



Article scientifique

Article

2002

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Des étologies pluridimensionnelles : observations sur les Fastes d'Ovide

Prescendi Morresi, Francesca

How to cite

PRESCENDI MORRESI, Francesca. Des étologies pluridimensionnelles : observations sur les Fastes d'Ovide. In: Revue de l'histoire des religions, 2002, vol. 219, p. 102–111. doi: 10.3406/rhr.2002.967

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:18167>

Publication DOI: [10.3406/rhr.2002.967](https://doi.org/10.3406/rhr.2002.967)

Des étologies pluridimensionnelles : observations sur les Fastes d'Ovide

In: Revue de l'histoire des religions, tome 219 n°2, 2002. pp. 141-159.

Résumé

L'analyse conduite sur les "Fastes" d'Ovide met en évidence la variété des types d'étiologies (appelés ici « verticales, horizontales, diagonales ») présente dans cette œuvre et, donc aussi, la pluralité des perspectives d'après lesquelles le poète commente les pratiques religieuses. Ces réflexions permettent de constater que l'étiologie ovidienne ne se présente jamais comme une explication de tous les gestes composant les séquences rituelles. Au contraire, l'étiologie est conçue par Ovide comme un commentaire qui illustre comment les pratiques religieuses sont partie intégrante de la tradition culturelle de la ville de Rome.

Abstract

Pluridimensional Aetiologies : observations on Ovid's "Fasti"

The analysis of Ovid's "Fasti" reveals the variety and diversity of aetiologies (labelled « vertical, horizontal, diagonal ») that occur in this work and at the same time the plurality of perspectives according to which the poet comments on religious practices. These reflections lead to the conclusion that the Ovidian aetiology never consists in an explication of all the different gestures that form the ritual sequences, but rather that Ovid considers aetiology as a commentary illustrating how the religious practices are an integral part of the cultural tradition of the city of Rome.

Citer ce document / Cite this document :

Prescendi Francesca. Des étologies pluridimensionnelles : observations sur les Fastes d'Ovide. In: Revue de l'histoire des religions, tome 219 n°2, 2002. pp. 141-159.

doi : 10.3406/rhr.2002.967

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_2002_num_219_2_967

FRANCESCA PRESCENDI

Université de Genève

Des étiologies pluridimensionnelles : observations sur les *Fastes* d'Ovide

L'analyse conduite sur les Fastes d'Ovide met en évidence la variété des types d'étiologies (appelés ici « verticales, horizontales, diagonales ») présente dans cette œuvre et, donc aussi, la pluralité des perspectives d'après lesquelles le poète commente les pratiques religieuses. Ces réflexions permettent de constater que l'étiologie ovidienne ne se présente jamais comme une explication de tous les gestes composant les séquences rituelles. Au contraire, l'étiologie est conçue par Ovide comme un commentaire qui illustre comment les pratiques religieuses sont partie intégrante de la tradition culturelle de la ville de Rome.

Pluridimensional Aetiologies : observations on Ovid's *Fasti*

The analysis of Ovid's Fasti reveals the variety and diversity of aetiologies (labelled « vertical, horizontal, diagonal ») that occur in this work and at the same time the plurality of perspectives according to which the poet comments on religious practices. These reflections lead to the conclusion that the Ovidian aetiology never consists in an explication of all the different gestures that form the ritual sequences, but rather that Ovid considers aetiology as a commentary illustrating how the religious practices are an integral part of the cultural tradition of the city of Rome.

Δ. ... ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὐρεῖν αἰτιολογίαν ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι.

« *Démocrite (...) déclara qu'il aimerait mieux trouver une seule étiologie plutôt que de devenir roi des Perses.* »

Démocrite 68 B 118 Diels.

MYTHES ÉTIOLOGIQUES

Quelle relation existe-t-il entre mythe et rituel ? À cette question, une des plus récurrentes dans le domaine des études historico-religieuses, on a souvent répondu que les mythes servaient d'explication à des rites qui n'étaient plus compris par la communauté qui les pratiquait¹. Naguère, Danielle Porte, en s'appuyant sur cette idée, a affirmé que l'objectif que se propose Ovide dans les *Fastes* est d'« informer ses lecteurs ». Selon elle, la tâche qu'Ovide veut accomplir, « c'est d'abord leur décrire un rituel, c'est ensuite et surtout le leur expliquer, et, dans le cas de la religion romaine où les rituels pieusement reproduits sont incompréhensibles même pour les célébrants, le besoin d'explication se fait impérieusement sentir »². L'étiologie d'Ovide serait, donc, une tentative d'expliquer des rituels qui n'étaient plus compris.

Cette prémisse fait comprendre comment la réflexion sur la fonction des étiologies dans les *Fastes* s'insère dans une problématique très vaste concernant l'essence même de l'étiologie et, au fond, le rapport mythe-rite³. Notre intention n'est pas d'aborder de façon exhaustive ce problème complexe. Il nous suffira de rappeler que la recherche actuelle se distancie de l'idée que le mythe serait simplement une projection du rite : on affirme de plus en plus qu'il s'agit de deux phénomènes qui ont chacun leur autonomie, mais qui, en même temps, s'influencent réciproquement par une perpétuelle interaction⁴.

1. Cf., par exemple, L. Spence, *An Introduction to Mythology*, London, 1921, p. 62 s. ; à propos des civilisations des Amériques, cf. M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, 1963, p. 30 s. Pour l'hypothèse du mythe dérivé du rite, cf. J. G. Frazer, et l'école fondée par lui dont les idées ont été résumées dans Graf, 1991, p. 43-45 ; Versnel, 1993, p. 29 s. ; Loehr, 1996, p. 18 s.

2. Porte, 1985, p. 23. Cf. aussi p. 34 s. et p. 489-490.

3. Versnel, 1993, présente dans le premier chapitre les différentes positions de la recherche scientifique sur la relation entre mythe et rite.

4. À propos du rapport mythe-rite, cf. Burkert, 1979, surtout p. 56 s. Versnel, 1993, p. 79, résume clairement la position de Burkert : le mythe est l'expression

L'étiologie, selon cette optique, représente un moment de convergence entre les deux phénomènes. L'idée que les rites étaient au temps d'Ovide des cérémonies dont on ne percevait plus le sens, a également soulevé des objections⁵. On observe en effet que le rite et le mythe conservent une vitalité et un potentiel communicatif même pendant les temps postérieurs à celui des origines et carrément, en ce qui concerne la civilisation romaine, à l'époque de l'Empire⁶. Dans un article sur le rapport entre les mythes et la religion au début de l'Empire, John Scheid, par exemple, affirme que les rites étaient bien compréhensibles à ceux qui les accomplissaient, parce que seuls ceux qui les comprenaient pouvaient les accomplir de façon correcte et dans l'ordre établi⁷.

Mais si les rites n'étaient pas des pratiques obscures et incompréhensibles, peut-on vraiment parler de l'étiologie comme d'une « explication » ?

En observant les sociétés traditionnelles, B. Malinowski⁸ a récusé explicitement l'identification des mythes étiologiques à des procédés explicatifs. Selon lui, en effet, ces mythes n'*expliquent* pas au vrai sens du terme, mais fixent un précédent qui constitue un modèle, une

verbale, le rite la traduction en actes de situations essentiellement identiques et des émotions psychiques inhérentes. Graf, 1991, p. 111 s. ; 1992, p. 18, aussi, confirme la position de Burkert, en disant que le mythe représente selon des règles propres ce qui est exprimé dans le rite selon d'autres règles et que les deux phénomènes entrent souvent en contact. Scheid, dans Graf, 1993, p. 127, les définit comme « deux pratiques parallèles, traitant toutes deux à leur manière des problèmes fondamentaux qui préoccupaient les Romains ». Scheid conclut que les chemins que rite et mythe parcourent, se croisent souvent « non seulement parce que le mythe racontait des histoires de dieux et des héros, ou parce que les rites énonçaient implicitement les mêmes problèmes, mais aussi parce que depuis toujours ces questions se posaient en public, sur les places publiques, dans les assemblées, dans les banquets, et notamment au cours des jours de fête réunissant les dieux, les héros et les hommes ».

5. Une discussion vaste de cette *communis opinio* dans Durand, Scheid, 1994.

6. Graf, p. 42, et Scheid, p. 109-127, dans Graf, 1993.

7. Scheid, dans Graf, 1993, p. 116. Cf. aussi Scheid, 1992, *Myth, Cult and Reality*, p. 122, et sa synthèse dans Scheid, 1992, *La religione romana*, p. 14-16 : il affirme que le culte et le rite romain expriment l'ordre et la hiérarchie entre les animaux, les hommes et les dieux. Il explique encore que celui qui accomplissait le rite était capable de combiner de façon cohérente les segments rituels d'une liturgie. « D'altro canto la maggior parte degli enunciati rientrava nell'ambito della vita quotidiana (gesti di omaggio, di saluto, di offerta, di dono o di appropriazione ecc.), cosicché la loro comprensione e memorizzazione non poneva alcun problema. »

8. Malinowski, 1926.

garantie de durée et qui quelquefois donne aussi des règles pratiques de comportement. Dans un article sur les *Fastes* d'Ovide, J. Scheid synthétise les qualités essentielles de l'étiologie pour la culture romaine : elle n'est pas à considérer comme une recherche qui se propose de redécouvrir le sens d'un certain phénomène, révélé au début et fixé par la suite, mais comme une exégèse narrative⁹. L'explication étiologique, donc, se présente comme un commentaire qu'une culture vivante fait de sa propre religion¹⁰. Le fait que l'étiologie ne veut pas être une recherche de l'unique et vraie cause d'un phénomène donné, est confirmé par la constatation que souvent les auteurs rapportent plusieurs étiologies pour le même phénomène, et qu'ils n'indiquent pas quelle est la meilleure ou la plus digne de foi. Ces étiologies, au contraire, sont exposées l'une à la suite de l'autre, sans s'exclure réciproquement, comme si elles s'ajoutaient les unes aux autres pour former un cadre plus riche et articulé, dans lequel chacune représenterait le commentaire d'un aspect particulier du phénomène religieux¹¹.

Dans un passage des *Saturnales*, Macrobie discute l'idée que la fonction de l'étiologie n'est pas de révéler des vérités occultes¹². Un des personnages, Vettius Agorius Praetextatus, décrivant l'origine de la fête des *Saturnalia*, affirme qu'il est légitime d'en raconter l'origine soit en la mêlant d'éléments fabuleux, soit à la façon des physiciens, mais

9. Scheid, 1992, *Myth, Cult and Reality*, p. 123. Ce sujet a été étudié par Scheid dans le contexte spécifique des *fratres arvaes* dans *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaes, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome, 1990, en particulier p. 751 s.

10. Detienne, 1981, p. 131 s., explique que l'exégèse est un commentaire qu'une culture accomplit sur son propre symbolisme, sur ses usages et sur tout ce qui la caractérise comme culture vivante : cette exégèse est issue de la tradition et de ce point de vue, elle se différencie de l'interprétation qui, au contraire, considère la tradition du dehors et avec distance.

11. Cf. Beard, 1988 ; Graf, 1992, p. 21-22 ; Loehr, 1996.

12. *Sat.* 1, 7, 18 : « Sur l'origine des Saturnales, la loi religieuse m'autorise à exposer non ce qui touche à la nature secrète de la divinité, mais les récits mêlés d'éléments fabuleux ou les théories enseignées publiquement par les physiciens. Car les doctrines secrètes et qui découlent de la source de vérité pure, même dans les célébrations il n'est pas permis de les évoquer, et si quelqu'un en a connaissance, il doit les tenir cachées au fond de lui-même. Donc, ce que la loi religieuse permet de savoir, notre ami Horus pourra le passer en revue avec moi » (trad. Ch. Guittard : *Saturnaliorum originem illam mihi in medium proferre fas est, non quae ad arcanam diuinitatis naturam refertur, sed quae aut fabulosis admixta disseritur aut a physicis in uulgus aperitur. Nam occultas et manantes ex ueri fonte rationes ne in ipsis quidem sacris enarrare permittitur, sed siquis illas adsequitur, continere intra conscientiam tectas iubetur, unde quae sciri fas est Horus noster licebit mecum recognoscat*).

qu'il ne faut pas en révéler l'origine qui se réfère à la nature secrète de la divinité. Les raisons occultes et vraies, ajoute-t-il, ne peuvent pas être racontées dans les rites sacrés, mais si quelqu'un les perçoit, il doit les garder pour soi-même. Pour Prétextat – et peut-être aussi pour Macrobe – saisir les raisons de la religion demeure une expérience individuelle, qu'il ne faut pas révéler aux autres¹³.

Dans ce passage de Macrobe, il apparaît très clairement que l'étiologie est une activité intellectuelle et artistique portant sur la religion, mais n'appartenant pas proprement au domaine religieux. L'exégèse étiologique des artistes et des intellectuels n'est, en effet, pas soumise au contrôle des autorités religieuses¹⁴ et grâce à cela, elle se développe avec une certaine liberté et une certaine « élasticité ». L'écrivain est déterminé par son patrimoine culturel, mais sa liberté consiste dans la faculté de modifier et d'amplifier cette tradition. Écrire des étiologies ne signifie donc pas répéter mécaniquement les informations dont on dispose et les lier entre elles selon des schémas fixes, mais au contraire faire des choix, passer au crible ces informations et réfléchir sur les phénomènes que l'on désire commenter¹⁵.

Il faut peut-être souligner que considérer l'étiologie comme une réflexion intellectuelle, artistique et librement développée ne signifie pas pour autant que cette activité ne maintient aucun rapport avec les phénomènes religieux qu'elle commente. Le conte mythique dit des choses essentielles sur le rite, sur son origine, sa forme et sa fonction¹⁶. Les intellectuels et les artistes auteurs des étiologies sont, en effet, partie prenante de la culture dont ils expriment des valeurs essentielles, les mêmes valeurs qu'énoncent aussi les rites, selon un code différent. L'activité de ces auteurs ne doit pas être considérée comme artificielle et détachée de la religion, mais plutôt comme l'expression du savoir collectif (au moins celui de l'élite cultivée) qui s'exprime selon les structures d'élaboration propres à cette même culture¹⁷.

13. Graf, 1996, p. 130, considère ce passage de Macrobe comme une tentative de séparer l'étiologie de la vérité philosophique et théologique.

14. Scheid, 1992, *Myth, Cult and Reality*, p. 123.

15. Cf. Prescendi, 2000, 35 s.

16. Cf. Graf, 1996, p. 125, et n. 2.

17. Les considérations sur la « réalité » contenue dans le texte étiologique s'insèrent dans la perspective plus vaste du rapport entre les textes anciens et le caractère historique des faits qu'ils racontent. Pour le développement de ce thème, je renvoie à Th. Späth, *Texte et Tacite. La proposition d'un modèle du texte historiographique*, dans *St. della Storiog.*, 1994, 26, p. 3-38 (cf. aussi la bibliographie citée). Cf. Graf, 1992, p. 24 s.

Il est dès lors intéressant d'examiner de quelle façon cette relation entre l'*aition* et l'objet dont il faut faire le commentaire est perçue et exprimée par chaque auteur. Nous prendrons en considération les *Fastes* d'Ovide, l'œuvre étiologique par excellence de la romanité. On cherchera à repérer de quelle façon Ovide aborde son devoir d'« étiologue », c'est-à-dire comment il conçoit et met en place l'exégèse sur les pratiques religieuses présentes dans le calendrier romain.

LES ÉTIOLOGIES DES *FASTES*

Avant de passer à l'examen de l'œuvre d'Ovide, il est utile de rappeler le contenu d'un article de Fritz Graf sur l'étiologie religieuse et la construction du passé, et en particulier son analyse de la onzième *Question romaine* de Plutarque¹⁸. Ce dernier se demande pourquoi on célèbre les sacrifices en l'honneur de Saturne la tête découverte, contrairement à l'usage commun des Romains. La réponse qu'il donne, remarque Graf, s'articule sur deux plans différents :

1. Plutarque suppose que l'usage de se couvrir la tête en faisant des sacrifices aux divinités a été introduit par Énée, tandis que le sacrifice en honneur de Saturne remonte à un temps antérieur. À partir d'Énée, donc, les rites sont accomplis de façon différente.

2. Plutarque observe qu'on sacrifie aux divinités d'en haut la tête voilée, tandis qu'on sacrifie aux divinités terrestres et à celles d'en bas la tête découverte ; Saturne est considéré comme faisant partie de ce deuxième groupe et c'est pour cela qu'on ne se couvre pas la tête en faisant des sacrifices en son honneur. Une autre raison de sacrifier à Saturne la tête découverte, continue Plutarque, dérive du fait qu'aucune partie de la vérité ne doit être cachée : Saturne est, en effet, le dieu de la vérité.

À propos des types de motivation que l'on rencontre dans les *Questions*, Graf remarque qu'un premier groupe est construit sur l'idée d'un passé « discontinu » : les événements, du moment qu'ils se produisent, changent le cours des choses et déterminent la façon d'être du présent. Ils représentent, peut-on ajouter, le moment de la fondation d'un certain phénomène¹⁹. Le deuxième type, au contraire, ne se rap-

18. Graf, 1996, en particulier p. 127-128.

19. L'épisode mythique ici a la valeur « fondatrice » pour reprendre la terminologie de M. Eliade, *Briser le toit de la maison*, Paris, 1986. Cf. aussi A. Brelich, *Introduzione allo studio della religione*, dans H.-C. Puech, *Religione e storia delle religioni*, Bari-Rome, 1988.

porte pas à la fondation d'un usage, mais aux motifs qui l'ont déterminé dans le passé et qui continuent aussi à le déterminer dans le présent. Dans ce dernier cas, passé et présent sont « homogènes » et l'opposition passé-présent n'est pas pertinente. Les étiologies de ce type relèvent, d'après Graf, d'une constante anthropologique, « aus einem sozusagen zeitlosen *humanum* »²⁰.

Ces deux modes d'explication, qui coexistent dans les *Questions romaines* de Plutarque, se trouvent aussi dans les *Fastes* d'Ovide.

LES ÉTIOLOGIES VERTICALES

Le premier type d'étiologie est construit sur une ligne temporelle verticale²¹. Il se base sur la liaison entre deux plans temporels différents : le présent, dans lequel le rite existe, et un moment du passé, dans lequel ce rite a pris son origine. Le rite et sa cause, donc, n'existent pas dans le même temps : la pratique rituelle est la projection de l'action du passé.

Vénus Verticordia

À la fête de Vénus aux calendes d'avril²², les femmes de tous les âges et de tous les niveaux sociaux doivent honorer la déesse²³. Sa statue doit être déshabillée de tous ses ornements et baignée tout

20. Graf, 1996, p. 127-128.

21. Porte, 1985, p. 194-195, utilise une terminologie analogue. Elle répartit toutes les *causae* des *Fastes*, à l'exclusion des étymologies, entre « archétypales » et « ectypales ». Les causes « archétypales » sont définies comme temporelles et verticales et relèvent « d'une étiologie plus dynamique ». Elles font remonter, continue D. Porte, le rite à un événement unique, si possible à une date et à une personne. Elle ajoute enfin qu'elles peuvent être historiques, légendaires et mythiques. Les causes « ectypales » au contraire sont atemporelles et ne cherchent pas à lier la naissance d'un rite à une circonstance ou à une personne précises. Elle distingue des causes religieuses, sociologiques et philosophiques. Toutes sont horizontales et statiques.

22. À propos des *Veneralia* du 1^{er} avril, cf. R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, 1954, Paris, p. 389 s.

23. *Fast.* 4, 133-134 : « Vous honorez la déesse selon le rite, mères et filles du Latium, ainsi que vous qui ne portez ni bandelettes ni robe longue. » (*Rite deam colitis Latiae matresque nurusque / et uos, quis uittae longaue uestis abest*). Les termes *matres* et *nurus* indiquent respectivement les femmes plus âgées et plus jeunes de la haute société ; les femmes qui ne portent ni le *uittae* ni la *longa ueste* sont les courtisanes « astreintes au port de la tunique courte, recouverte d'une toge du type masculin » (Schilling, 1993, 2, p. 110, n. 54). Sur la relation entre Vénus Verticordia et la Fortuna Virilis, cf. *infra*.

entière ; une fois essuyée, elle sera à nouveau ornée avec des bijoux et des fleurs fraîches. Ensuite, le poète s'adresse aux femmes : « À vous aussi, elle [la déesse] prescrit de vous baigner, couronnées de myrte vert ; apprenez la raison de cette prescription : elle est précise. Toute nue sur le rivage, elle séchait ses cheveux ruisselants ; un groupe effronté de satyres vit la déesse. Elle s'en aperçut et dissimula son corps derrière un écran de myrte. Ce faisant, elle se mit à l'abri et elle vous prescrit de reproduire ce geste. »²⁴ Cette pratique de l'ablution rituelle, commandée directement par la déesse aux femmes, a pour fonction de commémorer ce qui est arrivé à Vénus : l'épisode mythique est ainsi la *causa* du rite puisqu'il en représente la fondation et l'archétype.

Cerealia

À l'occasion de la fête des *Cerealia*, Ovide raconte un curieux usage : « Il me faut expliquer maintenant pourquoi on lance des renards auxquels on a attaché des torches enflammées sur le dos. »²⁵ Alors qu'il se rendait à Sulmo, écrit Ovide dans les vers qui suivent, il s'est arrêté comme d'habitude à Carseoli chez l'hôte qui l'accueille chaque fois qu'il fait ce voyage. C'est justement cet homme qui l'instruit de la cause de cet usage (4, 691 s.), en lui racontant la fable

24. *Fast.* 4, 139-144 : *Vos quoque sub viridi myrto iubet ipsa lavari : / Causaque cur iubeat discite, certa subest. / Litore siccabat rorantes nuda capillos ; / Viderunt satyri, turba proterua, deam. / Sensit et opposita texit sua corpora myrto : / Tuta fuit factu uosque referre iubet.* Pour ce passage et les suivants, cf. Schilling, 1993, vol. 2.

25. *Fast.* 4, 681-682 : *Cur igitur missae uinctis ardentia taedis / Terga ferant uolpes, causa docenda mihi est.* L'épisode des renards aux *Cerealia* est un des plus discutés des *Fastes* : on doute de son authenticité, on s'interroge sur ses sources, on soupçonne qu'il est sorti de la fantaisie du poète (cf. F. Bömer, *Die römischen Ernteopfer und die Füchse im Philisterlande*, 1956, WS 69, p. 372-384). M. G. Tibiletti Bruno, dans son article *Italiano volpe e Ovidio Fast. IV*, 679-712, dans V. Pisani, C. Santoro (éd.), *Italia linguistica nuova ed antica. Studi linguistici in memoria di Oronzo Parangèli*, vol. 2, 233-250 (pour cette indication, je remercie Tomaso Lucchelli), présente les interprétations d'autres savants (Mannhardt, Frazer, Preller, Reinach, Dumézil) et approfondit la théorie que le rite de brûler les renards est lié à une maladie du blé, la rouille. Elle explique, sur la base d'une comparaison des termes latins, grecs et italiens, que dans la culture italique archaïque il devait exister un mot qui désignait au même temps la maladie et l'animal. En fonction de cette homonymie, l'animal aurait symbolisé la maladie et le rite aurait été une pratique des fermiers pour conjurer sa diffusion. Même si Ovide, comme remarque M. G. Tibiletti Bruno, ne fait pas allusion à cette duplicité de signifié, le lien linguistique entre l'animal et la maladie permet de comprendre mieux l'arrière-plan de ce passage des *Fastes*.

d'une famille qui gagnait sa subsistance avec un travail constant et plusieurs activités ; un jour, le fils captura un renard qui avait volé beaucoup de volailles de leur aire ; comme châtiment, il l'enveloppa dans de la paille et du foin et y mit le feu ; le renard s'enfuit et incendia les champs. Dans les vers suivants, Ovide fait dire au narrateur : « Le fait est passé ; le souvenir demeure. En effet, encore aujourd'hui, une loi de Carseoli interdit de nommer un renard capturé²⁶ ; et à titre d'expiation, cette race est brûlée aux fêtes de Cérés : elle périt de la même manière qu'elle a fait périr les moissons. »²⁷

L'épisode du fils de la famille, indique Ovide dans ce passage, constitue l'origine de la loi qui interdit de nommer le renard et de l'usage de mettre le feu à l'animal. Cette fois, cependant, la pratique du présent n'a pas pour fonction de commémorer le fait du passé. Elle a plutôt la fonction de *monumentum*, c'est-à-dire d'avertissement pour la postérité : les messages à transmettre sont le danger que le renard représente pour les fermiers et le remède radical qu'il faut adopter contre lui.

Bien que ces deux étiologies, celle de Vénus Verticordia et celle des Cerealia, illustrent un moment de fondation, elles ne constituent pas un groupe homogène : dans le premier cas, le rite est présenté comme commémoration du *happy end* de la mésaventure arrivée à Vénus ; dans le deuxième comme réitération d'un geste de défense contre le renard. Ces deux exemples montrent clairement qu'Ovide adopte des procédures différentes pour établir les étiologies que j'ai regroupées dans le groupe des étiologies verticales.

LES ÉTIOLOGIES HORIZONTALES

Pour le deuxième type d'étiologies, la dimension temporelle est insignifiante : les deux phénomènes mis en relation ne sont pas situés à un

26. La lecture du deuxième hémistiche du vers 709 est incertaine. Le verbe *dicere*, qui se trouve dans la majeure partie des manuscrits, est préférable à *uiuere* présent dans le Vaticanus Latinus 3262 (Ursinianus), parce qu'il fait penser à l'existence d'un tabou concernant le nom du renard (cf. J. G. Frazer, *Publii Ovidii Nasonis Fastorum libri sex*, 3, London, 1929, p. 333 s. ; pour la lecture de tout le vers, cf. Bömer, *Die römischen Ernteopfer*, p. 375 ; Schilling, 1992, 1, p. LIX et 2, p. 29 apparat).

27. *Fast.* 4, 709-712 : *Factum abiit, monimenta manent. Nam dicere captam / Nunc quoque lex uolpem Carseolana uetat, / Vitque luat poenas, gens haec Cereali- bus ardet / Quoque modo segetes perdidit, ipsa perit.*

moment précis, mais existent indépendamment de toute temporalité. Ce type d'exégèse se développe sur un « plan horizontal », c'est-à-dire synchronique.

Fortuna Virilis

Ovide réfléchit sur le motif de l'offrande d'encens apportée le premier avril²⁸ aux thermes en l'honneur de la Fortuna Virilis : « Apprenez à présent pour quelle raison vous offrez de l'encens à la Fortune Virile au lieu qui bouillonne d'eau chaude. Ce lieu reçoit toutes les femmes une fois qu'elles ont déposé leurs vêtements et voit tous les défauts de leur corps nu. Les cacher et les dissimuler aux hommes est un privilège de la Fortune Virile : elle l'accorde si on la sollicite en offrant un peu d'encens. »²⁹

Ovide annonce qu'il veut illustrer le motif pour lequel l'offrande à la Fortuna Virilis est faite précisément dans les thermes³⁰. Son raisonnement tourne autour de la particularité qui caractérise ce lieu, c'est-à-dire le fait que les femmes s'y déshabillent. Nues, elles exposent leurs défauts physiques à l'environnement architectural, tout comme elles le font dans l'intimité devant leurs maris. L'exégèse se fonde donc sur cette analogie entre le comportement des femmes aux thermes et devant leurs maris. La justification n'est donc pas recherchée par Ovide dans le passé, mais dans le geste présent de se déshabiller : la cause existe dans le même temps que la pratique rituelle.

28. La Fortuna Virilis est fêtée le même jour que Vénus Verticordia, dont on a déjà parlé (cf. aussi *Fasti Praenestini*, Degrassi, 1963, *Inscr. Italiae*, 13, 2, p. 127 ; Macr., *Sat.* 1, 12, 15 ; Lyd., *mens.* 4, 65). On a supposé que cette coïncidence des deux fêtes était le résultat d'une scission d'un culte unique et concernant à l'origine peut-être seulement Vénus (cf. R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, 1982², Paris, p. 226 s.). D'après le témoignage des *Fasti Praenestini*, il semble que cette scission ait opposé les femmes de la haute société (cf. *supra*), qui auraient vénéré Vénus, et les courtisanes qui auraient vénéré Fortuna (Schilling, 1993, 2, p. 110, n. 54).

29. *Fast.* 4, 145-150 : *Discite nunc quare Fortunae tura Virili / Detis eo calida qui locus umet aqua. / Accipit ille locus posito velamine cunctas / Et vitium nudi corporis omne videt ; / Ut tegat hoc celetque viros Fortuna Virilis / Praestat et hoc parvo ture rogata facit.*

30. Ovide affirme que les thermes accueillent toutes les femmes. À en croire les informations données par Johannes Lydus (*mens.* 4, 65), on peut cependant supposer que les femmes de la haute société prenaient le bain dans la partie des thermes réservée aux femmes, tandis que celles de basse condition et les courtisanes dans la partie réservée aux hommes (cf. aussi note 28).

Parilia

À propos de la fête des Parilia³¹ (4, 721 s.), Ovide décrit tout d'abord l'offrande faite à la déesse Pales, la prière et le rite. Ensuite, il affirme : « J'ai décrit cette coutume ; reste à en dire l'origine. La foule des explications me laisse dans l'incertitude et me gêne dans mon entreprise. »³²

La grande quantité d'informations est abordée dans les vers suivants (4, 785 s.), dans lesquels il illustre surtout les motifs de la présence du feu et de l'eau dans le rite³³ :

- 1 / peut-être parce que le feu purifie tout et réduit les impuretés des métaux, on a cru qu'il peut purifier aussi le berger et ses brebis ;
- 2 / parce que les aïeux ont voulu unir le feu et l'eau, qui sont des divinités opposées, et qu'ils ont considéré opportun mettre le corps en contact avec les deux ;
- 3 / parce qu'on considère que ces deux éléments sont essentiels, puisqu'ils sont originels, sont interdits à l'exilé et sont présents dans le rite du mariage.

Ces trois explications se fondent sur la valeur culturelle du feu et de l'eau. La première est le résultat d'un processus de type analogique : comme le feu a le pouvoir de rendre plus purs les métaux, de même il a le pouvoir de purifier – cette fois au sens figuré – les hommes et les animaux. La deuxième explique le rite comme allégorie d'un principe physique et philosophique, l'union des contraires. La troisième en appelle à l'importance des deux éléments en se référant à une croyance scientifique (le feu et l'eau contiennent le principe vital)³⁴, à

31. Une analyse des étologies et du rite des Parilia dans Beard, 1988, et dans Graf, 1992, p. 21 s.

32. *Fast.* 4, 783-784 : *Expositus mos est ; moris mihi restat origo. / Turba facit dubium coeptaue nostra tenet.*

33. Une partie de la pratique rituelle consiste à sauter trois fois par-dessus le feu et à s'asperger avec de l'eau, *Fast.* 4, 727-728 : « Oui, j'ai sauté trois fois par-dessus les feux disposés en file et je me suis aspergé d'eau avec du laurier ruisse-lant » (*Certe ego transilui positas ter in ordine flammis / Vdaque roratas laurea misit aquas*) ; 781-782 : « Puis, d'un pas vif, saute lestement par-dessus les meules enflammées de paille crépitante » (*Moxque per ardentis stipulae crepitantis aceruos / Traicias celeri strenua membra pede*).

34. Pour d'autres sources, cf. Schilling, 1993, 2, p. 130-131, n. 258.

une prescription sociale (la formule de la condamnation à l'exil)³⁵, et à une pratique rituelle (le rite du mariage)³⁶.

Ovide aborde ensuite d'autres causes encore. Cette fois-ci, il s'agit d'étiologies verticales : selon les uns, ce rite remonte à Phaéton et au déluge de Deucalion. Selon les autres, il est issu d'un passé très lointain et indéfini : des bergers frottèrent des cailloux desquels sortit une étincelle qui incendia la paille. Selon une autre hypothèse, il est en relation avec Énée fuyant de Troie en flammes. Ovide se demande enfin si le rite ne remonte pas plutôt à la fondation de Rome : ceux qui se transféraient avec leurs Lares dans la nouvelle ville brûlèrent les maisons dans lesquelles ils avaient vécu jusqu'à ce moment-là, et sautèrent avec leur troupeau à travers le feu.

Les Parilia suscitent donc une variété d'explications. Mais Ovide n'en signale aucune comme étant absolument véridique. Ce cas constitue un exemple particulièrement éloquent de ce qui a été énoncé dans les premières pages de cette réflexion, à savoir que l'étiologie n'est pas une recherche de réponses définitives, et que les différentes réponses ne s'excluent pas réciproquement, mais constituent, additionnées les unes aux autres, un corpus de réflexions qui accompagne la pratique religieuse.

On observe que, dans les étiologies « horizontales » aussi bien que dans les étiologies « verticales », Ovide adopte une pluralité de procédés hétérogènes : l'analogie, l'allégorie, ou encore des considérations de caractère anthropologique et social.

LES ÉTIOLOGIES DIAGONALES

J'ai illustré le cas des étiologies verticales et horizontales. On pourrait penser qu'avec ces deux groupes d'étiologies on a épuisé toutes les possibilités. Je crois, toutefois, qu'au-delà des apparences, on peut repérer encore un troisième type d'étiologie, celui que je définirai de « diagonal ». J'essaierai d'éclairer ce concept à l'aide d'exemples.

35. La condamnation à l'exil est exprimée justement comme interdiction de l'eau et du feu : *aqua et igni alicui interdicere* (cf. Cic., *Philip.*, 1, 23).

36. L'eau et le feu sont présents aussi dans les rites pratiqués au moment où la mariée entre pour la première fois dans la maison du mari (pour d'autres sources, cf. Schilling, 1993, 2, p. 131, n. 260).

Lemuria

Ovide souligne l'Antiquité du rite des Lemuria. Quand l'année était encore divisée en dix mois, le *nepos* portait des dons au tombeau de l'*avus*³⁷. Par cette affirmation, il fait remonter l'usage que les descendants de la famille portent des offrandes aux ancêtres³⁸ à une période antérieure à la réforme du calendrier opérée par Numa³⁹. Ensuite, il décrit la fameuse pratique rituelle des Lemuria⁴⁰, accomplie encore de ses jours par le *pater familias* qui est « fidèle à la liturgie ancienne et craint les dieux » (*memor ueteris ritus timidusque deorum* 5, 431). Il se lève à minuit et parcourt pieds nus la maison, en faisant claquer les doigts ; puis il se lave les mains et jette des fèves derrière ses épaules, pendant qu'il invite neuf fois les âmes à les recueillir comme offrande ; enfin, il se lave de nouveau les mains et prie ces âmes de quitter la maison. Ovide pose alors la question sur laquelle il construit son étymologie : « J'ignore d'où ce jour tire son nom, quelle en est l'origine : il faudra interroger quelque dieu. »⁴¹ Le dieu interrogé est Mercure, qui apprend à Ovide que l'âme de Rémus, après que celui-ci a été tué, apparaît à Faustulus et Acca pour les prier d'intercéder auprès de Romulus, afin qu'il donne le nom de Rémus à un jour de

37. *Fast.* 5, 421-428 : « Se déroulera la cérémonie d'une antique liturgie, les nocturnes Lémuries : des sacrifices seront offerts aux Mânes silencieux. L'année était alors plus courte ; on ne connaissait pas encore les rites purificateurs et toi, Janus à la double face, tu n'étais pas encore à la tête des mois. Cependant, on portait déjà ses offrandes aux cendres des défunts et le petit-fils honorait la sépulture de l'aïeul. C'était le mois de mai, qui est appelé par le nom des ancêtres et qui, encore aujourd'hui, garde en partie la tradition antique » (*Ritus erit ueteris, nocturna Lemuria, sacri : / Inferias tacitis Manibus illa dabunt. / Annus erat breuior ; nec adhuc pia februa norant, / Nec tu dux mensum, Iane biformis, eras. / Iam tamen extincto cineri sua dona ferebant / Compositique nepos busta piabat aui. / Mensis erat Maius, maiorum nomine dictus, / Qui partem prisca nunc quoque moris habet*).

38. Les termes *nepos* et *auus* indiquent plus en général les descendants et les ancêtres. La fête des Lemuria semble en fait une pratique qui sauvegarde toutes les personnes de la famille des âmes des défunts qui reviennent sur la terre.

39. L'année de dix mois est considérée en principe comme établie par Romulus. Numa est censé y avoir ajouté deux mois. Sur ce sujet et aussi pour la bibliographie, cf. F. Stock, *Ovidio e l'anno di dieci mesi*, dans M. A. Cervellera et D. Liuzzi (éd.), *L'astronomia a Roma nell'età augustea*, Lecce, 1989.

40. Ovide est l'unique source qui décrit cette pratique de façon si détaillée, cf. Wissowa, *Lemuria*, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, 12, 2, 1925, col. 1931 s.

41. *Fast.* 5, 445-446 : *Dicta sit unde dies, quae nominis extet origo / Me fugit : ex aliquo est invenienda deo.*

fête. Romulus dédia à son frère le jour pendant lequel on porte les offrandes aux ancêtres ensevelis et l'appela « Remuria ». Ce nom ensuite se sera transformé en « Lemuria » par adoucissement du R en L. En avançant cette raison phonétique, l'*aition* répond à l'interrogation du poète. L'épisode ancien n'est pas présenté ici comme la fondation du rite, mais simplement comme la motivation du nom de la fête. En effet Romulus, selon le passage d'Ovide, associe le nom de Rémus à une fête pour les défunts qui n'avait aucun nom jusqu'à ce moment : avec son nouveau nom, la fête est entrée dans le calendrier et y demeure encore au temps du poète.

Jusqu'ici, il semble que l'on soit encore dans le type des étiologies verticales, avec un épisode du passé servant à expliquer un élément du présent. Mais se contenter de cette observation signifierait lire ce passage de façon superficielle. En réalité, le lien établi grâce à l'étymologie cache un rapport plus complexe. Ovide met en scène l'âme sanglante de Rémus qui vient sur la terre réclamer une fête en son honneur. Cela rappelle directement l'essence de la fête des Lemuria, c'est-à-dire la rencontre entre les vivants et les morts qui reviennent sur terre ramasser les offrandes qu'on leur fait pour apaiser leur envie et gagner leur bienveillance. Le récit de Rémus – exemple illustre d'un mort avant l'heure qui aurait beaucoup à envier à son frère entretemps devenu roi de Rome – développe une thématique analogue à celle du rite. Ovide, donc, au-delà de l'intention explicite de commenter le nom de la fête, propose une réflexion sur le caractère de cette fête, qu'il lie à l'idée des « morts avant l'heure » représentés par Rémus⁴².

Fordicidia

On peut faire des considérations analogues à propos du passage concernant les Fordicidia du 15 avril (*Fast.* 4, 629 s.). Ovide y décrit le sacrifice des vaches pleines. Les unes étaient immolées sur le Capitole, les autres devant les curies ; les fœtus étaient sortis du corps de leurs mères et brûlés ; enfin, leurs cendres étaient recueillies par la Vestale la plus âgée. Dans les vers suivants (*Fast.* 4, 641 s.), Ovide raconte l'*aition* en le juxtaposant au rite sans aucune introduction. Les expres-

42. Seul Ovide (et Porphyryon, Hor., *epist.* II, 2, 209, qui vraisemblablement dépend d'Ovide) explique le nom des Lemuria avec cet épisode de l'âme de Rémus. Autrement ce nom est simplement dérivé du substantif *lemures* (cf. encore Wissowa, *Lemuria*, in *Real-Enc.*, col. 1932).

sions comme *causa dicenda est, discite*, etc., qui, dans les autres passages, indiquent à quoi l'étiologie se réfère, ne sont pas présentes ici. À un moment donné pendant le règne de Numa, les champs étaient devenus stériles et les animaux ne pouvaient plus se reproduire. Numa se rendit alors au bois de Faunus Maenalius. Celui-ci lui apparut en rêve et lui dit : « Roi, tu dois te concilier la Terre en offrant deux vaches ; une seule bête doit fournir deux vies au sacrifice. »⁴³ La nymphe Égérie expliqua à Numa ce message énigmatique : la vache possédant deux vies était une vache pleine. Après que Numa eut accompli le sacrifice, la terre redevint effectivement fertile et les animaux purent de nouveau mettre bas⁴⁴.

La juxtaposition de cet épisode au rite semble indiquer qu'Ovide n'a pas conçu le premier comme la fondation ou l'archétype du second. Le fait que ce rapport ne soit pas révélé explicitement indique qu'il joue un rôle secondaire dans cette exégèse. L'aspect mis en relief est différent. Il s'agit du thème commun dont le mythe et le rite traitent chacun à sa manière. L'énigme résolue par Numa a pour effet de redonner la fertilité à la terre ; le rite même se présente comme une pratique pour assurer la fertilité de la terre qui est en train de générer la nouvelle récolte : « Maintenant le bétail est gravide ; gravides, les terres ensemencées. À la terre pleine, on offre une victime pleine. »⁴⁵

Dans le cas des Lemuria et des Fordicidia, Ovide ne fait pas explicitement dériver du passé le rite qu'il décrit. La ligne verticale du temps et l'antériorité de l'épisode ne jouent pas un rôle fondamental. Dans ces passages, le rite, en effet, n'est pas seulement présenté comme la répétition d'un archétype. Il est au contraire décrit comme une pratique accomplie au temps d'Ovide pour la même raison que celle qui avait poussé autrefois Romulus et Numa à agir. Dans ces deux cas, Ovide s'intéresse au message contenu dans les récits mythiques plus qu'à toute autre chose. Même si ces étiologies se réfèrent à un épisode du passé, elles ne peuvent pas être appelées « verticales », mais puisque ce sont des exégèses du rite qui traversent dans son ampleur la problématique ici traitée, on devrait plutôt les définir comme « diagonales ».

43. *Fast.* 4, 665-666 : *Morte boum tibi, rex, Tellus placanda duarum ; / Det sacris animas una iuuenca duas.*

44. À propos du sacrifice de la vache pleine et de sa connexion avec la fertilité, cf. M. Humbert, *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale*, Milan, 1972, p. 114 s.

45. *Fast.* 4, 633-634 : *Nunc gravidum pecus est, gravae quoque semine terrae. / Telluri plenae victima plena datur.*

Cette enquête sur l'exégèse étimologique a mis en relief la pluralité des perspectives à partir desquelles Ovide propose son commentaire aux pratiques religieuses. Dans le premier cas, la perspective historique prévaut : la transmission de l'usage dans le temps justifie l'existence du rite dans le présent. Dans le second, au contraire, le poète se concentre sur les phénomènes synchroniques qu'il met en relation entre eux sur la base de considérations de caractère social et anthropologique. Enfin, il y a aussi les étimologies qui se situent entre les deux plans, c'est-à-dire celles qui sont apparemment structurées selon une perspective historique, alors qu'elles agissent en fait sur un plan atemporel, l'épisode ancien n'étant là que pour éclairer la signification du rite au présent.

Johanna Loehr⁴⁶ conclut sa recherche sur la multiplicité des explications (*Mehrfacherklärung*) présentes dans les *Fastes* et dans les *Métamorphoses* en affirmant que la coexistence d'étimologies différentes pour illustrer le même rite n'est rien d'autre qu'une expression de la vision riche en nuances qu'Ovide a de la réalité. Suivant sa suggestion, on peut affirmer que les différentes perspectives à partir desquelles Ovide construit ses exégèses ne sont pas à interpréter comme un signe d'incongruité ou d'incohérence, mais plutôt comme le résultat d'une approche multiforme de la matière religieuse du calendrier liturgique. Cependant, on peut sans doute trouver un unique trait qui rassemble tous les différents types d'étimologies observés ici. C'est la façon dont chacune d'entre elles se rapporte à la séquence rituelle. Dans aucun des cas analysés, l'étimologie ovidienne n'illustre tous les actes et gestes qui composent la procédure rituelle. Souvent, nous l'avons vu, l'étimologie prend seulement en considération quelques aspects du rite. Ovide affirme alors qu'il recherche la *causa* d'un seul élément. Dans les autres cas, c'est-à-dire quand l'étimologie se présente comme un récit de fondation, la mise en relation systématique entre les gestes des personnages du mythe et ceux accomplis pendant le rite fait défaut. On se rappelle l'*aition* de la fête de Vénus Verticordia. Dans le récit, le bain de la déesse (qui constitue le moment fondamental du rite) n'est pas explicitement évoqué, mais présupposé ; Vénus est décrite après son bain, sur la plage, quand elle est vue par les satyres. La même observation peut être faite pour les étimologies diagonales. Elles reflètent, c'est vrai, plus directement le caractère du rite. Mais même dans ce cas, Ovide ne précise pas comment l'action du mythe est en rapport avec

46. Loehr, 1996, p. 368-369.

celle qui est répétée chaque année à l'occasion de la fête. À propos des Lemuria, l'épisode de Romulus et de l'âme de Rémus n'explique pas les différents gestes accomplis pendant le rite nocturne. De même pour les Fordicidia : le mythe raconte que Numa devait tuer une vache pleine, mais le rapport entre cette donnée et le sacrifice de plusieurs vaches pleines, la crémation de leurs fœtus et la collecte des cendres confiée aux Vestales reste obscure.

En commençant ces réflexions, j'ai exposé l'idée que l'étiologie, plutôt qu'une vraie explication, doit être considérée comme un commentaire. Ce que l'on vient de constater, c'est-à-dire que les étiologies n'illustrent pas de façon complète la séquence rituelle, contribue à consolider cette thèse : si Ovide avait voulu expliquer le rite, il aurait dû commenter toutes les actions qui s'enchaînent pour le constituer. Il reste donc à voir plus précisément quel est l'objectif que le poète-étiologue veut atteindre avec son commentaire.

À la lumière des exemples considérés et surtout d'une analyse globale de la matière traitée dans les *Fastes*, on remarque qu'Ovide s'intéresse surtout à la mise en relief de la manière dont les rites sont enracinés dans la tradition culturelle du peuple romain⁴⁷. Ceci est particulièrement évident dans les cas où Ovide commente un rite en faisant référence à un épisode des passés mythique et historique de Rome. Mais même dans les étiologies horizontales, dans lesquelles il ne fait pas référence à l'histoire de Rome, son explication se fonde souvent sur des croyances et sur des coutumes propres au peuple romain. On pense par exemple à l'explication des Parilia, qui met en relation la présence du feu et de l'eau dans ce rite avec les mêmes éléments dans le rite du mariage. En définitive, Ovide se propose avec les *Fastes* de montrer à son public les fêtes du calendrier liturgique à partir d'une perspective proprement romaine qui pense le monde et toutes ses manifestations en relation avec les valeurs et la tradition de Rome. Il faut rappeler que les *Fastes* ont été écrits en un temps où la politique augustéenne s'était désormais imposée et était en train de consolider son pouvoir. Les éléments fondamentaux de cette opération sont, entre autres, la restauration religieuse et l'exaltation de l'histoire légendaire des origines de Rome. La tradition devient un instrument important pour légitimer le régime du principat. Il semble évident que ce climat culturel a beaucoup influencé Ovide dans la conception des *Fastes*. L'idéologie qui circule à cette époque devient objet de la

47. Sur cet aspect, cf. aussi Prescendi, 2000.

réflexion et de l'élaboration poétique. L'intention des *Fastes* est donc à rechercher beaucoup plus dans la volonté d'affronter ces nouveautés politiques et culturelles que dans celle d'écrire un traité technique et didactique sur les pratiques religieuses. Celles-ci constituent seulement le point de départ du discours ovidien⁴⁸.

Faculté des Lettres
Département des Sciences de l'Antiquité
Unité d'Histoire des Religions
UNI Bastions, rue de Candolle 3
CH 1211 Genève 4

BIBLIOGRAPHIE

- Beard Mary, 1988, *Rituel, Texte, Temps : les Parilia romains*, dans A.-M. Blondeau, K. Schipper, *Essais sur le rituel*, 1, Louvain-Paris, 15-29 (version légèrement modifiée de l'article dans *PCPS*, 1987, 33, 1-15).
- Bremmer Jan N., Horsfall Nicholas M., 1987, *Roman Myth and Mythography*, dans *BICS*, suppl. 52.
- Burkert Walter, 1979, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkley / Los Angeles.
- Detienne Marcel, 1981, *L'invention de la mythologie*, Paris.
- Durand Jean-Louis, Scheid John, 1994, « Rites » et « Religion ». *Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains*, dans *Arch. de Sc. soc. des Rel.*, 85, janvier-mars, 23-43.
- Fox Matthew, 1996, *Roman Historical Myths*, Oxford.
- Graf Fritz, 1991³, *Griechische Mythologie. Eine Einführung*, Munich, Zurich.
- Graf Fritz, 1992, *Römische Aitien und ihre Riten. Das Beispiel von Saturnalia und Parilia*, dans *MH* 49, 13-25.
- Graf Fritz (éd.), 1993, *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Colloquium Rauricum, 3, Stuttgart-Leipzig.
- Graf Fritz, 1996, *Römische Kultaitia und die Konstruktion religiöser Vergangenheit*, dans Flashar, Gehrke, Heinrich (éd.), *Retrospektive*, Munich, 125-135.
- Loehr Johanna, 1996, *Ovids Mehrfacherklärungen in der Tradition aitiologischen Dichtens*, Stuttgart, Leipzig.
- Malinowski Bronislaw, 1926, *The Role of Myth in Life*, in *Primitive Psychology*, London, 11-45.
- Miller J. F., 1991, *Ovid's Elegical Festival. Studies in the Fastes*, Frankfurt am Main.
- Myers K. Sara, 1994, *Ovid's Causes*, Michigan.

48. Je désire remercier M. Bettini, F. Graf et J. Scheid qui m'ont fait d'importantes suggestions lors de la rédaction de ce travail.

- Phillips C. Robert, 1992, *Roman Religion and Literary Studies of Ovid's Fastes*, dans *Arethusa*, 25, 55-79.
- Porte Danielle, 1985, *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, Paris.
- Poucet Jacques, 1992, *Les préoccupations étiologiques dans la tradition « historique » sur les origines et les rois de Rome*, dans *Latomus* 51, 281-314.
- Prescendi Francesca, 2000, *Frühzeit und Gegenwart. Eine Studie zur Auffassung und Gestaltung der Vergangenheit in Ovid's Fastorum libri*, Frankfurt am Main.
- Rudhardt Jean, 1988, *Remarques sur le geste rituel, le sens qu'il paraît impliquer et les explications que l'on donne*, dans A.-M. Blondeau, K. Schipper (éd.), *Essais sur le rituel*, 1, Louvain-Paris, 1-13.
- Rüpke Jörg, 1995, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin-New York.
- Scheid John, 1992, *Myth, Cult and Reality in Ovid's Fastes*, dans *PCPhS* 38, 118-131.
- Scheid John, 1992, *La religione romana*, dans S. Settis (éd.), *Civiltà dei Romani. Il rito e la vita privata*, Milano, 9-24.
- Scheid John, 1993, *Cultes, mythes et politique au début de l'Empire*, dans Graf, 1993, 109-127.
- Schilling Robert, 1979, *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris.
- Schilling Robert, 1992-1993, *Ovide. Les Fastes*, 2 vol., Paris.
- Versnel Hendrick Simon, 1993, *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leyde - New York - Cologne.