. 97 – 105.

= J.-L. Ferrary, « Cicéron et la dictature ».

• Ferrary, J.-L., « *Optimates et populares* : le problème du rôle de l'idéologie dans la politique », dans H. Bruhns, J.-M. David et W. Nippel, *Die späte römische Republik = La fin de la République romaine : un débat franco-allemand d'histoire et d'historiographie*, Paris-Rome, 1997, p. 221-231.

= J.-L. Ferrary, « *Optimates et populares* ».

• Francisci, P. de, *Primordia Ciuitatis*, Rome, 1959.

= P. Francisci, *Primordia Ciuitatis.*

• Fraschetti, A., *Romolo, il fondatore*, Rome-Bari, 2002.

= A. Fraschetti, *Romolo, il fondatore*.

• Frazel, Th., « Ovid "*Fasti*" 1.325-6 and "Lamb Festival" », *Classical Philology*, CXCVII, 1, 2002, p. 88-92.

= Th. Frazel, « Ovid "*Fasti*" ».

• Friezer, E., « *Interregnum* and *Patrum Auctoritas* », *Mnemosyne*, XII, 1959, p. 301-329.

= E. Friezer, « *Interregnum* ».

• Fuzzi, L., « *Lex Clodia de Iure et tempore legum rogandorum* », *Studi Classici e Orientale*, XLV, 1995, p. 297-328.

= L. Fuzzi, « *Lex Clodia* »

• Gabelmann, H., « Die ritterliche *trabea* », *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, XCII, 1977, p. 322-374.

= H. Gabelmann, « Ritterliche *trabea* ».

• Gagé, J., « Les sacerdoces d'Auguste et ses réformes religieuses », *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, XLVIII, 1930, p. 75-108.

= J. Gagé, « Les sacerdoces d'Auguste ».

• Gagé, J., *La chute des Tarquins et les débuts de la République romaine*, Paris, 1976.

= J. Gagé, *La chute des Tarquins*.

• Gagé, J., *Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive*, Bruxelles, 1977.

= J. Gagé, *Structures sociales et religieuses*.

• Gagé, J., « Sur les origines du culte de Janus I », *Revue de l'Histoire des Religions*, CXCV-1, 1979, p. 3-33.

= J. Gagé, « Janus I ».

• Gagé, J., « Sur les origines du culte de Janus II », *Revue de l'Histoire des Religions*, CXCV, 1979, p. 129-151.

= J. Gagé, « Janus II ».

• Gaudemet, J., « La loi et la coutume, manifestation d'autorité et source d'enseignement à Rome », *Travaux et Recherches de l'Institut de Droit Comparé de l'Université de Paris*, XXIII, 1962, p. 35-67.

= J. Gaudemet, « La loi et la coutume ».

• Gaudemet J., *Institutions de l'Antiquité*, Paris 1982.

= J. Gaudemet, *Institutions*.

• Gerschel, L., « Saliens de Mars et Saliens de Quirinus », *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXXVIII, 1950, p. 145-152.

= L. Gerschel, « Saliens de Mars et Saliens de Quirinus ».

• Gertrude Scott, I., « Evidence from Early Roman Religion Concerning the Growth of the City », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, LX, 1929, p. 221-228.

= I. Gertrude Scott, « Early Roman Religion ».

• Giovannini, A., « *Auctoritas patrum* », *Museum Helveticum*, XLII, 1985, p. 28-36.

= A. Giovannini, « *Auctoritas patrum* ».

• Giovannini, A., « Les livres auguraux » dans *La mémoire perdue : recherches sur l'administration romaine*, Paris-Rome, 1998, p. 103-122.

= A. Giovannini, « Les livres auguraux ».

• Giovannini, A., « Le droit fécial et la déclaration de guerre de Rome à Carthage en 218 av. J.-C. », *Athenaeum*, LXXXVIII, 1, 2000, p. 69-116.

= A. Giovannini, « Droit fécial ».

• Girard, P.-F. et F. Senn, *Les lois des Romains*, Naples, 1977.

= P.-F. Girard, *Lois des Romains*.

• Goudineau, C., *César et la Gaule*, Paris, 1990.

= C. Goudineau, *César et la Gaule*.

• Grandazzi, A., « Contribution à la topographie du Palatin », *Revue des Études Latines*, LXX, 1992, p. 28-34.

= A. Grandazzi, « Topographie du Palatin ».

• Grandazzi, A., « La *Roma Quadrata* : Mythe ou réalité ? », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, CV, 105-2, 1993, p. 493-545.

= A. Grandazzi, « *Roma Quadrata* ».

• Grimal, P., « Le Janus de l'Argilète », *Mélanges de l'École Française de Rome*, LXIV, 1, 1956, p. 39-58.

= P. Grimal, « Janus de l'Argilète ».

• Grimal, P., *Le dieu Janus et les origines de Rome*, Paris, 1999.

= P. Grimal, *Janus*.

• Gruen E., *The Last Generation of the Roman Republic*, Berkeley, 1974.

= E. Gruen, *Last Generation*.

• Guarino, A., « *Ius Quiritium* », *IVRA*, I, 1950, p. 265-271.

= A. Guarino, « *Ius Quiritium* ».

• Guillaume-Coirier, G., « Arbres et herbes. Croyances et usages aux origines de Rome », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, CIV, nº104-1, 1992, p. 339-371.

= G. Guillaume-Coirier, « Arbres et herbes ».

• Guittard, Ch., « La notion d'archaïsme à Rome : l'exemple des formules de prières latines », *Ktèma*, XXXI, 2006, p. 155-167.

= Ch. Guittard, « Notion d'archaïsme ».

• Guittard, Ch., *Carmen et prophéties à Rome*, Turnhout, 2007.

= Ch. Guittard, *Carmen*.

• Gusso , M., « Appunti sulla notazione dei Fasti capitolini interregni caus(as) per la (pro-) dittatura di Q. Fabio Massimo nel 217 a. C. », *Historia*, XXXIX, 1990, p. 291-333.

= M. Gusso, « Fabio Massimo ».

• Gusso, M., « Politica, istituzioni e *interregnum* nel 77 A.C. », *Rivista di cultura classica e medioevale - Rome*, XLIII, 2001, p. 47-74.

= M. Gusso, « *interregnum* ».

• Haeperen, Fr. van, *Le collège pontifical (3ème s. a. C.-4ème s. a. C.). Contribution à l'étude de la religion publique romaine*, Bruxelles-Rome, 2002.

= Fr. van Haeperen, *Collège pontifical*.

• Haeperen, Fr. Van, « Sacrifices humains et mises à mort rituelles à Rome : quelques observations », *Folia Electronica Classica* (Louvain-la-Neuve) - Numéro 8 - juillet-décembre 2004 [En ligne : http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/08/sacrifices.htm.]

= Fr. Van Haeperen, « Sacrifices humains ».

• Haeperen, Fr. Van, « Mises à mort rituelles et violences politiques à Rome sous la République et sous l'Empire », *Res Antiquae*, II, 2005, p. 327-346.

= Fr. Van Haeperen, « Mises à Mort rituelles ».

• Havet, L., « Quelques mots des chants des Saliens », *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, IV, 1880, p. 15-16.

= L. Havet, « Quelques mots des chants des Saliens ».

• Helbig, W., « Sur les attributs des Saliens », *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, XXXVII, 2, p. 205-276.

= W. Helbig, « Attributs des Saliens ».

• Helgeland, J.,« Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine », *Aufstieg und Nierdergang der Römischen Welt* , I, 33 1979, p. 724-834.

= J. Helgeland, « Christians and the Roman Army ».

• Heurgon, J., *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques*, Paris, 1969.

= J. Heurgon, *Rome*.

• Hinard, Fr., *Les Proscriptions dans la Rome Républicaine*, Paris-Rome, 1985.

= Fr. Hinard, *Proscriptions*.

• Hinard, Fr., « De la dictature à la tyrannie. Réflexions sur la dictature de Sylla » dans Hinard, Fr., *Dictatures, Actes de la table ronde, Paris, 27-28 février*, Paris, 1988, p. 87-96.

= Fr. Hinard, « Réflexions sur la dictature de Sylla ».

• Hinard, Fr., « La loi de Pouzzoles et les pompes funèbres » dans Hinard, Fr., *La mort au quotidien dans le monde romain*, Actes du colloque de la Sorbonne 7-9 octobre 1993, Paris, 1995, p. 205-212.

• Hinard, Fr., « Dion Cassius et l'abdication de Sylla. », *Revue des Études Anciennes*, CI, 1999, p. 427-432.

= Fr. Hinard, « Abdication de Sylla ».

• Hinard, Fr., *SVLLANA VARIA. Aux sources de la première guerre civile romaine*, Paris, 2008.

= Fr. Hinard, *SVLLANA VARIA.*

• Holland, L. A., *Janus and the Bridge*, Rome, 1960.

= L. A. Holland, *Janus*.

• Holleman, A. W. J., « Lucretia und die Inschriften von Pyrgi », *Latomus*, XL, 1981, p. 37-47.

= A. W. J. Holleman, « Lucretia ».

• Holleman, A. W. J. « Horace, *Odes* III 10, et la louve du Capitole », *L'Antiquité Classique*, LV, 1986, p. 324-327.

= A. W. J. Holleman, « La louve du Capitole ».

• Horvat, M., « Les deux phases du procès romain », *Mélanges H. Lévy-Bruhl*, Paris, 1959, p. 163-170.

= M. Horvat, « Les deux phases du procès romain ».

• Hurlet, F., *La Dictature de Sylla : monarchie ou magistrature républicaine ? : essai d'histoire constitutionnelle*, Bruxelles-Rome, 1993.

= F. Hurlet, *Dictature de Sylla.*

• Humbert, M., « Le procès romain : approche sociologique » dans *Archives de philosophie du droit*, XXXIX, *Le procès*, Paris, 1995, p. 73-86.

= M. Humbert, « Le procès romain : approche sociologique ».

• Humm, M., « Les origines du pythagorisme romain : problèmes historiques et philosophiques – 1 », *Les Études Classiques*, LXIV, 1996, p. 339-353.

= M. Humm, « Origines du pythagorisme romain I ».

• Humm, M., « Les origines du pythagorisme romain : problèmes historiques et philosophiques – 2 », *Les Études Classiques*, LXV, 1997, p. 25-42.

= M. Humm, « Origines du pythagorisme romain II ».

• Humm, M., « La figure d'Appius Claudius Caecus chez Tite-Live » dans D. Briquel et J.-P. Thuillier, *Le Censeur et les Samnites : sur Tite-Live, Livre IX*, Paris, 2001, p. 65-96.

= M. Humm, « La figure d'Appius Claudius Caecus chez Tite-Live ».

• Humm M., « Servius Tullius et la censure : élaboration d'un modèle institutionnel », *L'Invention des grands hommes de la Rome antique*, Paris, 2001, p. 221-247.

= M. Humm, « Servius Tullius ».

• Humm M., « Numa et Pythagore : vie et mort d'un mythe ». *Images d'origines, origines d'une image : hommages à Jacques Poucet*, Louvain, 2004, p. 125-137.

= M. Humm, « Numa et Pythagore ».

• Humm, M., *Appius Claudius Caecus : la République accomplie*, Paris-Rome, 2005.

= M. Humm, *Appius Claudius Caecus*.

• Jacob, R. « La question romaine du « Sacer » : ambivalence du sacré ou construction symbolique de la sortie du droit », *Revue Historique*, 639, 2006/3, p. 523-588.

= R. Jacob, « Ambivalence du sacré ».

• Jal, P., *La guerre civile à Rome. Étude littéraire et morale de Cicéron à Tacite*, Paris, 1963.

= P. Jal, *La guerre civile à Rome*.

• Jakobi, R., « Servius bei Donat, Servius und Isidor », *Hermes*, CXVIII, 1990, p. 252-253.

= R. Jakobi « Servius und Isidor ».

• Jahn, J. , *Interregnum und Wahldiktatur*, Francfort, 1970.

= J. Jahn, *Interregnum.*

• Koptev, A., « Lucretia's Story in Literature and the Rites of *Regifugium* and *Equirrii* », *Studies in Latin Literature and in Roman History*, XI, 2003, p. 5-33.

= A. Koptev, « Lucretia's Story ».

• Labruna, L.**, «** *Adversus plebem dictator* » dans Fr. Hinard, *De la dictature à la tyrannie. Réflexions sur la dictature de Sylla*, Paris, 1984, p. 49-72.

= L. Labruna, « *Adversus plebem dictator* ».

• Latte, K, « Augur und Templum in der varronischen Auguralformel », *Philologus*, XCVII, Munich, 1946, p. 143-159.

= K. Latte, « Augur und *Templum* ».

• Latte, K., *Römische Religionsgeschichte*, 1960.

= K. Latte, *Religion*.

• Le Bonniec, H., *Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la République*, Paris, 1958.

= H. Le Bonniec, *Culte de Cérès*.

• Ledentu, M., *Studium Scribendi : recherches sur les statuts de l'écrivain et de l'écriture à Rome à la fin de la République*, Leuven, 2004.

= M. Ledentu, *Studium Scribendi*.

• Levick, B., « Antiquarian or Revolutionary ? Claudius Caesar's Conception of His Principate », *The American Journal of Philology*, XCIX, 1, 1978, p. 79-105.

= « Antiquarian or Revolutionary ».

• Levy, C., *Cicero Academicus : recherches sur les « Académiques » et sur la philosophie cicéronienne*, Paris-Rome, 1992.

= C. Levy, *Cicero Academicus*.

• Lewis, A. D. E., « *Advocatio* : a Postponement *in iure* », *Fundamina : A Journal of Legal History*, LII, 2005, p. 215-228.

• Licandro O., « *Unus consul creatus collegiam dixit*. A proposito di Liv. 7, 24, 11 e 37, 47, 7 », *Bollettino dell'Istituto di Diritto romano*, XXXVII-XXXVIII, 1995-1996, p. 731-749.

= O. Licandro, « *Consul creatus* ».

• Linderski, J., « The Aedileship of Favonius, Curio the Younger and Cicero's Election to the Augurate », *Harvard Studies in Classical Philology*, LXXVI, 1972, p. 181-200.

= J. Linderski, « Cicero's Election to the Augurate ».

• Linderski, J., « Cicero and Roman Divination », *La Parola del Passato*, XXXVIII, 1982, p. 12-38.

= J. Linderski, « Roman Divination ».

• Linderski J., « The *Libri Reconditi* », *Harvard Studies in Classical Philology*, LXXXIX, 1985, p. 203-234.

= J. Linderski, « *Libri Reconditi* ».

• Linderski, J., « Watching the Birds : Cicero the Augur and the Augural *Templa* », *Classical Philology*, LXXXI, 4, 1986, p. 330-340.

= J. Linderski, « Watching the Birds ».

• Linderski, J., « The Augural Law », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 16, 3, 1986, p. 2146-2312.

= J. Linderski, « The Augural Law ».

• Linderski, J., « The Auspices and the Struggle of the Orders », dans J. Linderski, *Roman Questions. Selected Papers*, Stuttgart, 1995, p. 560-574.

= J. Linderski, « Auspices and the Struggle of the orders ».

• Linderski, J., « *Q. Scipio Imperator* » dans J. Linderski, *Imperium Sine Fine : T. Robert S. Broughton and the Roman Republic*, Stuttgart, 1996, p. 145-185.

= J. Linderski, « *Q. Scipio Imperator* ».

• Lintott, A., « Cicero and Milo », *The Journal of Roman Studies*, LXIV, 1974, p. 62-78.

= A. Lintott, « Cicero and Milo ».

• Liou-Gille, B., *Cultes « héroïques » romains. Les fondateurs*, Paris, 1980.

= B. Liou-Gille, *Cultes héroïques romain*.

• Liou-Gille, B., « Les *Leges sacratae* : esquisse historique », *Euphrosyne*, XXV, 1997, p. 61-84.

= B. Liou-Gille, « *Leges sacratae* ».

• Liou-Gille, B., *Une lecture « religieuse » de Tite-Live I. Cultes, rites et croyances dans la Rome archaïque*, Paris, 1998.

= B. Liou-Gille, *Lecture religieuse*.

• Liou-Gille, B., *Une lecture religieuse de Tite-Live I. Cultes, rites, croyances de la Rome archaïque*, Paris, 1998.

= B. Liou-Gille, *Lecture religieuse*.

• Liou-Gille, B., « César, "Flamen dialis destinatus" », *Revue des Études Anciennes*, CI, 1999, p. 433-459.

= B. Liou-Gille, « César, *flamen Dialis destinatus* ».

• Liou-Gille, B., « Les *Agonia*, le *rex sacrorum* et l'organisation du calendrier », *Euphrosyne*, XXVIII, 2000, p. 41-60.

= B. Liou-Gille, « *Agonia* ».

• Lobrano, G., « *Plebei magistratus, patricii magistratus, magistratus populi romani* », *Studi et Documenta Historiae et Iuris*, XLI, 1975, p. 245-277.

= G. Lobrano, « *Magistratus* ».

• Loicq, J., « Les origines de Rome. Découvertes et perspectives nouvelles », *Cahiers de Clio*, nºLVII, 1979, p. 35-48.

= J. Loicq, « Origines ».

• Loicq, J., « Le *REX SACRORVM* : prêtre de la République ou roi déchu ? » dans P.-A. Deproost et A. Meurant, *Images d'une origine. Origines d'une image. Hommages à Jacques Poucet*, Louvain-La-Neuve, 2004, p. 223-241.

= J. Loicq, « *Rex sacrorum* ».

• Magdelain, A., « *Auspicia ad patres redeunt* », dans *Hommages à Jean Bayet*, Bruxelles, 1964, p. 427-473.

= A. Magdelain, « *Auspicia* ».

• Magdelain, A., « Note sur la loi curiate et sur les auspices des magistrats », *Revue d'Histoire du Droit*, XLII, 1964, p. 198-203.

= A. Magdelain, « Loi curiate ».

• Magdelain, A., *Recherches sur l'* « Imperium », *la loi curiate et les auspices d'investiture*, Paris, 1968.

= A. Magdelain, *L'*Imperium, *la loi curiate et les auspices d'investitures*.

• Magdelain, A., « *Praetor maximus et comtiatus maximus* », *IVRA*, XX, 1969, p. 257-286.

= A. Magdelain, « *Praetor maximus* ».

• Magdelain, A., « L'*Auguraculum* de l'*Arx* à Rome et dans d'autres villes », *Revue des Études Latines*, vol°XLVII, 1969, p.253-269.

= A. Magdelain, « *Auguraculum* de l'*Arx* ».

• Magdelain, A., « Le *pomerium* archaïque et le *mundus* », *Revue des Études Latines*, LIV, 1976, p. 71-109.

= A. Magdelain, « *Pomerium* ».

• Magdelain, A., « L'inauguration de l'*Vrbs* et l'*Imperium* », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, LXXXIX, 1977, p. 11-29.

= A. Magdelain, « *Vrbs* et *Imperium* ».

• Magdelain, A., *La loi à Rome. Histoire d'un concept*, Paris, 1978.

= A. Magdelain, *La loi à Rome*.

• Magdelain, A., « Le suffrage universel à Rome au Ve siècle avant Jésus-Christ », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, CXXIII, 4, 1979, p. 689-713 [dans *Ius, Imperium, Auctoritas. Études de droit romain*, p. 453-469].

= A. Magdelain, « Suffrage universel à Rome ».

• Magdelain, A., « *Quando rex comitiauit fas* », *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, LVIII, 1980, p. 5-11.

= A. Magdelain, « *Q.R.C.F.* ».

• Magdelain, A., « Aspects arbitraux de la justice civile à l'époque archaïque à Rome », *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, XXVII, 1980, p. 205-280.

= A. Magdelain, « Aspects arbitraux de la justice civile ».

• Magdelain, A., « Esquisse de la justice civile au cours du premier âge républicain », *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, XXXVII, 1990, p. 197-246.

= A. Magdelain, « Esquisse de la justice civile ».

• Magdelain, A., « De l'*Auctoritas patrum* à l'*auctoritas senatus* », *IVRA*, XXXIII, 1982, p. 25-45. = A. Magdelain, « *Auctoritas patrum* ».

• Magdelain, A, « Quirinus et le droit », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, XCVI, 1984, p. 89-31.

= A. Magdelain, « Quirinus et le droit ».

• Magdelain, A., « Le *Ius* archaïque », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, XCVIII, 1986, p. 265-358.

= A. Magdelain, « *Ius* ».

• Magdelain, A., « Les XII tables et le concept de *ius* », *Abhandlungen der Akadademie der Wissenschaften in Göttingen*, CLVII, 1987, p. 14-33.

= A. Magdelain, « XII tables »

• Magdelain, A., « *Prouocatio ad populum* » dans *Estudios en homenajé al Profeso Iuan Iglesia*, Madrid, 1988, p. 407-425 [dans *Ius, Imperium, Auctoritas. Études de droit romain*, p. 567-588]

= A. Magdelain, « *Prouocatio* ».

• Magdelain, A., *Ius, Imperium, Auctoritas. Études de droit romain*, Paris-Rome, 1990.(Recueil)

= A. Magdelain, « *Études* »

• Magdelain, A., *De la royauté et du droit de Romulus à Sabinus*, Paris, 1995.

= A. Magdelain, *Royauté et droit*.

• Lovisi, Cl., *Contribution à l'étude sur la peine de mort sous la République romaine (509-149 av. J.-C.)*, Paris, 1999.

= Cl. Lovisi, *Peine de mort*.

• Lübtow, U. von, « Die *Lex curiata de imperio* », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, LXIX, 1952, p. 154-171.

= U. Lübtow, « *Lex curiata* ».

• Martin P. M., *L'idée de la royauté à Rome*, I-II, Clermont-Ferrand, 1982

= P. M. Martin, *Royauté*.

• Martin, P. M., « Tanaquil, la faiseuse de rois », *Latomus*, XLIV, 1985, p. 5-15.

= P. M. Martin, « Tanaquil, la faiseuse de rois ».

• Marrou, H., I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948.

= H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation.*

• Meier, Chr., « Das Kompromiss-Angelot an Caesar i.j. 59 v. Chr. Ein Beispiel senatorischer Verfassungspolitik », *Museum Helveticum*, XXXII, 1975, p. 197-208.

= Chr. Meier, « Das Kompromiss-Angelot ».

• Ménager, M. L. R., « Natures et mobiles de l'opposition entre la plèbe et le patriciat », *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, XIX, 1972, p. 367-397.

= M. L. R. Ménager, « Plèbe et patriciat »

• Mignot, D.-A., « Les obligations du juge et de l'arbitre dans le cadre de la procédure formulaire d'après les témoignages de Pline le Jeune et d'Aulu-Gelle », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, XXXIV-2, 2008, p. 81-94.

= D.-A., Mignot, « Cadre de la procédure formulaire ».

• Mitchell, R. E., « The Definition of *patres* and *plebs* : An End to the Struggle of the Orders », dans K. A. Raaflaub, *Social Struggles in Archaic Rome*, Berkeley, 1986.

= R. E. Mitchell, « Definition of *patres* and *plebs* ».

• Moatti, Cl., « Tradition et raison chez Cicéron : l'émergence de la rationalité politique à la fin de la République romaine », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, C, 1, 1988, p. 385-430.

= Cl. Moatti, « Tradition et raison ».

• Mommsen, Th., *Droit Public Romain*, I-VII, Paris, 1984 (réimpression de la traduction de P. F. Girard de 1892).

= Th. Mommsen, *Droit public.*

• Momigliano, A., « An Interim Report on the Origins of Rome », *Journal of Roman Studies*, LIII, 1963, p. 95-121.

= A. Momigliano, « Interim report ».

• Momigliano, A., « *Praetor Maximus* e questioni affini », *Studi in onore di G. Grosso*, Turin, 1968, p. 161-175.

= A. Momigliano, « *Praetor Maximus* ».

• Momigliano, A., « Le origini della repubblica romana », *Rivista Storica Italiana*, n˚LXXXI, 1969, p. 5-43.

= A. Momigliano, « Origini della repubblica »

• Momigliano, A., « Il *rex sacrorum* e l'origine della Repubblica », *Studi Volterra*, I, 1971, p. 357-364.

= A. Momigliano, « Il *rex sacrorum* ».

• Mora, F., « La scelta del *princeps senatus* », *Historia*, LII (4), 2003, p. 501-504.

= F. Mora, « *Princeps senatus* ».

• Moreau, Ph., *Clodiana religio. Un procès politique en 61 av. J.-C.*, Paris, 1982.

= Ph. Moreau, *Clodiana religio*.

• Moreau, Ph., *« Incestus » et « prohibitae nuptae » : conception romaine de l'inceste et histoire des prohibitions matrimoniales pour cause de parenté dans la Rome antique*, Paris, 2002.

= Ph. Moreau, *« Incestus » et « prohibitae nuptae »*.

• Newlands, C. E., *Playing with Time. Ovid and the Fasti*, Londres, 1995.

= C. E. Newlands, *Ovid and the Fasti*.

• Nicholls, J. J., « The Content of the *Lex Curiata* », *The American Journal of Philology*, LXXXVIII, 3, 1967, p. 257-278.

= J. J. Nicholls, « *Lex Curiata* ».

• Nicolet, Cl., *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, 1976.

= Cl. Nicolet, *Citoyen.*

• Nilsson, M. P., « The Bacchic Mysteries of the Roman Age », *Harvard Theological Review*, XLVI, 1953, p. 175-202.

= M. P. Nilsson, « Bacchic Mysteries ».

• Noailles, P., *Fas et Ius. Études de droit romain*, Paris, 1948.

= P. Noailles, *Fas et Ius.*

• Noailles, P., *Du droit sacré au droit civil*, Paris, 1949.

= P. Noailles, *Du droit sacré au droit civil.*

• Oakley, S. P., *A Commentary on Livy I-VI*, I, Oxford, 2005.

= S. P. Oakley, *Commentary on Livy*.

• Ogilvie, R. M., *A Commentary on Livy I-V*, Londres, 1970.

= R. M. Ogilvie, *Commentary on Livy*.

• Owen, S. G., « On the Tunica Retiarii. (Juvenal II. 143 ff. ; VIII. 199 ff. ; VI. Bodleian Fragment 9 ff.) », *The Classical Review*, XIX, 7, 1905, p. 354-357.

= S. G. Owens, « *Tunica Retiarii* ».

• Pailler, J.-M., « Des femmes dans leurs rôles : pour une relecture des guerres civiles à Rome (Ier siècle av. J.-C.) », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, V, 1997, [En ligne : http://clio.revues.org/index408.html.]

= J.-M. Pailler, « Des femmes dans leurs rôles ».

• Pais E., *Storia di Roma dall'età regia sino alle vittorie su Taranto e su Pirro*, Turin, 1934.

= E. Pais, *Storia*.

• Pallottino, M., « Fatti e legende (moderne) sulla più antica storia di Roma », *Studi Etruschi*, XXXI, 1963, p. 3-37.

= M. Pallotino, « Antica storia ».

• Palmer, R. E. A., « The Deconstruction of Mommsen on Festus 462 / 464 L., or the Hazards of Restoration » dans J. Linderski, *Imperium sine fine : T. R. S. Broughton and the Roman Republic*, Stuttgart, 1996, p. 75-101.

= R. E. A. Palmer, « Festus ».

• Parker, H. N., « Why were the Vestals Virgins ? Or the Chastity of Women and the Safety of the Roman State », *American Journal of Philology*, CXXV, 2004, p. 563-601.

= H. N. Parker, « Vestals Virgins ».

• Pascucci, G., « L'arcaismo nel *De legibus* di Cicerone » dans *Studia Florentina A. Ronconi oblata*, Florence, 1970, p. 311-324.

= G. Pascucci, « *De Legibus* ».

• Petersen, H., « A Roman Prefect in Osrhoene », *Transactions of the American Philological Association*, CVII, 1977, p. 265-282.

= H. Petersen, « A Roman Prefect in Osrhoene ».

• Piccaluga, G., *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Rome, 1974.

= G. Piccaluga, *Terminus*.

• Platner, S. B. et T. Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Oxford, 1929.

= S. B. Platner et T. Ashby, *Topographical Dictionary*.

• Porte, D., *L'Étiologie religieuse dans les* Fastes *d'Ovide*, Paris, 1985.

= D. Porte, *Étiologie religieuse.*

• Porte, D., *Les donneurs de Sacré. Le prêtre à Rome*, Paris, 1989.

= D. Porte, *Sacré*.

• Poucet, J., *Les Origines de Rome*, Bruxelles, 1985.

= J. Poucet, *Origines*.

• Rambaud, M., « Une prétendue erreur de Lucain », *Revue des Études Latines*, XXXVII, 1959, p. 107-110.

= M. Rambaud, « Une prétendue erreur de Lucain ».

• Ranouil, P.-Ch., *Recherches sur le patriciat (509 – 366 avant J.-C.)*, Paris, 1975.

= P.-Ch. Ranouil, *Patriciat.*

Riccobono S., *Fontes iuris Romani antejustiniani*, I, *Leges*, Florence, 1941.

= S. Riccobono, *FIRA.*

• Richard, J.-Cl., « *Praetor collega consulis est :* Contribution à l'histoire de la préture », *Revue de Philologie*, LVI, 1982, p. 18-31.

= J.-Cl. Richard, « *Praetor. I* ».

• Richard, J.-Cl., « *Praetor collega consulis est : la Lex Licinia de sodaliciis* et l'exil de M. Valerius Messala Rufus », *Mélanges de l'École Française de Rome*, XCV, 2, 1983, p. 651-664.

= J.-Cl. Richard, « *Praetor. II* ».

• Richard, J.-Cl., « Ion-Janus ou de l'anonymat. À propos d'*OGR*, 2, 1-4. » dans D. Porte et J.-P. Néraudau, *Hommages à Henri Le Bonniec. Res sacrae*, Bruxelles, 1988, p. 387-394.

= J.-Cl. Richard, « Ion-Janus ».

• Richard, J.-Cl., « Réflexions sur le tribunat consulaire », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, CII, 1990, p. 767-799.

= J.-Cl. Richard, « Tribunat consulaire ».

• Richard, J.-Cl., *Les origines de la plèbe romaine. Essai sur la formation du dualisme patricio-plébéien*, Rome – Paris, 1978.

= J.-Cl. Richard, *Origines.*

• Richardson, L., *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore, 1992.

= L. Richardson, *Topographical Dictionary*.

• Ross-Taylor, L., « Caesar's Early Career », *Classical Philology*, XXXVI, 2, 1941, p. 113-132.

= L. Ross-Taylor, « Caesar's Early Career ».

• Ross-Taylor, L., « Caesar's Colleagues in the Pontifical College », The American Journal of Philology, LXIII, 4, 1942, p. 385-412.

= L. Ross-Taylor, « Caesar's Colleagues in the Pontifical College ».

• Ross-Taylor, L., « The Election of the *pontifex maximus* in the Late Republic », *Classical Philology*, XXXVII, 4, 1942, p. 421-424.

= L. Ross-Taylor, « Election of the *pontifex maximus* ».

• Ross-Taylor, L., « Trebula Suffenas and the Plautii Silvani », *Memoirs of the American Academy in Rome*, 1956 XXIV, p. 7-30.

= L. Ross-Taylor, « Trebula Suffenas and the Plautii Silvani ».

• Ross Taylor, L., *La politique et les partis à Rome au temps de César*, Paris, 1977. (traduction de l'édition de 1949).

= L. Ross Taylor, *Politique et partis.*

• Rubino, J., *Untersuchungen über römische Verfassung und Geschichte*, I, Cassel, 1839.

= J. Rubino, *Untersuchungen*.

• Ruebel, J. S., « The Trial of Milo in 52 B. C. : A Chronological Study », *Transactions of the American Philological Association*, CIX, 1979, p. 231-249.

= J. S. Ruebel, « Trial of Milo ».

• Ruelle, A., « Sacrifice, énonciation et actes de langage en droit romain archaïque », *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, XLIX, 2002, p. 203-239.

= A. Ruelle, « Actes de langage ».

• Rüpke, J., *Fasti Sacerdotum*, Oxford, 2008.

= J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum*.

• Russel, C., « The Tree as a Kingship Symbol », *Folklore*, XC / 2, 1979, p. 217-233.

= C. Russel, « Kingship Symbol ».

• Ryan Francis, X., « The *Interrex* L. Cornelius Scipio », *Athenaeum*, LXXXVI, 1998, p. 244-251.

= X. Ryan Francis, « *Interrex* ».

• Sailor, D., « Dirty Linen, Fabrication, and the Authorities of Livy and Augustus », *Transactions and Proceeding of the American Philological Association*, CXXXVI, p. 329-388.

= D. Sailor, « Authorities of Livy and Augustus ».

• Saler, B., « *Religio* and the Definition of Religion », *Cultural Anthropology*, II, III, 1987, p. 396-399.

= B. Saler, « *Religio* ».

• Salerno, F., « Silla Dittatore », *Index*, XXV, 1997, p. 671-683.

= F. Salerno, « Silla ».

• Saulnier, Chr., *L'armée et la guerre dans le monde étrusco-romain (VIIIe – IVe siècle)*, Paris, 1980.

= Chr. Saulnier, *L'armée et la guerre.*

• Scheid, J., *Le collège des Frères Arvales : étude prosopographique du recrutement (69-304)*, Paris-Rome, 1990.

= J. Scheid, *Frères Arvales*.

• Scheid, J., « Le prêtre et le magistrat » dans Cl. Nicolet, *Des ordres à Rome*, Paris, 1984, p. 245-280.

= J. Scheid, « Prêtre et magistrat ».

• Scheid, J., « Les incertitudes de la *uoti sponsio* : observations en marge du *uer sacrum* » dans M. Humbert et Y. Thomas, *Mélanges André Magdelain*, Paris, 1998, p. 417-425.

= J.Scheid, « Incertitudes de la *uoti sponsio* ».

• Scheid, J., *Religion et piété à Rome*, Paris, 2001.

= J. Scheid, *Religion et piété.*

• Scheid, J., *La religion des Romains*, Paris, 2003.

= J. Scheid, *Religion*.

• Schiavone, A., *IVS. L'invention du droit en Occident*, Paris, 2008.

= A. Schiavone, *IVS*.

• Schilling, R., « Janus. Le dieu introducteur. Le dieu des passages », *Mélanges de l'École Française de Rome*, LXXII, 1, 1960, p. 89-131.

= R. Schilling, « Janus ».

• Schilling, R., « Le Romain de la fin de la République et du début de l'empire en face de la religion », *L'Antiquité Classique*, XLI, 1972, p. 540-562.

= R. Schilling, « Romain de la fin de la République ».

• Schnäebele, J., « Patriciens et Sénateurs aux origines de Rome : une thèse originale », *Pallas*, XXXIX, 1993, p. 143-152.

= J. Schnäebele, « Patriciens et Sénateurs »

• Scullard, H. H., *A History of the Roman World*, Londres, 2003.

= H. H. Scullard, *A History of the Roman World*.

• Segal E., « *O tempora, o mos maiorum* » dans S. Bertman, *The Conflict of Generation in Ancient Greece and Rome*, Amsterdam, 1976, p. 135-142.

= E. Segal, « *Mos maiorum* ».

• Seguin, R., « Remarques sur les origines des pontifes romains. *Pontifex maximus* et *rex sacrorum* » dans D. Porte et J.-P. Neraudau *Hommage à H. Le Bonniec. Res Sacrae*, Bruxelles, 1988, p. 405-418.

= R. Seguin, « *Pontifex maximus* et *rex sacrorum* ».

• Sherwin-White, A., *The Roman Citizenship*, Oxford, 1973, p. 63-70.

= A. Sherwin-White, *Citizenship.*

• Simon, E., *Die Götter der Römer*, Munich, 1990.

= E. Simon, *Götter der Römer*.

• Smith, Chr., *The Roman Clan : the Gens from Ancient Ideology to Modern Anthropology*, Cambridge, 2006.
= Chr. Smith, *Roman Clan*.
• Sordi M., « Silla e lo *jus proferendi* », *Contributi dell'istituto di storia antica dell'università del Sacro Cuore*, XIII, 1987, p. 200-211.
= M. Sordi, « *Ius proferendi* ».
• Soltau, W., *Die Römischen Amtsjahre auf ihren natüralichen Zeitwerth reducirt*, Fribourg, 1888.
= W. Soltau, *Römischen Amtsjahre*.
• Soltau, W., *Römische Chronologie*, Fribourg, 1889.
= W. Soltau, *Römische Chronologie*.
• Souza, M. de, *La question de la tripartition des catégories de droit divin dans l'Antiquité romaine*, Université de Saint-Étienne, 2004.
= M. de Souza, *Tripartition*.
• Springer, L. A., « The Cult and Temple of Jupiter Feretrius », *The Classical Journal*, L, 1954, p. 27-32.
= L. A. Springer, « Jupiter Feretrius ».
• Stasse, B., « La loi curiate des magistrats », *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, LII, 2005, p. 375-400.
= B. Stasse, « La loi curiate ».
• Steinby, E. M., *Lexicon Topographicum Vrbis Romae*, Rome, 1993. I-VI.
= E. M. Steinby, *Lexicon*.
• Stephen Harrison, J., « Augustus, the Poets and the *Spolia Opima* », *Classical Quaterly*, XXXIX, 1989, p. 408-414.
= J. Stephen Harrison, « Augustus ».
• Stuart Staveley, E., « The Conducts of Elections during an *Interregnum* », *Historia*, III, 1954, p. 193-211.
= E. Stuart Staveley, « Conducts of Elections ».
• Striker, G., « Cicero and Greek Philosophy », *Harvard Studies in Classical Philology*, XCVII, 1995, p. 53-61.
= G. Striker, « Cicero and Greek Philosophy ».
• Sumner, G.V., « *Lex Aelia, Lex Fufia* », *American Journal of Philology*, LXXXIV, 1963, p. 337-358.
= G.V. Sumner, « *Lex Aelia, Lex Fufia* ».
• Suolahti, J., « *Princeps senatus* », *Arctos*, VII, 1972, p. 207-218.
= J. Suolahti, « *Princeps senatus* ».
• Syme, R., *La Révolution romaine*, Paris, 1967.
= R. Syme, *Révolution*.
• Syme, R., « Problems about Janus », *The American Journal of Philology*, C, 1, 1979, p. 188-212.
= R. Syme, « Problems about Janus ».
• Syme, R., « A Great Orator Mislaid », *The Classical Quaterly*, XXXI, 2, 1981, p. 421-427.
= R. Syme, « A Great Orator Mislaid ».

• Szemler, G. J., « *Religio*, Priesthoods and Magistracies in the Roman Republic », *Numen*, XVIII, 2, 1971, p. 103-131.

= G. J. Szemler, « *Religio* ».

• Szemler, G. J., *The Priests of the Roman Republic. A Study of Interactions Between Priesthoods and Magistracies*, Bruxelles, 1972.

= G. J. Szemler, *Priests of the Roman Republic*.

• Tamassia, R., « Saturno e il Carnevale », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena*, V, 1984, p. 363-376.

= R. Tamassia, « Saturno e il Carnevale ».

• Tansey, P., « The *princeps senatus* in the last decades of the Republic », *Chiron*, XXX, 2000, p. 15-30.

= P. Tansey, « *Princeps senatus* ».

• Tansey, P., « The Inauguration of Lentulus Niger », *The American Journal of Philology*, CXXI, 2, 2000, p. 237-258.

= P. Tansey, « The Inauguration of Lentulus Niger ».

• Tassi Scandone, E., « *Auspicium* o *augurium Romuli* ? Sul problema del rapporto tra auspicium ed imperium », *Studi in onore di Mario Talamanca*, Naples, 2001, p. 151-196.

= E. Tassi Scandone, « *Auspicium* o *augurium* ».

• Taylor, R. L., « Watching the Skies : Janus, Auspication, and the Shrine in the Roman Forum », *Memoirs of the American Academy in Rome*, XLV, 2000, p. 1-40.

= R. Taylor, « Watching the Skies ».

• Thomas, J., « Janus, le dieu de la genèse et du passage. », *Euphrosyne*, XV, 1987, p. 281-296.

= J. Thomas, « Dieu de la genèse ».

• Thomas, Y., « Mariages endogamiques à Rome. Patrimoine, pouvoir et parenté depuis l'époque archaïque », *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, LVIII, 1980, p. 345-382.

= Y. Thomas, « Patrimoine, pouvoir et parenté ».

• Thomas, Y., « *Parricidium* », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, XCIII, 2, 1981, p. 643-715.

= Y. Thomas, « *Parricidium* ».

• Thomas, Y., « *Vitae necisque potestas* » dans Y. Thomas, *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Paris-Rome, 1984, p. 499-548.

= Y. Thomas, « *Vitae necisque potestas* ».

• Thommen, L., *Das Volkstribunat der späten römischen Republik*, Stuttgart, 1989.

= L. Thommen, *Volkstribunat*.

• Vaahtera, J., *Roman Augural Lore in Greek Historiography*, Stuttgart, 2001.

= J. Vaahtera, *Roman Augural Lore.*

• Venturini, C., « Per una riconsiderazione della *provocatio ad populum* (a proposito della *Lex Valeria* del 300 a.C.) », *Rivista Storica dell'Antichità*, XXXV, 2005, p. 235-266.

= C. Venturini, « *Prouocatio* ».

• Ver Eecke, M., *La République et le roi. Le mythe de Romulus à la fin de la République romaine*, Paris, 2008.

= M. Ver Eecke, *La République et le roi.*

• Vervaet, F. J., « The *lex Valeria* and Sulla's empowerment as dictator (82-79 BCE) », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, XV, 2004, p. 37-84.

= F. J. Vervaet, « *Lex Valeria* ».

• Vigourt, A., « *Adfectores regni* et normes sociales » dans M. Coudry et Th. Späth, *L'invention des grands hommes de la Rome antique* », Paris, 2001, p. 333-340.

= A. Vigourt, « *Adfectores regni* et normes sociales ».

• Vishnia, R., « *Lex Atinia de tribunis plebis in senatum legendis* », *Museum Helveticum*, XLVI, 1989, p. 163-176.

= R. Vishnia, « *Lex Atinia de tribunis plebis in senatum legendis* ».

• Voisin, J.-L., « Deux archétypes de la mort volontaire : Lucrèce et Horatius Coclès ? » dans *La Rome des premiers siècles : légende et histoire. Actes de la Table Ronde en l'honneur de Massimo Pallottino*, Florence, 1992, p. 257-266.

= J.-L. Voisin, « Lucrèce et Horatius Coclès ».

• Walbank, F. W., « Polybius on the Roman Constitution », *The Classical Quarterly*, XXXVII, 3 / 4, 1943, p. 73-89.

= F. W. Walbank, « Polybius on the Roman constitution ».

• Weinrib, E. J., « *Obnuntiatio*, Two problems », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Romanistische Abeitung*, LXXXVII, 1970, p. 395-425

= E. J. Weinrib, « *Obnuntiatio* ».

• Wiedermann, Th., « The *Fetiales* : a Reconsideration », *The Classical Quaterly*, XXXVI, 2, 1986, p. 478-490.

= Th. Wiedermann, « *Fetiales* ».

• Willems, P., *Le Sénat de la République romaine*, Louvain, 1885.

= P. Willems, *Sénat.*

• Wiseman, T. P., « Pulcher Claudius », *Harvard Studies in Classical Philology*, LXXIV, 1970, p. 207-221.

= T. P. Wiseman, « Pulcher Claudius ».

• Wiseman, T. P., « The God of the Lupercal », *The Journal of Roman Studies*, LXXXV, 1995, p. 1-22.

= T. P. Wiseman, « God of the Lupercal ».

• Wiseman, T. P., « Roman Republic, Year One », *Greece and Rome*, XLV, 1, 1998, p. 19-26.

= T. P. Wiseman, « Roman Republic ».

• Wissowa, G., *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 1912.

= G. Wissowa, *Religion.*

• Wolff, H. J., « *Interregnum* und *auctoritas patrum* », *Bollettino dell'Istituto di Diritto romano*, LXIV, 1961, p. 1-14.

= J. Wolff, « *Interregnum* ».

GRÈCE

• Amouretti, M.-C. et F. Ruzé, *Le Monde Grec*, Paris, 1978.

= M.-C. Amouretti et F. Ruzé, *Monde Grec.*

• Asheri, D., « Tyrannie et mariage forcé. Essai d'histoire sociale grecque », *Annales*, XXXII-1, 1977, p. 21-48.

= D. Asheri, « Tyrannie et mariage forcé ».

• Beazley, J. D., « Charinos », *Journal of Hellenic Studies*, XLIX, 1929, p. 38-78.

= J. D. Beazley, « Charinos ».

• Bonnechère, P., *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athènes-Liège, 1994.

= P. Bonnechère, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne.*

• Bousquet, J., « Inscriptions de Delphes », *Bulletin de correspondance hellénique*, CI, 2, 1977, p. 455-466.

= J. Bousquet, « Inscriptions de Delphes ».

• Burkert, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, 1972.

= W. Burkert, *Ancient Pythgagoreanism.*

• Calame, « L'Odyssée entre fiction homérique et manuel d'instructions nautiques. Un autre aspect de la question homérique », *L'Homme*, CLXXXI, 2007, p. 151-172.

= Cl. Calame, « L'Odyssée ».

• Carey, Chr., « The Shape of Athenian Laws », *The Classical Quarterly*, New Series, XLVIII, 1,1998, p. 93-109.

= Chr. Carey, « Athenian Laws ».

• De Sensi Sestito, M. , « Gli oligarchici Sibariti, Telys e la vittoria crotoniate sul Traente », *Miscellanea di Studi Storici*, III, 1983, p. 37-56.

= M. De Sensi Sestito, « *Gli oligarchici Sibariti* ».

• Deedes, C. N., « The Double-Headed God », *Folklore*, LXVI, 3, 1935, p. 194-243.

= C. N. Deedes, « The Double-Headed God ».

• Delcourt, M., « Le partage du corps royal », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXXIV, 1963, p. 3-25.

= M. Delcourt, « Partage du corps royal ».

• Delcourt, M., *Œdipe ou la légende du conquérant*, Paris, 1981.

= M. Delcourt, *Œdipe*.

• Detienne, M., *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977.

= M. Detienne, *Dionysos*.

• Detienne, M. et J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979.

= M. Detienne et J.-P. Vernant, *Cuisine du sacrifice*.

• Detienne, M., *L'invention de la mythologie*, Paris, 1987.

= M. Detienne, *Mythologie*.

• Detienne, M., *Apollon le couteau à la main*, Paris, 1998.

= M. Detienne, *Apollon*.

• Dickie, M. W., « Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod », *Classical Philology*, LXXIII, 2, 1978, p. 91-101.

= M. W. Dickie, « Dike ».

• Ducos, M., *L'influence grecque sur la loi des douze tables*, Paris, 1978.

= M. Ducos, *Influence grecque sur la loi des XII Tables.*

• Dugas, Ch., « Le sanctuaire d'Alea Athéna à Tégée avant le IVe siècle », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, XLV, 1921, p. 335-435.

= Ch. Dugas, « Sanctuaire d'Aléa Athéna ».

• Gagarin M., *Early Greek law*, Berkeley, 1986.

= M. Gagarin, *Greek Law*.

• Gagarin, M., « Écriture et oralité en droit grec », *Revue historique du Droit français et Étranger*, LXXIX, 2001, p. 447-462.

= M. Gagarin, « Écriture et oralité ».

• Gernet, L., « Le droit / introd., trascrizione e note a cura di Andrea Taddei », *Dike*, III, 2000, p. 187-216.

= L. Gernet, « Droit ».

• Gernet, L., *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968.

= L. Gernet, *Anthropologie*.

• Hedreen, G., « The Return of Hephaistos, Dionysiac Processional Ritual and the Creation of a Visual Narrative », *The Journal of Hellenic Studies*, CXXIV, 2004, p. 38-64.

= G. Hedreen, « Return of Hephaistos ».

• Jagu, A., *Épictète et Platon : essai sur la relation du stoïcisme et du platonisme à propos de la morale des Entretiens*, Paris, 1946.

= A. Jagu, *Relation du stoïcisme et du platonisme*.

• Jeanmaire, H., *Couroi et Courètes : essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939.

= H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*.

• Jeanmaire, H., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951.

= H. Jeanmaire, *Dionysos*.

• Jourdan, F., « Manger Dionysos. L'interprétation du mythe du démembrement par Plutarque a-t-elle été lue par les néo-platoniciens ? », *Pallas*, LXVII, 2005, p. 153-174.

= F. Jourdan, « Manger Dionysos ».

• Krauskoff, I., « Influences grecques et orientales sur les représentations de dieux étrusques » dans Fr. Gautier et D. Briquel, *Les plus religieux des hommes. État de la recherche sur la religion étrusque*, Paris, 1997, p. 25-36,.

= I. Krauskoff, « Influences grecques et orientales ».

• Kraay, M. C., « The Coinage of Sybaris after 510 av. J.-C. », *Numismatic Chronicle*, XVIII, 1958, p. 13-37. Abrgégé en : M. C. Kraay, « Coinage of Sybaris ».

• Lévêque, P. et P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Paris, 1992.

= P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, *Clisthène*.

• Lonis, R., « La valeur du serment dans les accords internationaux en Grèce classique », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, VI, 1980, p. 267-286.

= R. Lonis, « La valeur du serment ».

• Loraux, N., *Les mères en deuil*, Paris, 1990.

= N. Loraux, *Mères en deuil*.

• Loraux, N., *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, 1996.

= N. Loraux, *Né de la terre*.

• Loraux, N., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, 1997.

= N. Loraux, *Cité divisée*.

• Marcadé, J., « Hermès doubles », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, LXXVI, 1951, p. 596-624.

= J. Marcadé, « Hermès doubles ».

• Marietta, E., « Conscience in Greek Stoicism », *Numen*, XVII, 1970, p. 176-187.

= E., Marietta, « Conscience in Greek Stoicism ».

• Mattéi, J.-Fr., *Pythagore et les pythagoriciens*, Paris, 2004.

= J.-Fr. Mattéi, *Pythagore*.

• Mezzadri, B., « Autour de béliers d'or : de l'investiture de Jason et d'Atrée », *L'Homme*, XXX, nº113, 1990, p. 43-52.

= B. Mezzadri, « Investiture de Jason et d'Atrée ».

• Mezzadri, B., « Jason ou le retour du pécheur. Esquisse de mythologie argonautique », *Revue de l'Histoire des Religions*, CCVIII, 3, 1991, p. 278-301.

= B. Mezzadri, « Jason ».

• Musti, D., « Le rivolte antipitagoriche e la concezione pitagorica del tempo », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, LXV, 1990, p. 35-65.

= D. Musti, « Rivolte antipitagoriche ».

• Picard, Ch., « La triade Zeus-Héra-Dionysos dans l'Orient préhellénique d'après les nouveaux fragments d'Alcée », *Bulletin de correspondance hellénique*, LXX, 70, 1941, p. 455-473.

= Ch. Picard, « La triade Zeus-Héra-Dionysos ».

• Poulsen, Fr., *Der Orient und die Frühgriechische Kunst*, Leipzig, 1912.

= Fr. Poulsen, *Frühgriechische Kunst*.

• Rudhart, J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, 1958.

= J. Rudhart, *Notions fondamentales*.

• Sayce, A. H., « The New Neo-Phrygian Inscriptions », *The Journal of Hellenic Studies*, XLVI, 1, 1926, p. 29-35.

Abrégé : A. H. Sayce, « Neo-Phrygian Inscriptions ».

• Schubert, R., *Herodots Darstellung der Cyrussage*, Breslau, 1890.

= R. Schubert, *Darstellung*.

• Sedley, D., « Les origines des preuves stoïciennes de l'existence de Dieu », *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXVIII, 2005 / 4, p. 461-487.

= D. Sedley, « Origines stoïciennes ».

• Tassignon, I., « Le héros face à Dionysos : étude des modalités du conflit » dans V. Pirenne-Delforge et E. Suárez De La Torre, *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Liège, 2000, p. 125-136.

= I. Tassignon, « Le héros face à Dionysos ».

• Tondo, S., « Ermodoro e Eraclito », *Studi Italiani di Filologia Classica*, XLIX, 1977, p. 37-67.

= S. Tondo, « Ermodoro e Eraclito ».

• Vallet, G. et Fr. Villard, « Les dates de fondation de Megara Hyblaea et de Syracuse », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, LXXVI, 1956, p. 289-346.

= G. Vallet et Fr. Villard, « Dates de fondation de Megara Hyblaea et de Syracuse ».

• Vernant, J.-P., « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », *Annales. Économie, Sociétés, Civilisations*, XX, 3, 1965, p. 576-595.

= J.-P. Vernant, « Espace et organisation politique ».

• Vernant, J.-P. et P. Vidal-Naquet, *Œdipe et ses mythes*, Paris, 1988.

= J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Œdipe*.

• Veyne, P., « Critique d'une systématisation : les Lois de Platon et la réalité », *Annales. Économie, Sociétés, Civilisations*, 1982, XXXVII, 5, p. 883-908.

= P. Veyne, « Critique d'une systématisation ».

• Zhu, R., « Equality in Worth as a Pre-Condition for Justice in Greek Thought », *History of Political Thought*, XXIV, 1, 2003 p. 1-15.

= R. Zhu, « Equality ».

ÉTRURIE ET ITALIE

• Bachofen, J., *Die Sage von Tanaquil, eine Untersuchung über den Orientalismus in Rom und Italien*, Heidelberg, 1970 (1870).
= J. Bachofen, *Die Sage von Tanaquil*.
• Bloch, R., « Une tombe villanovienne près de Bolsena et la danse guerrière dans l'Italie primitive », *Mélanges de l'École Française de Rome*, 1958, p. 7-37.
= R. Bloch, « Tombe villanovienne ».
• Bloch, R., « Héra, Uni, Junon en Italie centrale », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, CXVI, 2, 1972, p. 384-396.
= R. Bloch, « Héra, Uni, Junon ».
• Borgeaud, W., A., *Fasti Vmbrici. Études sur le vocabulaire et le rituel des Tables Eugubines*, Ottawa, 1982.
= W. A. Borgeaud, *Tables Eugubines*.
• Bove, L., « Due iscrizioni da Pazzuoli e Cuma », *Labeo*, XIII, 1967, p. 22-48.
= L. Bove, « Due iscrizioni da Pazzuoli e Cuma ».
• Bréal, M., *Les Tables Eugubines*, Paris, 1875.
= M. Bréal, *Tables Eugubines*.
• Briquel, D., « Sur des faits d'écriture en Sabine et dans l'*Ager Capenas* », *Mélanges de l'École Française de Rome*, LXXXIV, 2, 1972, p. 789-845.
= D. Briquel, « Faits d'écritures en Sabine ».
• Briquel, D., « Le système onomastique féminin dans les épigraphies de l'Italie pré-romaine » *dans* S. Gély, *Sens et pouvoir de la nomination dans les cultures hellénique et romaine*, Montpellier, 1992, p. 25-35.
= D. Briquel, « Système onomastique féminin ».
• Briquel, D., *Les Étrusques. Peuple de la différence*, Paris, 1993.
= D. Briquel, *Les Étrusques*.
• Briquel, D., « Les présages de Royauté de la divinisation étrusque » *dans* E. Smadja et E. Geny, *Pouvoir, divination et prédestination dans le monde antique*, Besançon, 1999, p. 185-204.
= D. Briquel, « Les présages de Royauté ».
• Champeaux, J., « Sorts et divination inspirée. Pour une préhistoire des oracles italiques », *Mélanges de l'École Française de Rome*, CII, 2, 1990, p. 801-828.
= J. Champeaux, « Divination ».
• Cristofani, M., « Ricerche sulle pitture della tomba François di Vulci. I fregi decorativi », *Dialoghi di Archelogia*, I, 1967, p. 186-219.
= M. Cristofani, « Tomba François di Vulci ».

• Cristofani, M., « Masculin / féminin dans la théonymie étrusque », *dans* Fr. Gaultier et D. Briquel, *Les plus religieux des homes. État de la recherche sur la religion étrusque*, Paris, 1997, p. 209-219.

= M. Cristofani, « Masculin / féminin dans la théonymie étrusque ».

• De Palma, Cl., *Il paese dei Tirreni, serona toveronarom*, Florence, 2003.

= Cl. De Palma, *Paese dei Tirreni*.

• De Palma, Cl., *Le origini degli Etruschi. nuova luce da nuovi studi e scoperte*, Bologne, 2004.

= Cl. De Palma, *Origini degli Etruschi*.

• Devoto, G., *Gli antichi Italici*, Florence, 1973.

= G. Devoto, *Gli antichi Italici*.

• Devoto, G., *Le Tavole di Gubbio*, Florence, 1974

= G. Devoto, *Tavole di Gubbio*.

• Ducati, P., *Le problème étrusque*, Paris, 1938.

= P. Ducati, *Problème étrusque*.

• Dumézil, G., « Remarques sur les dieux *Grabovio* d'Iguvium », *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire ancienne*, XXVIII, 1954, p. 225-234.

= G. Dumézil, « Dieux d'Iguvium ».

• Hase, Fr.-W. von, « Présences étrusques et italiques dans les sanctuaires grecs (VIIIe-VIIe siècle av. J.-C. », dans Fr. Gaultier et D. Briquel, *Les plus religieux des homes. État de la recherche sur la religion étrusque*, Paris, 1997, p. 293-323.

= Fr.-W. von Hase, « Présences étrusques et italiques ».

• Hencken, H., « Archeological Evidence for the Origin of the Etruscans », dans G.E.W. Wolstenholme et C. M. O'Connor, *Foundation Symposium on Medical Biology and Etruscan Origins A Ciba Symposium*, Londres, 1959, p. 29-49.

= H. Hencken, « Origin of the Etruscans ».

• Hencken, H., « A View of Etruscan Origins », *Antiquity*, XL, 1966, p. 205-211.

= H. Hencken, « Etruscan Origins ».

• Heurgon, J., *Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue préromaine. Des origines à la deuxième guerre punique*, Paris, 1942.

= J. Heurgon, *Capoue préromaine*.

• Heurgon, J., « L'*elogium* d'un magistrat étrusque découvert à Tarquinia », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1950, p. 212-215.

= J. Heurgon, « *Elogium* d'un magistrat étrusque ».

• Heurgon, J., « La vocation étruscologique de l'empereur Claude », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1953, p. 92-97.

= J. Heurgon, « Vocation étruscologique ».

• Heurgon, J., *La vie quotidienne chez les Étrusques*, Paris, 1961.

= J. Heurgon, *Vie quotidienne chez les Étrusques*.

• Heurgon, J., « Magistratures romaines et magistratures étrusques », *Entretiens de la Fondation Hardt*, XIII, 1966, p. 99-132.

= J. Heurgon, « Magistratures ».

• Heurgon, J., « À propos de l'inscription "tyrrhénienne" de Lemnos », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1980, p. 578-600 et p. 605-606.

= J. Heurgon, « Inscription tyrrhénienne de Lemnos ».

• Heurgon, J., « Homère et Lemnos », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1988, p. 12-30.

= J. Heurgon, « Homère et Lemnos ».

• Heurgon, J. , « Les deux Sibylles de Cumes », dans *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco Della Corte*, t. V, Urbino, 1987, p. 153-161.

= J. Heurgon, « Sibylles de Cumes ».

• Hill Richardson, E., « The Etruscan Origins of Early Roman Sculpture », *Memoirs of the American Academy in Rome*, nºXXI, p. 75-124.

= E. Hill Richardson, « Etruscan Origins ».

• Hus, A., *Recherches sur la statuaire en pierre étrusque archaïque*, Paris-Rome, 1961.

= A. Hus, *Statuaire étrusque*.

• Jannot, J.-R., « *Charu(n)* et *Vanth*, divinités plurielles » dans Fr. Gaultier et D. Briquel, *Les plus religieux des hommes. État de la recherche sur la religion étrusque*, Paris, 1997, p. 139-166.

= J.-R. Jannot, « *Charu(n)* et *Vanth* ».

• Jannot, J.-R., *Devins, dieux et démons. Regards sur la religion de l'Étrurie antique*, Paris, 1998.

= J.-R. Jannot, *Devins, dieux et démons*.

• Jannot, J.-R., « Les magistrats, leurs insignes et les jeux étrusques », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, CX, 2, 1998, p. 635-645.

= J.-R. Jannot, « Magistrats ».

• Jannot, J.-R., « Assemblées de femmes : une survivance clusienne des valeurs familiales archaïques », *Revue Archéologique*, XXXVII, 2, 2004, p. 33-49.

= J.-R. Jannot, « Assemblées de femmes ».

• Johannowsky, W., « Problemi di classificazione e cronologia di alcune scoperte protostoriche a Capua e Cales », *Studi Etruschi*, XXXIII, 1965, p. 685-698.

= W. Johannowsky, « Problemi di classificazione ».

• Johannowsky, W., « Problemi relativi alla precolonizzazione in Campania », *Dialoghi di Archeologia*, I, 1967, p. 159-185.

= W. Johannowsky, « Precolonizzazione in Campania ».

• Lacam, J.-Cl., « Le sacrifice du chien dans les communautés grecques, étrusques, italiques et romaines : approche comparatiste », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, CXX, n°1, 2008, p. 29-80.

= J.-Cl. Lacam, « Sacrifice du chien ».

• Lepore, E., *Storia e civilta della Campania*, Naples, 1991.

= E. Lepore, *Storia et civilta della Campania*.

• Liébert, Y., « Orient-Occident en Méditerranée (3) : Étrusques et Anatolie », *Tôzai*, VII, 2, 2002, p. 33-41.

= Y. Liébert, « Étrusques et Anatolie ».

• Liébert, Y., *Regards sur la Truphè étrusque*, Limoges, 2006.

= Y. Liébert, *Regards sur la Truphè étrusque*.

• Liou, B., *Praetores Etruriae VI Populorum*, Bruxelles, 1969.

= B. Liou, *Praetores Etruriae*.

• Maiuri, A., *I Campi Flegrei : dal sepolcro di Virgilio all'antro di Cuma*, Rome, 1934.

= A. Maiuri, *Antro di Cuma.*

• Massa-Pairault, F.-H., *Iconologia e politica nel Italia antica, Roma, Lazio, Etruria, dal VII al I secolo a. C.*, Milan, 1992.

= F.-H. Massa-Pairault, *Iconologia e politica*.

• Massa-Pairault, F.-H., « La Campanie avant Rome. Recherches actuelles et Problèmes », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, XXII, 1, 1996, p. 33-61.

= F.-H. Massa-Pairault, « La Campanie avant Rome ».

• Massa-Pairault, F-H., *La cité des Étrusques*, Paris, 1996.

= F.-H. Massa-Pairault, *Cité des Étrusques*.

• Olzscha, K., « Götterformeln und Monatdaten in der grossen etruskischen Inschrift von Capoua », *Glotta*, XXXIV, 1955, p. 71-93.

= K. Olzscha, « Etrusckichen Inschrift von Capoua ».

• Pagano, M., « Considerazioni sull'antro della Sibilla a Cuma », dans les *Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, t. IX, 1985-1986, p. 69-94.

= M. Pagano, « Antro della Sibilla ».

• Pallottino, M., « Sulla lettura e sul contenuto della grande iscrizione di Capoua », *Studi Etruschi*, XVI, 1948-1949, p. 159-196.

= M. Pallottino, « Iscrizione di Capoua ».

• Pallottino, *La civilisation étrusque*, Paris, 1949.

= M. Pallottino, *Civilisation étrusque*.

• Pallottino, M., « Le origini storiche dei popoli italici » dans *Atti del X. Congresso Internazionale di Science Storiche*, Rome, 1955, II, p. 1-60.

= M. Pallottino, « Origini storiche ».

• Pallottino, M., « Il filoetruschismo di Aristodemo e la data della fondazione di Capua », *La Parola Del Passato*, XI, p. 81-88.

= M. Pallottino, « Data della fondazione di Capua ».

• Pallottino, M., *La Langue étrusque : problèmes et perspectives*, Paris, 1978.

= M. Pallottino, *Langue étrusque*.

• Parke, H. W., *Sibyls and Sibylline Prophecy*, Londres-New York, 1988.

= H. W., Parke, *Sibyls and Sibylline Prophecy*.

• Pfiffig, A., *Religio etrusca*, Graz, 1964.

= A. Pfiffig, *Religio etrusca*.

• Piganiol, A., « Les Étrusques, peuple d'Orient », *Cahiers d'Histoire Mondiale*, I, 1953, p. 328-352.

= A. Piganiol, « Les Étrusques, peuple d'Orient ».

• Poucet, J., « Les Tarquins, les Livres Sibyllins et la Sibylle de Cumes : entre tradition, histoire et imaginaire », *Folia Electronica Classica*, XVI, 1, juillet-décembre 2008 [En ligne : http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/16/TM16.html.]

= J. Poucet, « La Sibylle de Cumes ».

• Prosdocimi, A., « Redazione e struttura testuale delle tavole iguvine », *Austeig und Niedergang der Römischen Welt*, I, 2, 1972, p. 593-699.

= A. Prosdocimi, « Redazione e struttura ».

• Prosdocimi, A., *Le Tavole Iguvine, I. Edizione*, Florence, 1984.

= A. Prosdocimi, *Tavole Iguvine*.

• Przyluski, J., *La Grande Déesse*, Paris, 1950.

= J. Przyluski, *Grande Déesse*.

• Ridgway, D., « The Rehabilitation of Bocchoris : Notes and Queries from Italy », *Journal of Egyptian Archeology*, LXXXV, 1999, p. 143-152.

= D. Ridgway, « The Rehabilitation of Bocchoris », p. 143-152.

• Rose, H. J., « Mother Right in Ancient Italy », *Folklore*, XXXI, 2, 1920, p. 93-108.

= « Mother Right in Ancient Italy ».

• Scott Ryberg, I., « Was the Capitoline Triad Etruscan or Italic ? », *The American Journal of Philology*, LII, 2, 1931, p. 145-156.

= I. Scott Ryberg, « Capitoline Triad ».

• Sordi, M., « La Donna Etrusca » dans *Misoginia e maschilismo in Grecia e in Roma*, Genève, 1980, p. 93-108.

= M. Sordi, « La Donna Etrusca ».

• Tassi Scandone, E., *Verghe, scuri e fasci littori in Etruria : contributi allo studio degli « insignia imperii »*, Pise, 2001.

= E. Tassi Scandone, *Verghe, scuri et fasci*.

• Thuillier, J.-P., « Un motif original de l'orientalisant étrusque », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, LXXXVI, 1974, p. 41-78.

= J.-P. Thuillier, « Un motif original de l'orientalisant étrusque ».

• Torelli, M., « I fregi figurati delle regiae latine ed etrusche, imaginere del potere arcaico », *Ostraka*, I, 2, 1992, p. 249-274.

= M. Torelli, « Regiae latine ed etrusche ».

CALENDRIERS

• Brind'amour, P., *Le calendrier romain. Recherches chronologiques*, Ottawa, 1983.

= P. Brind'amour, *Calendrier*.

• Cristofani, M., *Tabula Capuana, un Calendario Festivo di eta Arcaica*, Florence, 1995.

= M. Christofani, *Tabula Capuana*.

• Flamant, J., « L'année lunaire aux origines du calendrier préjulien », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, XCVI, 1, 1984, p. 175-193.

= J. Flamant, « Origines du calendrier préjulien ».

• Giacomelli, G., « L'iscrizione di Ofedio. », *Studi Etruschi*, XXXVIII, 1970, p. 379-386.

= G. Giacomelli, « L'iscrizione di Ofedio ».

• Gjerstad, E., « Notes on the Early Roman Calendar », *Acta Archeologica*, XXXII, 1960, p. 193-214.

= E. Gjerstad, « Early Roman Calendar ».

• Guarino A., « Cinque Giorni del *Regifugium* » dans M. Humbert et Y. Thomas, *Mélanges André Magdelain*, Paris, 1998. p. 197-200.

= A. Guarino, « *Regifugium* ».

• Guittard, Ch., « Le calendrier romain des origines au milieu du Ve siècle av. J.-C. », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1973, p. 203-219.

= Ch. Guittard, « Calendrier romain des origines ».

• Hannah, R., *Greek & Roman Calendars. Constructions of Time in the Classical World*, Londres, 2005.

= R. Hannah, *Calendars*.

• Hoenigswald, H. M., « On Etruscan and Latin Months-Names », *The American Journal of Philology*, LXII, 2, 1941, p. 199-206.

= H. M., Hoenigswald, « Etruscan and Latin Months-Names ».

• Liénard, E., « Calendrier de Romulus. Les débuts du calendrier romain », *L'Antiquité Classique*, L, 1981, p. 469-482.

= E. Liénard, « Calendrier de Romulus ».

• Magdelain, A, « Cinq jours épagomènes à Rome », *Revue des Études Latines*, XL, 1962. p. 201-227.

= A. Magdelain, « Cinq jours épagomènes ».

• Merril, E. T., « The Roman Calendar and the *Regifugium* », *Classical Philology*, XIX, 1, 1924, p. 20-39.

= E. T. Merril, « *Regifugium* ».

• Meslin, M., *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel de Nouvel an*, Bruxelles, 1970.

= M. Meslin, *Kalendes*.

• Michels, A. K., *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton, 1967.

= A. K. Michels, *Calendar*.

• Paoli, J., « La signification du sigle NP dans les calendriers romains », *Revue des Études Latines*, XXXVIII, 1950, p. 252-279.

= J. Paoli, « Calendriers romains ».

• Rüpke, J., *Kalender und Öffentlichten : die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin, 1995.

= J. Rüpke, *Kalender*.

• Rüpke, J., « L'histoire des "fasti" romains : aspects médiatiques et politiques », *Revue historique de Droit Français et Étranger*, LXXXI, 2, 2003, p. 129-139.

= J. Rüpke, « *Fasti* romains ».

• Samuel, A. E., *Greek and Roman Chronology*. *Calendars and Years in Classical Antiquity*, Munich, 1972.

= A. E. Samuel, *Greek and Roman Chronology*.

• Woodward, R., « The Disruption of Time in Myth and Epic», *Arethusa*, XXXV, 1, 2002, p. 83-98.

= R. Woodward, « Disruption of Time ».

LINGUISTIQUE

• Barrio de la Fuente, C., « El concepto de “sagrado” en latín : el adjetivo “*sacer*” en los diez primeros libros de Tito Livio », *Estudios Humanisticos*, XIV, 1992, p.49-66.
= C. Barrio de la Fuente, « Sagrado ».
• Benveniste, E., « Trois étymologies latines », *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, XXXII, 95, 1931, p. 68-85.
= E. Benveniste, « Trois étymologies latines ».
• Benveniste, E., *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, I-II, Paris, 1969.
= E. Benveniste, *Vocabulaire.*
• Benveniste, E., *Problèmes de linguistique générale*, I-II, Paris, 1966-1974.
= E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*.
• Casevitz, M., *Le Vocabulaire de la colonisation en grec ancien. Étude lexicologique : les familles de κτίζω ετ δε ὀικέω-ὀικίζω*, Paris, 1985.
Abrégé en M. Casevitz, *Vocabulaire de la colonisation en grec ancien*.
• Casevitz, M., « Sur Calypso », dans M. Woronoff, *L’univers épique : rencontre avec l’Antiquité classique*, II, Paris, 1992 p. 81-103.
= M. Casevitz, « Calypso ».
• Casevitz, M., « L’expression de l’intime et de l’intimité dans la langue grecque », *Champ Psychosomatique*, XXVII, 2002, p. 123-126.
= M. Casevitz, « Expression de l’intime ».
• Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968.
= P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*.
• Clarke, M., « The Wisdom of Thales and the Problem of the Word IEROS », *Classical Quaterly*, LXV-2, 1995, p. 296-317.
= M. Clarke, « Problem of the Word IEROS ».
• Ernout, A., *Philologica*, II, Paris, 1957.
= A. Ernout, *Philologica*, II.
• Ernout A. et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, 1967 (1932).
= A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique.*
• Fugier, H., *Recherches sur l’expression du sacré dans la langue latine*, Paris, 1963.
= H. Fugier, *Expression du sacré.*
• Gagarin M. « *Δίκέ* in Archaic Greek Thought », *Classical Philology*, LXIX, 1974, p. 186-197.
= M. Gagarin, « *Δίκέ* ».

• Hellegouarc'h J., *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, 1963.

= J. Hellegouarc'h, *Vocabulaire.*

• Maltby, R., *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Cairns, 1991.

= R. Maltby, *Lexicon.*

• Nagy, G., « Six Studies of Sacral Vocabulary Relating to the Fireplace », *Harvard Studies in Classical Philology*, LXXVIII, 1974, p. 71-106.

= G. Nagy, « Sacral Vocabulary Relating to the Fireplace ».

• Warde-Fowler, W., « The Original Meaning of the Word *Sacer* », *The Journal of Roman Studies*, I, 1911, p. 57-63.

= W. Warde-Fowler, « Word *Sacer* ».

• Webster, T. B. L., « Some Psychological Terms in Greek Tragedy », *Journal of Hellenic Studies*, LXXVII, 1, 1957, p. 149-154.

= T. B. L. Webster, « Psychological Terms ».

THÉORIE DE L'HISTOIRE, HISTORIOGRAPHIE ET SCIENCES HUMAINES

• Agamben, G., *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, 1997.

= G. Agamben, *Homo sacer*.

• Ampolo, C., « La storiografia su Roma arcaica e i documenti », dans E. Gabba, *Tria corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Côme, 1983, p. 9-26.

= C. Ampolo, « Storiografia ».

• Anzieu, D., « Œdipe avant le complexe ou de l'interprétation psychanalytique des mythes », *dans* D. Anzieu, *Psychanalyse et culture grecque*, Paris, 1980, p. 9-52.

= D. Anzieu, « Œdipe ».

• Barthes, R., *Mythologies*, Paris, 1957.

= R. Barthes, *Mythologies*.

• Benveniste, E., « Symbolisme social dans les cultes gréco-italiques », *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXIX, 1945, p. 5-16.

= E. Benveniste, « Symbolisme social ».

• Besançon, A., « Vers une histoire psychanalytique », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, XXIV, 3, p. 594-616.

= A. Besançon, « Histoire psychanalytique ».

• Bonnet, C., « De l'histoire religieuse à l'histoire des religions. Les relations de Franz Cumont avec quelques historiens des religions », *Mélanges de l'École Française de Rome*, vol CXI, II, 1999, p. 553-575.

= C. Bonnet, « Histoire des religions ».

• Bonnet, C., « "L'histoire séculière et profane des religions"(F. Cumont) Observations sur l'articulation entre rite et croyance dans l'historiographie des religions de la fin du XIXe et de la première moitié du XXe siècle » dans J. Scheid, *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Genève, 2007, p. 1-27.

= C. Bonnet, « Historiographie des religions ».

• Bourdieu, P., « L'inconscient d'école », *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, CXXXV, 1, 2000, p. 3-5.

= P. Bourdieu, « L'inconscient d'école ».

• Caponigri, A. R., *Time and Idea : The Theory of History in Giambattista Vico*, Chicago, 1953.

= A. R. Caponigri, *Theory of History in Giambattista Vico*.

• Carandini, A., *Archeologia del mito : emozione e ragione fra primitivi e moderni*, Turin, 2002.

= A. Carandini, *Archeologia del mito*. Cassola, F., *I gruppi politici romani nel III secolo a.c.*, Rome, 1968.

= F. Cassola, *Gruppi politici*.

• Cazeneuve, J., *Sociologie du rite*, Paris, 1971.

= J. Cazeneuve, *Rite*.

• Certeau, M., *Histoire et psychanalyse. Entre science et fiction*, Paris, 2002.

= M. de Certeau, *Histoire et psychanalyse*.

• Chiappini, P., *Le droit et le sacré*, Paris, 2006.

= P. Chiappini, *Droit et sacré.*

• Cipriano, P. « L'incremento del benessere socioantropico e naturalistico in una cornice magica e sacrale latino-iranica », *Rendiconti della Classe di Scienze Morali, Storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei*, IXa 10 (4), 1999, p. 509-521.

= P. Cipriano, « Incremento del benessere socioantropico ».

• Corcy-Debray, S., « Jérôme Carcopino, du triomphe à la roche Tarpéienne », *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire*, LVIII, 1, 1998, p. 70-82.

= S. Corcy-Debray, « Du triomphe à la roche Tarpéienne ».

• Corcy-Debray, S., « Jérôme Carcopino, un historien à Vichy », Paris, 2001.

= S. Corcy-Debray, « Un historien à Vichy ».

• Corcy-Debray, S. et P. Ory, « Jérôme Carcopino et les lois d'exceptions », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, XLIX, 2002, p. 91-100.

= S. Corcy-Debray et P. Ory, « Jérôme Carcopino et les lois d'exceptions ».

• Delamard, J., « Les « colonies » des Anciens et des Modernes », *Hypothèses*, I, 2006, p. 251-260.

= J. Delamard, « Colonies des Anciens et des Modernes ».

• Deniau, G., « Histoire et incarnation. Introduction à la question du sujet chez Gadamer », *Les Études Philosophiques*, LXII, 2002 / 3, p. 333-352.

= G. Deniau, « Histoire et incarnation ».

• Detienne, M., *Comparer l'incomparable*, Paris, 2000.

= M. Detienne, *Comparer l'incomparable*.

• Dirven, L. « The Exaltation of Nabû : a Revision of the Relief Depicting the Battle against Tiamat from the Temple of Bel in Palmyra », *Die Welt des Orients* », XXVIII, 1997, p. 96-116.

= L. Dirven, « Exaltation of Nabû ».

• Drews R., « Sargon, Cyrus and Mesopotamian Folk History », *Journal of Near-Eastern Studies*, XXXIII, 1974, p. 387-393.

= Drews R., « Sargon, Cyrus and Mesopotamian Folk History ».

• Dosse, Fr., « Histoire et psychanalyse : généalogie d'un rapport », *Espaces Temps*, LXXX / LXXXI, 2002, p. 66-93.

= Fr. Dosse, « Histoire et psychanalyse ».

• Dosse, Fr., « Michel de Certeau et l'Écriture de l'Histoire », *Vingtième siècle. Revue d'Histoire*, LXXVIII, 2003, p. 145-156.

= Fr. Dosse, « Écriture de l'Histoire ».

• Dubuisson, D., *Mythologies du XXe siècle. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Lille, 1993.

= D. Dubuisson, *Mythologies*.

• Dubuisson, D., *Impostures et pseudo-science. L'œuvre de Mircea Eliade*, Villeneuve d'Ascq, 2005.

= D. Dubuisson, *Impostures et pseudo-science.*

• Durand, G., *L'imagination symbolique*, Paris, 1984.

= G. Durand, *Imagination symbolique*.

• Durand, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, 1969.

= G. Durand, *Structures anthropologiques*.

• Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, 1968 (1912).

= E. Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*.

• Durkheim, E., *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1985 (1912).

= E. Durkheim, *Méthode sociologique*.

• Eliade, M., *Aspects du mythe*, Paris, 1963.

= M. Eliade, *Aspects du mythe*.

• Eliade, M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1975.

M. Eliade, *Traité*.

• Eliade, M., *Ordeal by Labyrinth: Conversations with Claude-Henri Rocquet*, Chicago, 1982.

= M. Eliade, *Ordeal by Labyrinth*.

• Febvre, L., « Débats autour de la sociologie », *Annales*, IX, n°4, p. 524-526.

= L. Febvre, « Débats autour de la sociologie ».

• Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris, 1966.

= M. Foucault, *Les mots et les choses*.

• Frazer, J.-G., *Le rameau d'or, I-IV*, Paris, 1981 (1935).

= J.-G. Frazer, *Rameau d'or*.

• Freud, S., *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, 1933.

= S. Freud, *Essais*.

• Freud, S., *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, 1986.

= S. Freud, *Moïse.*

• Freud, S., *Totem et tabou*, Paris, 2001 (1923).

= S. Freud, *Totem et Tabou*.

• Gaudemet, J., *Les naissances du droit. Le temps, le pouvoir et la science au service du droit*, Paris, 2006.

= J. Gaudemet, *Naissances du droit*.

• Gennaro, A. de, « The Lasting Influence of Vico : On the Tercentary of his Birth », *Italica*, XLV-4, 1968, p. 403-409.

= A. de Gennaro, « Lasting Influence of Vico ».

• Giovannangeli, D., *Métamorphoses d'Œdipe. Un conflit d'interprétations*, Bruxelles, 2002.

= D. Giovannangeli, *Métamorphoses d'Œdipe*.

• Girard, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, 1978.

= R. Girard, *Choses cachées*.

• Girard, R., *La Route antique des hommes pervers*, Paris, 1985.

= R. Girard, *Route antique*.

• Girard, R., *La Violence et le sacré*, Paris, 1999.

= R. Girard, *Violence et Sacré.*

• Giraud, Ch., *Les Tables de Salpensa et de Malaga*, Paris, 1856.

= Ch. Giraud, *Tables de Salpensa et de Malaga*.

• Godart, E. et J.-P. Bénart, *Freud, Lacan…Quel avenir ? Aggiornamento pour la psychanalyse*, Paris, 2007.

= E. Godart et J.-P. Bénart, *Aggiornamento.*

• Godelier, M. et J. Hassoun, *Meurtre du père/Sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*, Paris, 1996.

= M. Godelier et J. Hassoun, *Meurtre du père*.

• Grandazzi, A., *La fondation de Rome. Réflexion sur l'histoire*, Paris, 1991.

= A. Grandazzi, *Fondation de Rome*.

• Harrison, J. E., « Review : Frazer's Early History of the Kingship », *The Classical Review*, XX, VIII, 1906, p. 423-424.

= J. E. Harrison, « Frazer's Early History of the Kingship ».

• Heusch, L., « The Symbolic Mechanisms of the Sacred Kingship : Rediscovering Frazer », *The Journal of Royal Anthropological Institute*, II, III, 1997, p. 213-232.

= L. de Heusch, « Sacred Kingship ».

• Hermann, H.-V., *Die Kessel der orientalisierenden Zeit. Olympische Forshungen*, VI, Berlin, 1966.

= H.-V. Hermann, *Die Kessel*.

• Hocart, A. M., *Kingship*, Londres, 1927.

= A. M. Hocart, *Kingship*.

• Hocart, A. M., *Rois et courtisans*, Paris, 1978.

= A. M. Hocart, *Rois et courtisans*.

• Hoffmann, Chr., « Le nom et sa fonction psychique dans la doctrine et la pratique psychanalytique », *Cliniques Méditerranéennes*, LXIII, 2000, p. 81-88.

= Chr., Hoffmann, « Le nom et sa fonction psychique ».

• Hörmann, H., *Introduction à la psycholinguistique*, Paris, 1972.

= H. Hörmann, *Psycholinguistique*.

• Imbert-Valassopoulos, C., « D'Hippocrate à Freud : la genèse de la psychosomatique » dans la publication des actes du colloque *Hippocrate et son héritage : colloque franco-hellénique d'histoire de la* médecine, Lyon, Fondation Mérieux, 1985, p.171-179.

= C. Imbert-Valassopoulos, « D'Hippocrate à Freud ».

• Jung, C. G., *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Paris, 1993.

= C. G. Jung, *Symboles*.

• Jung, C. G., *Psychologie et religion*, Paris, 1958.

= C. G. Jung, *Psychologie et religion*.

• Kantorowicz, E., *Les deux corps du roi*, Paris, 1989 (1957).

= E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi*.

• Kawashima, R. S., « The Priestly Tent of Meeting and the Problem of Divine Transcendence : An "Archaeology" of the Sacred », *The Journal of Religion*, LXXXVI, 2, p. 226-257.

= T. S. Kawashima, « Archaeology of the Sacred ».

• Laplanche, J. et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, 2004.

= J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Psychanalyse*.

• Legendre, P., *Le dossier occidental de la parenté. Textes juridiques indésirables sur la généalogie. Leçons IV, suite*, Paris,1988.

= P. Legendre, *Dossier occidental de la parenté.*

• Legendre, P. et A. Papageorgiou-Legendre, *Filiation. Fondement généalogique de la psychanalyse. Leçons IV, suite 2*, Paris, 1990.

= P. Legendre, *Filiation*.

• Legendre, P., *Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Droit. Leçon VII*, Paris, 2005.

= P. Legendre, *Désir politique de Dieu.*

• Lehmann, Y., *Religions de l'Antiquité*, Paris, 1999.

= Y. Lehmann, *Religions*.

• Le Goff, J., *La Nouvelle Histoire*, Paris, 1978.

= J. Le Goff, *Nouvelle Histoire*.

• Levine, J. M., « Giambattista Vico and the Quarrel between the Ancients and the Moderns », *Journal of the History of Ideas*, LII-1, 1991, p. 55-79.

= J. M. Levine, « Giambattista Vico and the Quarrel ».

• Lévi-Strauss, Cl., *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1948.

= Cl. Lévi-Strauss, *Structures élémentaires*.

• Lévi-Strauss, Cl., « L'efficacité symbolique », *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXXV, 1949, p. 5-27.

= Cl. Lévi-Strauss, « L'efficacité symbolique ».

• Lévi-Strauss, Cl., *Anthropologie structurale*, I, Paris, 1974 (1958).

= Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, I.

• McIntosh, D., « Husserl, Weber, Freud, and the Method of Human Sciences », *Philosophy of Social Sciences*, XXVII, 3, 1997, p. 328-353.

= D. McIntosh, « Husserl, Weber, Freud ».

• Maniglier, P., « Surdétermination et duplicité des signes : de Saussure à Freud », *Savoirs et clinique*, VI, 2005 / 1, p. 149-160.

= P. Maniglier, « De Saussure à Freud ».

• Meslin, M., *Pour une science des religions*, Paris, 1973.

= M. Meslin, *Science des religions*.

• Momigliano, A., « Georges Dumezil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization », *History and Theory*, XXIII, 3, 1984, p. 312-330.

= A. Momigliano, « Trifunctional Approach ».

• Moreau, Ph., « Plutarque, Augustin, Lévy-Strauss. Prohibition de l'inceste et mariage préférentiel dans la Rome primitive », *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, LVI, 1978, p. 41-54.

= Ph. Moreau, « Prohibition de l'inceste ».

• Onians, R. B., *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, 1951.

= R. B. Onians, *European Thought*.

• Otto, R., *Le sacré*, Paris, 1969.

= R. Otto, *Sacré*.

• Pavan, M., « Vico e la storiografia classica antiqua », *Studi Romani*, XVI-4, 1968, p. 409-416.

= M. Pavan, « Vico e la storiografia ».

• Pons, A., « Vie et mort des nations selon Vico », *Bulletin de la Société française de philosophie*, CII, n°2, 2008, p. 1-24.

= A.Pons, « Vie et mort des nations selon Vico ».

• Poucet, J., « Le démembrement de Romulus : J. G. Frazer et A. Carandini. Réflexions critiques sur un mauvais usage de la comparaison ethnographique », *Folia Electronica Classica*, XVI, juillet-décembre 2008 [En ligne : http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/16/TM16.html.]

= J. Poucet, « Le démembrement de Romulus ».

• Prowse, K. R., « The Vestal Circle », *Greece & Rome*, XIV, 2, 1967, p. 174-187.

= K. R. Prowse, « Vestal Circle »

• Rank, O., *Le mythe de la naissance du héros*, Paris, 1983.

= O. Rank, *Mythe de la naissance du héros*.

• Reinach, S., *Cultes, Mythes et Religions*, Paris, 1905.

Abrégé en S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*.

• Ricoeur, P., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Paris, 1986.

= P. Ricoeur, *Le mal*

• Róheim, G., *Psychanalyse et anthropologie*, Paris, 1968.

= G. Róheim, *Psychanalyse et anthropologie*.

• Ronca, I., « What's in Two Names : Old and New Thoughts on the History and Etymology of *Religio* and *Superstitio* », *Res Publica Litterarum*, XV, 1992, p. 43-60.

= I. Ronca, « *Religio* and *superstitio* ».

• Sauverzac, J.-F. de, « Sur les origines anthropologiques du réel chez Lacan », *Cliniques méditerranéennes*, n° LXIII, 2001/1, p. 223 à 237.

= J.-F. Sauverzac, « Origines anthropologiques ».

• Saussure, F. de, *Cours de linguistique générale*, Paris, 1986.

= F. de Saussure, *Linguistique*.

• Schmitt, C., *Théologie politique*, Paris, 1988.

= C. Schmitt, *Théologie politique*.

• Scubla, L., « Roi sacré, victime sacrificielle et victime émissaire », *Revue du Mauss*, XXII, 2003 / 2, p. 187-221.

= L. Scubla, « Roi sacré, victime sacrificielle ».

• Strenski, I, *Thinking about Religion. An Historical Introduction to Theories of Religion*, Oxford, 2006.

Abrégé en: I. Strenski, *Thinking about Religion*.

• Ward, D., *The Divine Twins : an Indo-European Myth in Germanic Tradition*, Berkeley & Los Angeles, 1968.

= D. Ward, *Divine Twins*.

• Warde-Fowler, W., « Review : Frazer's Golden Bough », *The Classical Review*, V, 1 / 2, 1891, p. 48-52.

= W. Warde-Fowler, « Frazer's Golden Bough ».

• Waardenburg, J., *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systémique à la science des religions*, Genève, 1993.

= J. Waardenburg, *Dieux*.

• Weber, M., *Sociologie de la religion*, Paris, 1996 (1921).

Abrégé en M. Weber, *Religion*.

• Weber, M., *Sociologie du droit*, Paris, 2007 (1913).

= M. Weber, *Droit*.

• Will, E., « Note sur les origines du Pégase monétaire corinthien », *Revue numismatique*, XIV, 1952, p. 239-245.

= E. Will, « Origines du Pégase monétaire corinthien ».

• Wittgenstein, L., « Remarques sur "Le Rameau d'or" de Frazer », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, XVI, 1, 1977, p. 35-42.

= L. Wittgenstein, « Remarques sur le "Le Rameau d'or" de Frazer ».

• Wunengurger, J.-J., *Le sacré*, Paris, 1981.

= J.-J. Wunengurger, *Sacré*.

INDEX

A

abdicatio, 47, 52, 103, 134, 404, 407, 413, 418, 479
Accius, 149, 307
aduocatio, 109, 110
Aelius Gallus, 129, 155, 159, 171, 215
agere, 132, 133, 154, 272
Agni, 216, 222
Agonalia, 266, 272, 273, 275, 288
ambivalence, 17, 19, 130, 149, 158, 162, 167, 170, 173, 176, 185, 192, 193, 200, 202, 203, 204, 206, 207, 212, 213, 217, 218, 219, 220, 221, 236, 262, 278, 322, 352, 353, 355, 358, 377, 378, 379, 380, 414, 437, 440, 444, 506
Ancus Martius, 38, 228
Apollon, 222, 227, 289, 349, 520
Appius Claudius Caecus, 41, 49, 57, 71, 78, 83, 122, 129, 130, 158, 389, 419, 426, 427, 429, 469, 470, 471, 501, 505, 506
archétype, 325, 336, 365, 375, 443
Argilète, 237, 239, 250, 252, 262, 269, 278, 503
Aristodème Malakos, 293, 311
Aristote, 8, 17, 147, 193, 206, 315, 371, 387
armilustrium, 260, 261, 263, 271
Asconius, 12, *36*, *39*, 45, 49, 50, 52, 53, 66, 394, 433, 434, 486, 491
Ateius Capito (C.), 58, 61
Atticus, 8, *37*, 52, 128, 135, 136, 190, 304, 489
auctor, 22, 131, 138, 152, 223
auctoritas, ii, 2, 5, 15, 22, 23, 25, 27, 30, *33*, *34*, *41*, 43, 44, 47, 62, 65, 67, 72, 73, 78, 94, 95, 97, 98, 100, 112, 113, 114, 116, 120, 124, 126, 129, 131, 133, 136, 144, 203, 207, 213, 218, 228, 372, 377, 380, 382, 393, 396, 398, 403, 415, 435, 438, 439, 481, 509, 518
auctoritas patrum, 15, 22, 23, 27, 30, *33*, *34*, 47, 62, 65, 67, 72, 73, 94, 95, 98, 100, 120, 124, 136, 203, 218, 228, 377, 403, 415, 435, 481, 518
aues, 139, 141
augure, 22, 53, 55, 58, 123, 124, 127, 129, 131, 133, 135, 136, 137, 138, 140, 149, 150, 152, 193, 224, 226, 227, 229, 232, 244, 247, 283, 332, 348, 424, 426, 429, 473, 476, 478
augurium, 22, 97, 110, 126, 127, 133, 138, 139, 142, 148, 151, 152, 226, 248, 331, 332, 416, 418, 426, 432, 516
Auguste, 1, 31, 169, 249, 250, 259, 260, 362, 365, 368, 369, 393, 487, 492, 496, 500, 502
Aulu-Gelle, 12, 62, 73, 149, 266, 267, 268, 270, 304, 354, 408, 421, 425, 491, 510
Aurelius Dasius, 349
Ausone, 346
auspicatio, 5, 54, 61, 114, 124, 126, 133, 138, 140, 150, 158, 193, 196, 201, 217, 222, 236, 245, 247, 248, 253, 296, 379, 399, 400, 401, 406, 433, 439, 440
auspicia, ii, 3, 13, 15, 17, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 32, *34*, *37*, 43, 44, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 64, 71, 72, 73, 75, 92, 98, 99, 103, 105, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 122, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 134, 136, 137, 140, 141, 150, 154, 158, 203, 209, 218, 220, 223, 230, 244, 252, 282, 297,囊331, 341, 380, 385, 386, 390, 391, 392, 401, 403, 410, 411, 412, 413, 414, 418, 419, 420, 421, 430, 432, 433, 435, 436, 443, 481, 516
auspicia patrum, ii, 22, 30, 32, 46, 59, 61, 118, 121, 130, 136, 142, 414, 430

B

baculus, 224, 225, 226, 227, 229, 232
bataille du lac Régille, 51
Bocchoris, 239, 527

C

Caecilius Metellus (Q.), 119, 423, 426, 486
Caecilius Metellus Pius Scipio Nasica (Q.), 423
calendrier, 74, 107, 122, 218, 250, 266, 270, 271, 273, 277, 278, 279, 285, 295, 297, 298, 299, 300, 302, 303, 304, 305, 307, 308, 312, 313, 314, 316, 317, 319, 320, 322, 325, 344, 346, 355, 358, 360, 362, 363, 368, 383, 385, 386, 399, 403, 404, 406, 407, 414, 432, 434, 442, 508, 528
Camille, 41, 42, 454, 455, 457
Capitole, 88, 107, 135, 230, 233, 236, 249, 271, 290, 313, 318, 319, 342, 361, 450, 456, 457, 466, 505
carmen, 151, 152, 263
carpentum, 331, 332
Cassius (Sp.), 206, 405, 458, 499
Caton, 81, 85, 86, 91, 283, 310, 484
César, 4, 23, 31, *37*, 42, 47, 52, 55, 56, 74, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 106, 108, 118, 120, 124, 128, 135, 136, 138, 142, 223, 250, 260, 354, 361, 362, 365, 393, 408, 412, 418, 423, 424, 425, 427, 428, 434, 444, 482,

484, 485, 486, 487, 488, 489, 492, 493, 503, 507, 508, 513
Chrysippe, 147
Cicéron, iii, 1, 2, 4, 7, 8, 22, 23, 24, 25, 36, 37, 38, 42, 52, 58, 65, 67, 68, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 105, 106, 108, 110, 112, 114, 115, 116, 120, 121, 122, 124, 126, 127, 128, 133, 135, 136, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 154, 156, 158, 180, 188, 190, 193, 196, 203, 209, 212, 213, 222, 223, 229, 266, 282, 283, 304, 307, 322, 331, 351, 353, 366, 367, 368, 369, 370, 377, 378, 379, 380, 382, 385, 402, 404, 418, 423, 424, 425, 426, 436, 458, 465, 473, 475, 480, 482, 483, 486, 487, 489, 491, 494, 496, 500, 501, 502, 506, 510
Claudius Marcellus (C.), 60, 61, 118, 135
Claudius Plucher (P.), 140
Clodius, 3, 23, 49, 50, 55, 80, 81, 82, 84, 85, 87, 88, 90, 91, 128, 394, 400, 428, 434, 481, 482, 485
comices, ii, 3, 13, 15, 21, 23, 37, 40, 41, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 53, 55, 57, 58, 59, 61, 62, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 76, 79, 80, 83, 84, 86, 95, 96, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 112, 114, 118, 121, 122, 123, 124, 142, 228, 326, 386, 390, 394, 398, 407, 410, 418, 421, 422, 426, 428, 430, 431, 434, 435, 439, 447, 451, 475, 477, 487
Comitia calata, 271
concilia plebis, 57
conditor, 141, 193, 230, 249, 262, 283, 284, 289, 298, 347, 364, 365, 368, 378, 379, 380, 385, 389
Corinthe, 292, 295
Cornelius Lentulus (C.), 486
Cornelius Lentulus (L.), 22, 118, 135
Cornelius Marcellinus (Cn.), 71
Cornelius Scipio (P.), 41, 431, 456, 457, 478, 479, 483
Cornificius Longus, 222
Crassus, 23, 49, 50, 58, 61, 71, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 127, 141, 423, 424, 434, 474, 475, 478, 483, 484
creare, 40, 68, 72, 114
creatio, *40*, *41*, 47, 68, 71, 72, 74, 95, 112, 114, 115, 188, 341, 411
Culsans, 222, 242, 243, 289, 316

D

Decemuiri, *39*, 78, 79, 302, 369, 403, 404, 416
Decius Mus (P.), 207, 465, 471
défaite de l'Allia, 46, 103
Delphes, 291, 294, 342, 343, 371, 397, 454, 519
Denys d'Halicarnasse, 7, 9, 11, 12, 20, 41, 43, 69, 78, 91, 95, 147, 185, 228, 239, 254, 260, 269, 286, 288, 292, 293, 311, 313, 324, 326, 329, 332, 334, 335, 342, 343, 344, 350, 359, 360, 365, 366, 373, 379, 383, 385, 386, 387, 390, 393, 397, 405, 409, 410, 416, 435, 441, 446, 449, 491, 500
deorum deus, 229, 233, 248, 257, 263, 273, 278, 442
designatio, 71, 246, 341, 495
deuotio, 46, 194, 232, 250, 261, 263, 278, 285, 465
Diane, 152, 156, 167, 184, 222, 227, 264, 265, 279, 289, 359
διασπαραγμός, ii, 31, 364, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 385, 386, 389, 392, 414, 418, 420, 436, 442, 443, 520, 537
dictator, *43*, 45, 48, 52, 63, 64, 66, 69, 73, 77, 96, 103, 106, 107, 124, 135, 195, 197, 256, 291, 360, 408, 410, 411, 412, 415, 436, 449, 452, 455, 456, 458, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 467, 468, 470, 474, 475, 476, 481, 487
Dictatura, 14
Digeste, *35*, 74, 98, 214
Dion Cassius, 12, 23, 33, 34, 39, 49, 59, 61, 80, 81, 82, 85, 86, 96, 97, 104, 106, 107, 108, 118, 252, 342, 411, 483, 484, 488, 489, 491, 505
Dionysos, 184, 237, 288, 370, 372, 375, 376, 377, 445, 519, 520, 521, 522
Domitius Caluinus (Cn.), 3

E

elogium, 45, 470, 473, 474, 478, 524
Épigeios, 241, 243, 278, 295
Equirii, 327

F

Fabius Ambustus (M.), v, 43, 430, 459, 460, 463, 466, 468
Fabius Maximus Cunctator (Q.), 14, 41, 45, 426, 429, 467, 472, 473, 474, 475
Fabius Maximus Rullianus (Q.), 467
Fabius Pictor (Q.), 77, 288, 308
Fabius Vibulanus (Q.), 50, 51, 453
faisceaux, 5, 55, 83, 186, 223, 229, 384, 397, 408, 409, 418, 435
fas, 111, 130, 137, 158, 185, 191, 209, 218, 220, 223, 226, 244, 245, 248, 269, 271, 297, 346, 354, 377, 439, 509
Fastes consulaires, 30, 79, 400
Festus, 115, 129, 140, 147, 154, 155, 159, 180, 209, 223, 234, 257, 258, 260, 261, 266, 268, 324, 353, 425, 426, 491, 511
Ficus Ruminalis, 231
filiation matrilinéaire, 334, 335, 337, 341
flamen Dialis, 265, 267, 354, 355, 391, 422
flamen Martialis, 267, 421, 426, 479, 486

flamen Portunalis, 261
flamen Quirinalis, 267
foedus, 158, 172, 173, 227, 231, 260, 402

G

Gaius, 12, 155, 159, 180, 186, 213, 267, 290, 291
Grabouius, 234

H

hasta, 231, 232
Hercule, 306, 348, 350, 351
Hermès, 225, 237, 288, 521
Hésiode, 177, 186, 202, 216, 237, 252
hiérogamies, 288, 292, 338
Hirtius, 4, 32
Homère, 184, 186, 202, 216, 240, 525
homo sacer, 352, 353, 356, 415
honor, 25, 26, 27, *40*, 101
Horatius Pulvillus, 30, 361

I

imagines, 356
imperium, ii, 2, 8, 13, 15, 25, *37*, 46, 48, 62, 64, 71, 72, 73, 76, 78, 92, 99, 105, 106, 108, 112, 116, 122, 123, 124, 126, 135, 206, 223, 224, 343, 382, 383, 398, 399, 400, 401, 404, 408, 409, 411, 435, 438, 443, 481, 516
Inauguratio, 15, 136, 137, 138, 139, 142, 158, 159, 201, 227, 247, 255, 332, 421, 422, 426, 495
intercessio, *33*, 48, 51, 56, 59, 61, 62, 64, 105
interrex, 3, 12, 22, 23, *35*, *36*, *37*, 44, 49, 50, 52, 53, 60, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 75, 78, 90, 92, 94, 99, 100, 109, 110, 111, 113, 124, 326, 329, 386, 390, 391, 394, 399, 400, 403, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 414, 418, 419, 421, 422, 425, 426, 427, 429, 431, 432, 434, 435, 436, 442, 443, 444, 470, 475, 478, 480, 483, 494, 500
iudices, *36*, 112, 151, 223, 437
Iulius Caesar: (L.), 89
Iunius Brutus (L.), 1, 2, 4, 5, 30, 31, 32, 69, 206, 307, 325, 326, 327, 328, 342, 343, 344, 361, 390, 407, 446, 447, 468, 472, 482, 488, 489
iuris dictio, 15, 64, 71, 72, 73, 100, 109, 110, 111, 112, 113, 186, 415, 435, 443, 481
ius, ii, 2, 4, 8, 12, 15, 16, 17, *36*, *37*, *38*, 39, 44, 47, 49, 50, 52, 56, 62, 73, 98, 106, 108, 109, 111, 123, 127, 130, 135, 136, 149, 152, 156, 157, 159, 180, 185, 191, 203, 212, 220, 223, 227, 243, 250, 259, 269, 271, 279, 290, 320, 364, 369, 385, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 411, 415, 416, 417, 418, 419, 432, 433, 435, 436, 437, 442, 444, 480, 484, 495, 509
ius sacrum, 12, 16, *37*, 44, 103, 220, 385, 401, 402, 403, 405, 432, 433, 435, 436, 442, 480, 484

J

Janus, 167, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 283, 285, 288, 289, 292, 296, 297, 299, 301, 305, 306, 307, 308, 310, 313, 316, 320, 321, 323, 331, 347, 355, 359, 375, 378, 412, 420, 421, 422, 433, 442, 444, 498, 501, 502, 503, 505, 512, 514, 515, 516
Jean le Lydien, 12, 36, 214, 215, 247, 257, 304, 308, 321, 384, 409, 410, 449, 491
jours épagomènes, 16, 19, 74, 100, 101, 153, 297, 302, 318, 320, 322, 326, 327, 358, 362, 383, 386, 392, 398, 406, 407, 412, 413, 414, 436, 444, 447, 528
Julius Proculus, 366, 368, 369, 370
Junon, 167, 222, 233, 239, 245, 249, 265, 266, 274, 285, 287, 288, 289, 292, 316, 321, 322, 440, 523
Jupiter, 19, 55, 107, 108, 116, 117, 122, 124, 126, 127, 129, 137, 138, 141, 155, 220, 222, 223, 227, 230, 233, 234, 235, 236, 241, 245, 247, 248, 249, 253, 257, 259, 260, 263, 264, 265, 267, 271, 277, 278, 281, 284, 285, 287, 288, 289, 292, 296, 308, 313, 318, 319, 331, 348, 350, 354, 358, 359, 360, 372, 378, 390, 394, 395, 396, 404, 429, 440, 495, 499, 501, 515

L

Lapis Niger, 171, 269, 270, 314
Larentalia, 361, 362
lectio, 21, 136, 150, 151, 194, 403
legere, 150, 151
Leges sacratae, 216, 353, 507
legum dictio, 133, 150, 152
Lépide, 36, 50, 53, 54, 106, 412, 434, 486, 487, 493
Lex Aelia, 55, 56, 515
Lex Aurelia, 112
Lex Cassia, 31
Lex Claudia, 113
Lex Cornelia, 112
Lex Curiata de Imperio, 15, 45, 55, 71, 72, 108, 118, 128, 135, 215, 411
Lex Domitia, 142, 428
Lex Fufia, 55, 56, 515
Lex Hortensia, 4, 22, 56
Lex Iulia Agraria, 82

Lex Labiena, 428
Lex Maenia, 23, 72, 96, 98
Lex Ogulnia, 4, 98, 419, 427, 430, 471
Lex Publilia, 96, 97, 451
Lex Sempronia, 112
Lex Terentilia, 450
Lex Vrsonensis, *35*, 74, 110, 138, 394, 397, 415, 435
Libertas, 2, 3, 5
lituus, 137, 139, 193, 229, 248
Loi des XII Tables, 4, 11, 24, 29, 30, 39, 103, 152, 172, 353, 402, 403, 404, 413, 415, 416, 442, 509, 520
Lucius Tarutius, 368
Lucrèce, 6, 131, 148, 168, 325, 326, 327, 328, 329, 336, 341, 344, 407, 409, 443, 446, 447, 517
Lucretius Tricipitinus (Sp.), 30, 325, 326, 327, 329, 390, 407, 409, 446, 459
Lupercalia, 156, 167, 184, 321, 322

M

Macrobe, 194, 222, 225, 233, 234, 235, 238, 239, 247, 248, 259, 262, 272, 274, 275, 288, 301, 303, 304, 306, 307, 309, 310, 314, 347, 348, 349, 350, 358, 359, 360, 361, 362, 423, 424, 486, 492
magistrature, ii, 4, 12, 15, 16, 18, 21, 22, 25, 26, 28, 29, 32, 33, *35*, *36*, *38*, *40*, 45, 46, 59, 61, 63, 64, 65, 67, 71, 76, 77, 80, 82, 92, 94, 98, 100, 105, 106, 110, 113, 118, 119, 121, 126, 127, 136, 154, 193, 224, 268, 269, 270, 291, 304, 355, 364, 369, 385, 390, 392, 394, 395, 396, 399, 401, 402, 403, 409, 411, 412, 414, 415, 419, 432, 433, 435, 436, 441, 443, 464, 480, 488, 505
magistratus, 23, 25, *35*, *36*, 45, 49, 62, 63, 64, 65, 73, 98, 105, 114, 127, 129, 404, 415, 417, 418, 436, 508
Mahābhārata, 167, 242
Marcius Philippus (L.), 71, 80, 82, 83, 84
Mitra, 230, 236, 258, 500, 501
mos, 2, 5, 8, 33, *36*, *37*, 38, *39*, 42, 49, 50, 52, 53, 92, 100, 103, 115, 119, 121, 136, 172, 185, 404, 418, 420, 433, 496, 514
mos maiorum, 2, 5, 7, 8, *39*, 92, 100, 115, 121, 136, 404, 418, 420, 433, 496, 514
Mucius Scaeuola (Q.), 423, 488
mythe, ii, 6, 10, 17, 19, 20, 32, 130, 138, 159, 160, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 174, 176, 177, 178, 179, 182, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 197, 200, 201, 202, 205, 212, 214, 217, 219, 220, 226, 229, 232, 233, 235, 241, 243, 248, 250, 261, 262, 277, 279, 282, 292, 318, 322, 324, 326, 330, 338, 340, 341, 344, 350, 364, 368, 370, 372, 373, 375, 376, 379, 380, 386, 387, 389, 391, 392, 393, 413, 436, 441, 443, 444, 446, 494, 498, 506, 517, 520, 534, 537

N

nefas, 73, 122, 130, 154, 158, 185, 209, 218, 220, 223, 244, 245, 248, 269, 297, 377, 439
Nigidius Figulus, 149, 222, 289, 321
nobilitas, 4, 17, 31, 77, 91, 99, 115, 124, 145, 419
Numa Pompilius, 5, 14, 17, 94, 136, 137, 139, 140, 142, 192, 227, 243, 244, 247, 249, 250, 252, 254, 255, 258, 259, 262, 263, 273, 277, 278, 279, 290, 297, 299, 301, 306, 307, 308, 315, 317, 320, 322, 331, 341, 346, 348, 350, 384, 393, 506
nuntiatio, 54, 133, 140, 141
nuptiarum auspices, 129, 142

O

obnuntiatio, 54, 55, 58, 59, 61, 76
officium, 26, 154
Optimates, 4, 53, 54, 91, 142, 428, 434, 502
Orose, 7
Ovide, 6, 152, 153, 185, 186, 221, 224, 226, 233, 236, 242, 244, 247, 249, 250, 259, 261, 262, 266, 268, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 298, 299, 301, 303, 306, 310, 319, 320, 322, 324, 325, 338, 344, 378, 379, 440, 443, 444, 492, 512

P

parricidium, 206
pater patratus, 132, 227, 228, 232, 244, 259, 271, 278, 493
patres, 1, 3, 4, 5, 13, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, *34*, 38, *39*, *41*, 47, 51, 54, 59, 65, 69, 72, 75, 76, 77, 82, 86, 91, 92, 94, 96, 97, 100, 114, 117, 122, 129, 132, 134, 136, 144, 150, 156, 158, 185, 195, 203, 206, 207, 213, 218, 227, 228, 289, 297, 320, 329, 356, 357, 358, 366, 367, 369, 370, 371, 372, 373, 375, 376, 379, 380, 381, 383, 385, 387, 392, 393, 403, 414, 425, 430, 436, 443, 453, 456, 457, 464, 508, 510
patria potestas, 206
patriciens, ii, 21, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, *34*, *37*, 38, *39*, *40*, 42, 46, 48, 50, 54, 56, 57, 59, 61, 65, 69, 70, 72, 76, 77, 78, 79, 86, 87, 89, 91, 92, 93, 96, 97, 99, 101, 104, 116, 121, 122, 130, 132, 136, 144, 156, 194, 270, 322, 366, 367, 380, 381, 383, 391, 393, 411, 422, 427, 430, 431, 432, 434, 438, 450, 451, 461, 464
patronus, 172, 206
Paul-Émile, 46, 426
phallus, 153, 185, 187, 338, 339, 340

pietas, 136
Platon, 8, 17, 146, 199, 203, 211, 502, 520, 522
plébéiens, 4, 23, 24, 27, 28, 29, 30, *34*, *37*, 51, 57, 59, 61, 63, 76, 79, 91, 107, 122, 130, 383, 419, 425, 453, 464
Pline, 32, 171, 304, 306, 307, 337, 416, 456, 465, 483, 510
Plutarque, 84, 85, 117, 172, 193, 245, 254, 268, 276, 290, 320, 324, 339, 350, 351, 367, 371, 375, 379, 388, 393, 455, 478, 480, 492, 520, 537
Polybe, 1, 2, 4, 30, 143, 144, 145, 146, 156, 203, 210, 260, 382, 437, 492, 502
pomœrium, 5, 216, 282, 354, 399, 489
Pompée, 3, 23, 49, 50, 53, 54, 62, 66, 67, 71, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 104, 118, 119, 127, 128, 135, 260, 400, 408, 423, 424, 428, 434, 483, 484
Pompeius Rufus (Q.), 59
Pomponius, 35, *36*, 98, 171, 304, 362, 474
pontifex, 3, *37*, 55, 56, 70, 129, 136, 138, 180, 193, 218, 266, 267, 270, 317, 391, 401, 403, 421, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 432, 465, 470, 513, 514
pontifex maximus, 3, 193, 266, 267, 391, 424, 426, 428, 465, 471
Poplifugia, 346, 367
Populares, 4
Posidonius d'Apamée, 147
possessio, 60
Postumius Albinus Regillensis (P.), 51
potestas, 2, 62, 64, 95, 116, 126, 206, 207, 306, 382, 398, 403, 411, 418, 435, 516
praeco, 152
praefectus urbi, 12, 65, 326, 390, 407, 409, 410, 411, 413, 414, 418, 433, 435, 446, 449
préture, 12, 27, 28, 45, 46, 82, 86, 88, 111, 121, 402, 408, 474, 479, 484, 486, 512
princeps senatus, 41, 42, 66, 71, 151, 480, 496, 510, 516
prodere, *39*, *40*
psyché, 156, 163, 166, 169, 170, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 181, 182, 184, 190, 191, 192, 195, 196, 197, 199, 200, 204, 207, 208, 209, 211, 213, 217, 218, 398, 535
Publicola, iv, 30, 328, 390, 450
pullaria, 140, 141
Pyrgi, 239, 287, 325, 326, 505
Pythagoriciens, 147

Q

Quinctius Barbatus (T.), 42, 72
Quirinus, 155, 227, 232, 234, 235, 249, 250, 254, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 267, 275, 278, 284, 285, 288, 362, 366, 369, 372, 496, 497, 498, 501, 503, 509

R

Regifugium, 6, 92, 153, 254, 264, 265, 297, 298, 317, 318, 322, 324, 325, 326, 327, 328, 341, 344, 346, 348, 358, 379, 380, 383, 385, 386, 389, 392, 393, 394, 399, 400, 407, 408, 412, 413, 414, 422, 423, 432, 435, 442, 443, 494, 506, 528
religio, 18, 94, 144, 145, 147, 148, 149, 151, 155, 159, 160, 170, 193, 213, 218, 251, 358, 428, 434, 439, 482, 510
renouatio auspiciorum, ii, 114, 115, 116
Res Publica, 1, 2, 5, 15, 25, 27, 31, 32, *38*, *39*, 57, 68, 102, 116, 134, 207, 285, 313, 326, 343, 355, 356, 357, 361, 379, 380, 391, 401, 404, 409, 415, 419, 433, 444, 494, 537
rex, 5, 19, 20, 24, 27, 32, *35*, *36*, 47, 64, 72, 111, 120, 131, 136, 137, 139, 149, 152, 153, 156, 184, 188, 193, 201, 216, 218, 220, 222, 226, 227, 228, 231, 235, 244, 245, 254, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 288, 296, 297, 305, 317, 322, 323, 324, 326, 333, 341, 351, 354, 355, 356, 357, 358, 373, 379, 380, 382, 391, 407, 412, 413, 414, 418, 420, 421, 422, 423, 424, 427, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 440, 441, 442, 444, 495, 508, 509, 510, 514
rex sacrorum, 120, 137, 153, 193, 218, 222, 231, 235, 254, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 278, 288, 297, 298, 317, 322, 323, 324, 354, 355, 356, 358, 391, 407, 412, 413, 414, 421, 422, 423, 424, 428, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 442, 444, 495, 508, 510, 514
Rig Veda, 216, 217, 242
ritus, ii, 12, 17, 19, *37*, 79, 93, 102, 114, 115, 116, 117, 126, 136, 138, 141, 142, 152, 158, 159, 160, 169, 170, 182, 183, 184, 188, 193, 195, 196, 197, 205, 210, 212, 213, 217, 220, 221, 223, 224, 228, 232, 245, 246, 247, 248, 250, 254, 256, 261, 263, 272, 273, 274, 276, 278, 279, 282, 283, 284, 296, 297, 298, 315, 318, 319, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 333, 338, 344, 347, 351, 352, 356, 357, 358, 360, 362, 364, 373, 383, 386, 389, 392, 400, 402, 413, 439, 441, 446, 494, 532
rogatio, 72
Romulus, ii, 1, 5, 10, 14, 21, 24, 25, 26, 31, 38, *41*, 43, 92, 94, 117, 130, 137, 166, 167, 168, 169, 172, 193, 201, 214, 215, 228, 229, 232, 233, 241, 244, 245, 249, 250, 256, 258, 260, 261, 262, 269, 278, 282, 284, 289, 298, 299, 301, 303, 322, 325, 339, 341, 344, 359, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 372, 373, 374, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 384, 385, 387, 389, 392, 393, 435, 442, 495, 497, 498, 509, 517, 528, 537

royauté étrusque, 11, 28, 30, 270, 285, 291, 324, 385, 386, 442

S

sacer, 10, 17, 19, *37*, 129, 130, 149, 155, 158, 159, 160, 162, 164, 170, 172, 173, 176, 181, 185, 193, 194, 196, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 213, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 231, 251, 263, 269, 277, 350, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 379, 401, 402, 415, 436, 439, 443, 444, 530, 532
sacramentum, 6, 64, 74, 75, 92, 149, 172, 204, 227, 354, 355, 394, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 406, 411, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 442, 521
sacrifice, 19, 46, 108, 132, 167, 172, 190, 205, 212, 214, 215, 227, 234, 254, 264, 265, 266, 268, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 296, 307, 317, 319, 321, 322, 323, 324, 328, 338, 345, 346, 349, 350, 352, 353, 356, 357, 358, 359, 362, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 414, 426, 440, 441, 519, 525
Salii, 63, 131, 215, 229, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 263, 270, 271, 273, 279, 283, 284, 285, 297, 324, 495, 499, 503, 504
salus populi, *36*, 65, 197, 436
Samos, 239, 294, 296
sanctus, 155, 158, 165
Saturnalia, iv, 194, 238, 259, 274, 306, 307, 308, 346, 347, 348, 349, 350, 358, 359, 361, 362, 363, 364, 373, 413, 441, 448, 492
Saturne, 238, 261, 346, 347, 348, 349, 358, 359, 360, 362, 375, 426, 440, 448
sceptrum, 225, 226, 227
Sempronius Gracchus (Ti.), 60, 427, 475, 479
Sénat, 3, 13, 14, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 29, 33, *34*, *35*, *39*, *40*, *41*, 43, 47, 48, 51, 54, 61, 62, 63, 65, 66, 68, 70, 71, 73, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 103, 112, 113, 119, 121, 122, 123, 124, 129, 131, 134, 140, 143, 194, 218, 283, 304, 363, 366, 367, 380, 382, 383, 385, 389, 395, 396, 405, 408, 418, 422, 426, 430, 432, 433, 434, 438, 442, 448, 452, 453, 456, 458, 460, 465, 472, 479, 480, 485, 489, 496, 517
senatus consultum, *33*, *34*, *40*, 48, 51, 62, 76, 96, 97, 291, 435, 485
Seruilius Ahala (Q.), 43
Servius, 5, 53, 54, 78, 99, 139, 148, 149, 150, 176, 185, 227, 247, 249, 250, 254, 261, 262, 264, 266, 268, 283, 286, 321, 324, 327, 330, 333, 334, 336, 338, 339, 340, 385, 400, 424, 425, 426, 427, 434, 447, 489, 498, 505, 506
Servius Tullius, 5, 78, 99, 185, 264, 324, 330, 333, 334, 336, 338, 339, 340, 385, 498, 505
Sophocle, 178, 180, 181
sortitio, 14, *39*, 70
souveraineté, 6, 47, 64, 65, 95, 193, 206, 229, 230, 231, 267, 276, 332, 336, 337, 339, 353, 355, 356, 391, 415, 417, 433, 437, 443, 500
spolia opima, 229
Sulpicius Peticus (C.), v, 43, 461, 462
Sulpicius Rufus (Ser.), 53, 54, 90, 119, 400, 424, 425, 426, 427, 434, 486, 487, 489
superstitio, 18, 143, 145, 147, 148, 149, 150, 193, 439, 538
Sylla, iii, 21, 41, 50, 52, 59, 66, 67, 88, 89, 120, 142, 418, 424, 428, 480, 486, 505, 506
symbole, ii, 19, 153, 160, 163, 167, 186, 214, 226, 227, 229, 243, 251, 275, 276, 280, 322, 332, 336, 337, 349, 387, 440

T

Tables Eugubines, 138, 139, 234, 523
tabou, 19, 161, 172, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 193, 194, 204, 207, 213, 350, 354, 377, 393, 414, 440, 534
Tabula Capuana, 295, 310, 313, 314, 315, 316, 528
Tanaquil, 5, 185, 292, 293, 329, 331, 332, 333, 334, 336, 337, 338, 339, 340, 509, 523
Tarquin (Sext.), 6, 325, 326, 327, 328, 341, 344, 443
Tarquin l'Ancien, 14, 249, 292, 293, 296, 329, 330, 341, 386
Tarquin le Superbe, 1, 5, 99, 286, 288, 293, 324, 326, 327, 328, 334, 335, 340, 342, 343, 344, 348, 359, 360, 380, 385, 389
Tarquinia, 239, 292, 294, 313, 335, 342, 343, 524
Tarquinius Collatinus, 328, 407, 447
Tarrutienus Paternus, 214
Terminalia, 101, 297, 317, 319, 320, 322, 328, 386, 414
Terminus, 236, 317, 319, 320, 322, 324, 512
Thybris, 230
Tibère, 141, 500
Tite-Live, 3, 7, 9, 11, 17, 24, 25, 26, 27, 28, *33*, *34*, 38, *41*, 42, 43, 46, 48, 49, 50, 51, 57, 61, 62, 68, 70, 72, 74, 76, 77, 79, 91, 94, 95, 99, 101, 103, 104, 105, 106, 108, 113, 116, 117, 120, 122, 129, 130, 136, 137, 142, 151, 158, 193, 223, 227, 228, 229, 232, 245, 247, 249, 250, 258, 259, 260, 292, 315, 319, 324, 329, 331, 332, 333, 334, 338, 342, 343, 365, 366, 369, 377, 379, 383, 385, 386, 393, 395, 396, 407, 409, 410, 415, 416, 430, 446, 447, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 457, 459, 461, 464, 465, 466, 467, 468, 470, 473, 480, 491, 495, 496, 505, 507
Titus Tatius, 250, 261, 290, 359, 373
tribuns de la plèbe, 23, *33*, 50, 51, 55, 57, 58, 59, 64, 78, 86, 104, 124, 408, 451, 452, 456

tribuns militaires à pouvoir consulaire, 51, 104, 121, 122, 405, 431, 452, 453, 455, 456
Tubilustrium, 271, 275, 315
Tullia, 84, 334
Tullus Hostilius, 228, 254, 259, 341, 360, 369

U

uiator, 224, 226, 229
uitae necisque potestas, 95, 206, 398
uitium, 60, 94, 102, 124, 427, 433, 479

V

Valerius Flaccus (L.), 395, 489
Valerius Flaccus (L.) (*Princeps Senatus*), 41, 43, 52, 66, 67, 70, 88, 396, 423, 426, 432, 479, 480, 494
Valerius Messala Niger (M.), 46, 423, 434, 482
Valerius Messala Rufus (M.), 59, 512
Valerius Messalla Niger (M.), 3, 42, 50, 86, 424, 427
Valerius Potitus (L.), v, *34*, 42, 51, 72, 453, 454, 457
Valerius Publicola (P.), 72, 429
Varron, 12, 62, 63, 64, 65, 70, 73, 103, 132, 133, 138, 149, 158, 215, 223, 233, 235, 246, 249, 256, 271, 272, 273, 275, 282, 283, 288, 299, 300, 303, 304, 308, 309, 313, 314, 320, 321, 337, 360, 362, 368, 408, 409, 422, 480, 492
Varuna, 153, 230, 236, 258, 370, 500, 501
Véies, 28, 287, 294, 360, 367, 449, 454, 455, 456
Vetulonia, 243
Vibius Pansa, 4, 32
Virgile, 150, 176, 186, 194, 227, 230, 239, 245, 250, 251, 262, 384
Vulci, 237, 239, 294, 330, 385, 436, 523

X

Xénophon, 146, 193

Z

Zeus, 167, 230, 233, 276, 285, 288, 292, 294, 296, 373, 375, 499, 521