

# Romulus comme *altellus* (Verrius Flaccus, Ovide): Sémantique et portée symbolique

Vincent Martzloff – Barbora Machajdíkóvá  
(Sorbonne University, Paris; Comenius University, Bratislava)

## Romulus as *altellus* (Verrius Flaccus, Ovid): Semantics and symbolic significance

### Abstract

Romulus and Remus were twin brothers, but according to a curious statement by John Lydus, Romulus was younger than Remus. The gloss *altellus Romulus dicebatur* transmitted by Paul the Deacon suggests that the Byzantine scholar may have been preserving an old tradition. Although the form *altellus* has been interpreted in various ways, the likeliest explanation is that *altellus* goes back to *\*alter-elo-s* and means 'the second of the twin brothers'. Of the twins, Remus was the first to be born. The word *altellus* is not related to *altus* 'high, tall' or *alere* 'nourish', despite the attempts of ancient authorities (and more recently the Christian cabalist Egidio da Viterbo) to buttress such an etymology. Moreover, a playful allusion to *altellus* can possibly be found in Ovid's *Fasti* (*Romulus alter erit*), which would confirm the reconstruction *\*alter-elo-s*. As a result, the founder of Rome is not the elder brother. Scholars have emphasised that the biblical twins Esau and Jacob offer a close parallel, as Jacob, who may be regarded as the founder of Israel, was not the firstborn son. The parallel is even more striking if one pays attention to the fact that in the *Book of Jubilees* and the *Testaments of the Twelve Patriarchs*, Esau was killed by his brother. The logic of these stories is ultimately based on a high degree of *diagrammaticity* or *constructional iconicity* between the order of the twins' births and their personal tropism: Esau (a hunter) and Remus are associated with a quite primitive way of life (elder brother: PAST), whereas Jacob and Romulus are characterised by *metis* and are presented as the bearers of a more advanced way of life (younger brother: MODERNITY). The word *altellus* is rich in implications because it encapsulates the fact that the elder brother must be supplanted by his younger twin.

### Keywords

*Book of Jubilees*; Egidio da Viterbo; Festus; foundation of Rome; Jacob and Esau; John Lydus; laughter; Ovid; Quirinus; Remus; Romulus; twins

## 1. Les traditions de Verrius Flaccus sur *altellus* et leurs échos

Le mot *altellus* est attesté chez Paul Diacre, l'abréviateur de Festus qui résume lui-même l'œuvre de l'érudit augustéen Verrius Flaccus:<sup>1</sup> *Altellus Romulus dicebatur, quasi altus in tellure, uel quod tellurem suam aleret; siue quod aleretur telis; uel quod a Tatio Sabinorum rege postulatus sit in conloquio pacis, et alternis uicibus audierit locutusque fuerit. Sicut enim fit diminutiue a macro macellus, a uafro uafellus, ita ab alterno altellus* (Paul. Fest. 6, 29–7, 4 L) 'altellus était le nom donné à Romulus, comme s'il avait été nourri / élevé (*altus*) sur la terre (*in tellure*), ou parce qu'il nourrissait / faisait croître (*aleret*) sa propre terre (*tellurem*), ou parce qu'il se nourrissait / parce qu'il était élevé (*aleretur*) par les armes (*telis*), ou parce que, sollicité par Tatio, le roi des Sabins, dans des pourparlers en vue de la paix, il avait écouté et pris la parole tour à tour (*alternis uicibus*). En effet, de même que *macer* (maigre) a pour diminutif *macellus* et *uafes* (habile) *uafellus* (finaud), pareillement *alternus* a pour dérivé *altellus*.'

Le mot est aussi transmis par des gloses (parfois avec des déformations): *altellus altus diminū* (CGL 2, 565, 51), *altellus terra nutritus* (CGL 4, 206, 10), *altellus terre nutritus* (CGL 5, 438, 54), *alcitellus alte uocatus* (CGL 5, 491, 6), *alcitellus alte euocatus* (CGL 4, 206, 8), *acitella alte edocatus* (CGL 5, 436, 17). On ajoutera *altellum hoc est terrenum* (Löwe 1875: p. 12; Hagen 1876: p. 340). Sur l'ensemble, voir Warren (1884: p. 131) et Peruzzi (1967: p. 367).

Pour nous, le mot *altellus* est un hapax ou un quasi hapax. Mais, comme le remarque Peruzzi (1967), la multiplicité des explications étymologiques enregistrées par Verrius Flaccus démontre que *altellus* était un terme sur lequel les érudits romains avaient probablement beaucoup réfléchi dans plusieurs de leurs travaux.

On trouve chez Ovide une possible allusion aux réflexions des antiquaires relatives à *altellus*, dans un passage des *Fastes* consacré à une première étymologie des mots *Lupercal* et *lupercus* (*Fast.* 2, 381–422). L'oncle de la vestale Silvia donne l'ordre de noyer les nouveau-nés dans le Tibre (*in amne necari*, 385). Le souverain fait alors l'objet d'une apostrophe, à la deuxième personne du singulier: *Quid facis? Ex istis Romulus alter erit* (*Fast.* 2, 386). Schilling (1993a: p. 43) traduit 'Que fais-tu là? L'un de ceux-ci sera Romulus!'. On peut se demander si l'énoncé rapporté au vers 386 est à attribuer au narrateur lui-même ou aux serviteurs du roi (*ministri*, 387) qui, dans un premier temps, rejettent les ordres qui leur sont donnés (*iussa recusantes*). Selon M. Ver Eecke, le choix opéré par Ovide de juxtaposer *Romulus* et *alter* pourrait s'interpréter comme un jeu littéraire fondé sur une référence discrète aux débats savants concernant la signification de *altellus*.<sup>2</sup> Si cela est le cas, on doit admettre qu'il existait une conception herméneutique d'après laquelle le mot *altellus* était expliqué non par le verbe *alere*, ni par l'adjectif *alternus*, mais par *alter*. Surtout, le passage ovidien est important parce que le contexte suggère que *altellus* est à mettre en relation avec une situation liée à la *naissance* ou à la *petite enfance* de Romulus,

1 Sur Verrius Flaccus et ses abréviateurs, on consulera Lhommé (2011). Les textes de Festus et de Paul Diacre sont cités d'après l'édition de Lindsay (1913).

2 En ce sens, Ver Eecke (2008: p. 198, note 29; 2010: p. 30).

non à un quelconque rapport avec Titus Tatius (comme pourrait le faire croire l'une des interprétations enregistrées par Paul Diacre).<sup>3</sup>

La poésie ovidienne est coutumière de telles remotivations sémantiques, que le chantre de Sulmone applique volontiers au fondateur de l'*Urbs*. Ainsi, dans les paroles que Junon destine à *Hersilia*, la femme de Romulus divinisé (*Met.* 14, 833–834), Ovide réactualise, par un brillant jeu d'allusion, l'étymologie du théonyme *Quirinus* (issu de *\*ko-wir-īno-s*),<sup>4</sup> composé contenant le lexème *uir* (toutefois, bien sûr, non au sens de héros ou d'homme tenant lieu d'époux, mais de *membre de la communauté civique*): *dignissima tanti # ante fuisse UIRi // coniunx nunc esse QUIRini* 'très digne d'avoir été auparavant l'épouse d'un si grand homme, d'être à présent celle de Quirinus'. Les mots *uirī* et *Quirīni*, réunis sur l'axe syntagmatique, sont également associés sur l'axe paradigmatique.<sup>5</sup> La remotivation 'maritale' de *Quirinus* est même double, puisqu'elle porte non seulement sur *uir*, mais aussi sur le préfixe *co-* (*\*ko-wir-īno-s*), dont la présence latente est revivifiée par *con-iunx*. Poète érudit, Ovide avait selon nous pleinement conscience de la morphologie de *Quirinus* et a détourné avec humour le sens originel de ce théonyme: le dieu de la communauté civique est ici devenu un dieu-conjoint.

À la Renaissance, la glose de Paul Diacre a retenu l'attention de l'humaniste et kabbaliste chrétien Gilles de Viterbe (Egidio da Viterbo, 1469–1532), qui fut aussi cardinal. Dans la *Scechina* (Secret 1959: p. 118–119), l'auteur refuse le rattachement traditionnel du toponyme *Rōma* au substantif grec *ῥώμη* 'force' pour proposer une explication à partir du mot hébreu *rāmā* 'position élevée, hauteur, éminence'. Il se fonde pour cela sur la glose de Paul Diacre *Altellus Romulus dicebatur, quasi altus in tellure* qu'il comprend comme 'Romulus was called Altellus, as if tall on the earth' (Stein Kokin 2011: p. 36). Mais cette interprétation de *altus* n'est apparemment pas la meilleure dans le contexte de la glose.<sup>6</sup> Gilles de Viterbe croyait trouver une confirmation de son étymologie chez Virgile (*altae moenia Romae*, *Aen.* 1, 7). *Altellus* (que Gilles dérive de *altus* 'haut') serait donc dans son esprit, semble-t-il, une sorte de traduction du nom *Rōmulus* dont l'origine serait à chercher dans la langue des Hébreux (*a lingua mea*).

- 3 Un autre passage des *Fastes* (2, 485–486) est lui aussi construit autour de *alter*, appliqué cette fois au jumeau défunt. Mars réclame l'apothéose pour Romulus (*redde patri natum*): même si son autre fils a disparu (*quamuis intercidit alter*), l'enfant qui lui reste (*qui mihi restat*) occupera au ciel la place des deux frères (*pro se proque Remo [...] erit*). La présence de *erit* à la fin des vers 386 et 486 pourrait suggérer que l'un des deux passages a inspiré la rédaction de l'autre.
- 4 Cette analyse diachronique (acceptée par la plupart des chercheurs) est confirmée par *Uirītēs Quirīni* (Gell. 13, 23, 2). [La quantité du premier *i* peut faire débat, car *Uirītēs* a pu être extrait de *Quirītēs*, mais avoir ensuite été influencé par *uirēs*.] L'évolution phonétique [kow] > [kuw] > [k.w] > [k\*] (labiovélaire secondaire, notée par le digramme *qu*) présente une fermeture [o] > [u] en syllabe prétonique comparable (selon nous) à la fermeture [e] > [i] de *Minerua* < *\*menes-wā*. Particularité liée aux apostrophes (invocations) et aux tours exclamatifs du type *equirīne iusturandum per Quirīnum*, Paul. *Fest.* 71, 17 L)? Même phénomène dans *Quirītēs*, où la réduction proviendrait des emplois au vocatif.
- 5 On sera attentif à l'extrême élaboration formelle du passage: *tANTI / ANTe, dignISSima / fuISSE / eSSE, coniUNCs / nUNC*, position de *uirī* devant la césure, figure étymologique entre le superlatif de *dignus* (< *\*dekno-s* avec la racine de *decet*) et le *decus* qui précède, paire minimale morphologique *fuisse / esse* ('polychrone').
- 6 Ver Eecke (2008: p. 198) traduit 'comme s'il avait été élevé sur terre'. Briquel (2018: p. 185) retient ici la traduction de *altus* par 'haut' ('en tant que haut (*altus*) sur la terre').

## 2. Romulus comme *altellus*, le ‘deuxième’ des jumeaux?

Quelle analyse diachronique doit-on accepter pour *altellus*? Lindsay (1891: p. 9), influencé par le rapprochement avec *alere* qu’on trouve chez Paul Diacre, interprétait *altellus* comme ‘the little nursling’ (par référence à l’allaitement de la louve). Mais un tel qualificatif ne définit pas Romulus de façon spécifique et pourrait s’appliquer aussi à Rémus. Selon Weinstock (1933: p. 150), le nom *Rōmulus* était rattaché à *rūma* ‘mamelles, pis’ dans l’esprit de certains locuteurs latinophones, ce qui justifierait un apparentement de *altellus* avec le verbe *alere* (cf. Nogara 1916). Mais ce raisonnement n’apprend rien sur l’étymologie réelle de *altellus*, car la connexion de *altellus* avec *alere* repose probablement sur une réinterprétation secondaire du mot par les locuteurs et n’a pas plus de valeur que la mise en rapport de *Rōmulus* avec *rūma*: le nom *Rōmulus* n’est évidemment pas dérivé de *rūma*, mais de *Rōma*.

Une meilleure solution a été proposée par Kretschmer (1909: p. 303), qui interprète *altellus* comme le diminutif de *alter*. L’analyse étymologique de Kretschmer a été acceptée par Peruzzi (1967), Briquel (1980: p. 268, note 7), Wiseman (1995: pp. 94, 102, 203) et Carandini (2006: p. 86). En revanche, l’interprétation de Kretschmer a été rejetée par Weinstock (1933: p. 150), mais sans contre-argument décisif. Peruzzi reconstruit correctement *\*alter-(e)lo-s* et rejette *\*altern-(e)lo-s*. Kretschmer (1909: p. 303) posait *\*alter-lo-s*. Nous restituons *\*alter-elo-s* (en supposant une syncope du \*[e] et une assimilation subséquente \*[r] > [ll]).

La question essentielle est de déterminer *par rapport à qui* (et *en quoi*) Romulus a été qualifié de *altellus*. Nous écartons l’idée de Peruzzi (1967) qui supposait que *altellus* s’appliquait à Romulus par référence à Titus Tatius, qui, selon Peruzzi, aurait été le vainqueur dans la guerre qu’il avait entreprise contre les Romains. Malgré Peruzzi, rien ne prouve que, lors de leur règne commun, Romulus ait reçu une position *subordonnée* par rapport à Titus Tatius. Et on n’a pas d’arguments suffisants pour admettre que *altellus* signifiait ‘successore’ (Rocca 2005: p. 95). D’autres pistes furent prises en compte par Kretschmer (1909: p. 303): ‘So dunkel es bleibt, wo und wie diese Benennung gebraucht war, bezeichnet sie doch deutlich den Romulus als den Anderen, den Zweiten, ob dies nun als *alter frater*, *alter gemellus* oder *alter conditor* zu verstehen ist’.

Pour établir la motivation sémantique de *altellus*, on pourrait vouloir recourir à des données onomastiques comparatives, mais celles-ci ne semblent pas être d’un grand secours. Si on suppose que le terme *altellus* exprime un contraste entre le futur *conditor* et son frère, comme l’admettent Kretschmer (1909) et Briquel (2013: p. 79), on pourrait songer à confronter *altellus* au nom gréco-phrygien Δοίας désignant le frère de Ἄκμων, dérivé du numéral ‘deux’ et exprimant la notion de ‘deuxième’.<sup>7</sup> Mais une telle comparaison avec Δοίας ne permet pas d’élucider le sens précis de *altellus* et reste peu pertinente.

7 Les frères sont cités dans les *Ethnica* d’Étienne de Byzance (Billerbeck & Zubler 2011: p. 52–53) et dans les scholies à Apollonios de Rhodes (2, 373, cf. Lachenaud 2010: p. 256–257). Bibliographie dans Martzloff (2015–2016: pp. 150–151).

Puisque *altellus* dérive de *alter* contenant un suffixe *-ter* à valeur différenciative,<sup>8</sup> on songe à faire intervenir les Nartes *Æxsar* et *Æxsærtæg*, qui sont des jumeaux (*fazzættæ*), et dont un récit explique les noms: *Æxsar æmæ Æxsærtæg ta cæmæn xuyndysty? Uymæn, æmæ Æxsar, xistær æfsmær, uyd æxsardžyn, Æxsærtæg ta, kæstær æfsmær – Æxsaræj æxsardžyndær.* ‘Pourquoi avaient-ils été appelés *Æxsar* et *Æxsærtæg*? Parce qu’*Æxsar*, le frère aîné (хистæp), était brave (æхсарджын) et *Æxsærtæg*, le frère cadet (кæстæp), était encore plus brave (æхсарджындæp) qu’*Æxsar*.’ Mais les noms ossètes expriment une *qualité* (la bravoure), de façon simple ou relative, tandis que *altellus* exprime simplement un *rang*. Le parallèle est donc imparfait.

Si on souhaite comprendre le sens attaché à *altellus*, il faut distinguer cinq questions différentes, qui ont trop souvent été mêlées dans les études précédentes, et qui n’appellent pas nécessairement de réponse unitaire: (1) la question de la *priorité rhétorique* dans les syntagmes {*Remus*, puis *Rōmulus*} dans cet ordre; (2) la substitution de Rémus à Romulus dans des métonymies désignant Rome ou les Romains; (3) la question de la possible *antériorité* de Rémus par rapport à Romulus dans une phase ancienne de la légende et la possibilité que les jumeaux aient porté d’autres noms;<sup>9</sup> (4) la question de la *priorité de l’âge* (lequel des jumeaux est né en premier?); (5) la question complexe (mais cruciale) de la *primauté* de l’un des jumeaux sur l’autre dans la structure narrative de l’histoire, où tantôt Rémus a (ou semble avoir) la prééminence sur Romulus, tantôt c’est Romulus qui a la prééminence sur son frère.

Rémus bénéficie parfois d’une *priorité d’ordre rhétorique* (Kretschmer 1909: p. 303; Wiseman 1995: p. 203; Briquel 2013: p. 78). Naevius avait composé une tragédie intitulée *Alimonium Remi et Romuli*.<sup>10</sup> Cet ordre est attesté chez Cassius Hemina (fr. 14 de Chassignet 1999: p. 6, *Remum et Romulum*), chez Varron cité par Festus (332, 10 L, *Remo et Romulo*, cf. Paul. *Fest.* 333, 5 L), chez Cicéron (*Leg.* 1, 8, *de Remo et Romulo*, formule proverbiale à en juger par l’expression *ut aiunt* qui précède), dans les Fastes de Préneste (*Remi et Romfuli*, 23 décembre), chez Tacite (*Ann.* 13, 58, *Remi Romulique*), chez Justin (43, 2, 7, *alteri Remo, alteri Romulo*). Il serait probablement erroné d’expliquer l’ordre {*Remus*, puis *Rōmulus*} comme une simple licence poétique. On pourrait certes renverser la perspective et faire valoir que l’ordre {*Remus*, puis *Rōmulus*} correspond à une tendance rythmique naturelle consistant à placer en seconde position l’élément dont le volume syllabique est le plus lourd (règle des membres croissants), tandis que l’ordre pour nous habituel {*Rōmulus*, puis *Remus*} tient simplement au fait que Romulus a le premier rang parce qu’il est le fondateur. Mais cela expliquerait mal *Remus et Romus* (*Serv. Aen.* 1, 273, cf. Bruggisser 1987: p. 280; *Myth. Vat.* 1, 30, 2), à moins de supposer

8 Voir Martzloff (2013: p. 119), avec références bibliographiques.

9 Nous n’étudions pas ici l’éponyme Ρῶμος postulé (entre autres) par Κεφάλων ὁ Γεργίθιος, Καλλίας οὐ Διονύσιος ὁ Χαλκιδεύς (cités par Denys d’Halicarnasse, *Ant. Rom.* 1, 72). Dans certains récits, le fondateur Ρῶμος a plusieurs frères, dont Ρωμόλος. Le long lemme *Romam* de Festus (326, 28–330, 22 L) cite *Agathocles* qui faisait de *Rhōmus* le fondateur de Rome. On consultera Kretschmer (1909) et Ver Eecke (2008: pp. 193–194).

10 Don. ad Ter. *Ad.* 537 (4, 1, 21). Cette tragédie à sujet romain est-elle identique au *Romulus* cité par Varron (*ling.* 7, 54, 107) et au *Lupus* cité par Festus (334, 9 L), peut-être valant *lupus femina*? Voir Wiseman (1998: p. 3).

que le [ō] long ait joué un rôle. En fait, *même si* l'ordre {*Remus*, puis *Rōmulus*} peut avoir une motivation plus profonde, il n'est pas prouvé que cet agencement des noms propres soit directement pertinent pour la problématique de *altellus*. Nous n'incluons donc pas cette donnée dans notre raisonnement, afin d'éviter qu'un argument mal assuré n'ait pour effet d'affaiblir la démonstration.

La substitution de *Remus* à *Rōmulus* (ou la mention exclusive de *Remus* au lieu des deux frères) pourrait certes suggérer que Rémus était le jumeau principal (mais que faudrait-il entendre par 'principal') dans un état ancien de la légende: *Remi nepotes* (Catull. 58, 5), *signa Remi* (Prop. 4, 6, 80), *regnaue prima Remi* (Prop. 2, 1, 23), *turba Remi* (Iuv. 10, 73), *de plebe Remi* (Mart. 10, 76, 4), ἄστυ Ῥέμοιο chez Diodoros de Sardes (*Anth. Pal.* 9, 219), οἱ περὶ Ῥέμων (Steph. Byz. sous Ῥάβιοι).<sup>11</sup> Les attestations sont assez nombreuses et on doit donc hésiter à les expliquer comme de simples licences poétiques. Or, dans les versions *classiques* de l'histoire des jumeaux albains, l'*Urbs* a été fondée par un *unique*<sup>12</sup> personnage, et ce *conditor* unique ne s'appelle pas *Remus*, mais *Rōmulus*. Il est possible que la mention exclusive de Rémus et l'ordre {*Remus*, puis *Rōmulus*} représentent deux facettes d'un même phénomène. Malheureusement, toute tentative pour expliquer les mentions du seul Rémus risque de rester spéculative.<sup>13</sup> En tout cas, nous ne pensons pas que les formules du type *Remi nepotes* soient directement pertinentes pour la compréhension du sens de *altellus* (contrairement à ce qui est généralement supposé par les chercheurs). Comme le montrera la suite de notre raisonnement, la signification profonde du mot *altellus* représente probablement un problème entièrement distinct de la question (certes importante en elle-même) de l'origine des expressions comme *Remi nepotes*.

11 Voir Billerbeck & Neumann-Hartmann (2016: p. 248), Kretschmer (1909: p. 303, note 2).

12 Quand Tite-Live (10, 23, 12) écrit *simulacra infantium conditorum urbis sub uberibus lupae posuerunt*, il s'agit d'une expression soit abusive, soit non conforme à la vulgate.

13 Il est bien sûr concevable que les noms des jumeaux (en particulier celui du fondateur) aient changé au cours du temps. En raison de sa transparence même, le nom propre *Rōmulus* se dénonce comme un dérivé du toponyme *Rōma*. Le nom originel du fondateur a peut-être été rayé et remplacé. En outre, le nom *Rōmulus* a dû être créé *seulement* au moment où l'*Urbs* naissante a reçu le nom de *Rōma*. Or, selon plusieurs chercheurs, il n'est pas sûr que la 'ville' fondée sur le Palatin ait porté le nom de *Rōma* dès le moment de sa fondation. Il existe peut-être même des indices (certes ténus et controversés) qui invitent à penser le contraire. S'appuyant sur le nom de la *Porta Rōmāna* ou *Rōmānula* (Varr. *ling.* 5, 164), Prosdociami (2010: pp. 477–484) a suggéré que le nom *Rōma* pouvait être un *micro-toponyme* préexistant, référant à un lieu-dit qui était immédiatement *voisin de*, mais *extérieur* à la ville primitive, et que ce lieu-dit a été intégré à la ville dans un second temps et lui a imposé son nom. [Mais on pourrait aussi bien faire l'hypothèse inverse: rien n'interdirait de penser que *Rōma* ait pu être à l'origine un micro-toponyme désignant un lieu-dit *situé à l'intérieur* du Palatin *à proximité de cette porte*, et que ce micro-toponyme ait donné son nom *d'abord* à cette porte et *ensuite* à l'ensemble de l'espace 'urbain' délimité.] Dans cette perspective, on ne peut pas écarter l'idée que, dans une version ancienne de l'histoire des jumeaux renvoyant à ce stade premier, les frères aient porté les noms *Remus* et *X* (*Remus* étant le *nom* du *conditor*) et qu'ensuite, dans un récit faisant allusion au stade ultérieur où la ville s'appelait désormais *Rōma*, le *conditor* ait reçu le nom *transparent* (c'est-à-dire linguistiquement motivé) de *\*Rōmos* ou *\*Rōmelos* (d'où *Rōmulus*), de sorte que le nom *Remus* s'est trouvé mécaniquement *déclassé* et a remplacé le nom *X* de son jumeau par un simple effet de décalage. Dans cette perspective, les expressions du type *Remi nepotes* feraient référence à l'état ancien, dont le souvenir se serait conservé marginalement. Nous n'insistons pas sur ce point, qui est étranger à la problématique du mot *altellus* qui seule nous occupe ici. Et nous ne voulons nullement affirmer qu'une telle reconstitution doive être la bonne. Enfin, nous rappelons que l'argument de la *Porta Rōmānula* a été contesté par Grandazzi (1998).

Rémus aurait eu la *priorité par l'âge*. Il existe une tradition d'après laquelle Romulus est plus jeune que Rémus. Cette tradition est connue de Jean le Lydien: Ὄστε τύραννος ἦν ὁ Ῥωμύλος, πρῶτον μὲν τὸν ἀδελφὸν ἀνελὼν καὶ τὸν μείζονα, καὶ πράττων ἀλόγως τὰ προσπίπτοντα· ταύτη καὶ Κυρίνος προσηγορεύθη, οἷον εἰ κύριος, κἄν εἰ Διογενιανῶ τῷ λεξικογράφῳ ἄλλως δοκῆ (Lyd. 1, 5) 'Si bien que Romulus était tyran: d'abord, il fit disparaître son frère – qui était l'aîné, qui plus est –, et il traitait sans discernement les affaires qui se présentaient. C'est pourquoi il fut surnommé Quirinus, c'est-à-dire 'maître' [κύριος] – même si le lexicographe Diogénien est d'un autre avis' (Dubuisson & Schamp 2006: p. 12). À première vue, une tradition aussi tardive (Jean le Lydien écrit au VI<sup>e</sup> siècle) pourrait inspirer la méfiance. Mais cette défiance s'atténue<sup>14</sup> quand on observe que le mot *altellus*, dont la meilleure interprétation semble être 'le petit deuxième', se concilie parfaitement avec la présentation de Rémus comme le plus 'grand' des deux frères (τὸν μείζονα). Jean le Lydien pourrait donc avoir préservé une donnée ancienne de l'histoire des jumeaux.

Il existerait donc à Rome une tradition qui faisait de Rémus le premier-né des jumeaux (celui qui est sorti du ventre de sa mère en premier). Le mot *altellus* ferait référence au statut de Romulus comme le *deuxième* des jumeaux (celui qui est venu au monde en second). Nous dirons que Rémus est l'*aîné* des jumeaux et Romulus le *cadet* (Carandini 2006: pp. 287, 379; Ver Eecke 2008: p. 198; Briquel 2013: p. 79; cf. Viarre 2005: p. 183, note 169). Il serait donc possible que le suffixe de *\*alter-(e)lo-s* ait un sens diminutif (Carandini 2006: p. 86). Néanmoins, le suffixe *-elo-s* n'a pas obligatoirement une valeur diminutive (cf. *aemulus*). D'Alessio (2006: p. 475) désigne Rémus comme '[i]l primo gemello partorito'.

Il en résulte un intéressant paradoxe. Le *conditor* de Rome *n'est pas l'aîné des jumeaux*, mais le cadet (*altellus*). Cette conclusion pourrait paraître aberrante, mais il existe un parallèle remarquable, fourni par l'Ancien Testament: Jacob a pour jumeau Ésaü, Ésaü est le premier-né (*Gn.* 25, 25–26), et pourtant c'est Jacob qui deviendra (par ses fils) le fondateur d'Israël. Le statut de cadet que nous postulons pour Romulus doit donc être pris au sérieux *en dépit de* (ou plutôt *en raison de*) son caractère inattendu.

### 3. La primauté paradoxale et momentanée de Rémus: la récupération du bétail volé

Romulus et Rémus sont nés d'un *seul et même* géniteur, qui était, selon les versions, le dieu Mars ou une divinité masculine du foyer (Promathion, cité par Plutarque, *Rom.* 2, 4–5) ou un humain (Meurant 2000: p. 63). Les jumeaux albains ne sont donc pas comparables aux couples formés par Pollux (qui a un père divin, Zeus) et Castor (dont le père est le mortel Tyndare) ou par Héraclès (fils de Zeus) et Iphiclès (fils du mortel Amphitryon).

14 Sur ce passage et son orientation anti-romuliste et même anti-quiriniste (Κυρίνος étant expliqué par le mot grec κύριος), échos de batailles idéologiques de la République finissante, voir Ver Eecke (2008: p. 387). Cette orientation est précisément un gage de l'authenticité de l'information.

À leur naissance, les jumeaux enfantés par Rhéa Silvia (ou Pliia) se distinguent de tous les autres bambins. Plutarque, dont les sources sont Dioclès de Péparéthos (Διοκλῆς Πεπαρήθιος) et Fabius Pictor (*Rom.* 3, 1; 8, 9), souligne leur singularité: "Ἐτεκε δὲ δύο παῖδας ὑπερφυεῖς μεγέθει καὶ κάλλει 'Elle mit au monde deux enfants, d'une taille et d'une beauté extraordinaires' (Plut. *Rom.* 3, 4). En grandissant, les jumeaux conservent ces qualités physiques et morales exceptionnelles: 'Ἡ μὲν οὖν ἐν τοῖς σώμασιν εὐγένεια καὶ νηπίων ὄντων εὐθύς ἐξέφαινε μεγέθει καὶ ιδέα τὴν φύσιν, αὐξόμενοι δὲ θυμοειδεῖς ἦσαν ἀμφοτέροι καὶ ἀνδρώδεις 'Dès leur petite enfance, la noblesse de leurs traits révélait, tant ils étaient grands et beaux, celle de leur nature; en avançant en âge, ils devinrent tous les deux résolu et courageux' (Plut. *Rom.* 6, 3). Romulus et Rémus mènent conjointement une vie agreste, parmi les pasteurs.

Mais une inégalité se dessine entre les deux frères. Selon les auteurs, c'est l'un ou l'autre des jumeaux qui a la préséance. Dans la tradition la plus répandue, Romulus est *par certains aspects* supérieur à son frère, comme cela est attendu pour le futur fondateur de Rome: ὁ δὲ Ῥωμύλος γνώμη τε χρῆσθαι μᾶλλον ἐδόκει καὶ πολιτικὴν ἔχειν σύνεσιν 'Romulus paraissait supérieur (à son frère) en réflexion et en intelligence politique' (Plut. *Rom.* 6, 3); *perhibetur ut adoleuerit et corporis uiribus et animi ferocitate tantum ceteris praestitisse ut omnes qui tum eos agros ubi hodie est haec urbs incolebant aequo animo illi libenterque parent*<sup>15</sup> (Cic. *Rep.* 2, 2, 4). Dans la suite de l'histoire, Rémus subira trois échecs. D'abord, Rémus sera capturé par les Albains: καὶ γενομένων πληγῶν καὶ τραυμάτων ἐν ἀμφοτέροις, ἐκράτησαν οἱ τοῦ Νομήτορος καὶ συνέλαβον ζῶντα τὸν Ῥέμον 'il y eut des coups et des blessures de part et d'autre, mais les hommes de Numitor eurent le dessus et firent Rémus prisonnier' (Plut. *Rom.* 7, 2). Ensuite, les auspices désigneront Romulus, non Rémus. Enfin, Rémus sera tué par son frère.

Ovide, qui tâche de réhabiliter Romulus,<sup>16</sup> raconte que la vestale Silvia vit en songe deux palmiers (*duae [...] palmae*), dont l'un s'élevait plus haut que l'autre (*ex illis altera maior erat*), étendait ses lourds rameaux sur le monde entier (*grauibus ramis totum protexerat orbem*) et atteignait les astres par sa frondaison (*contigeratque sua sidera summa coma*, *Ov. Fast.* 3, 31–34). Selon Ovide, la supériorité de Romulus était visible dès le moment de la naissance: l'un des deux poupons aurait été plus vigoureux que l'autre (*plus tamen ex illis iste uigoris habet*, *Ov. Fast.* 2, 396). En réalité, cette différenciation entre les jumeaux dès leur petite enfance imaginée par Ovide ne reflète certainement pas un état ancien de la légende. Au contraire, Dasen (2005: p. 141) souligne que '[d]ans les arts figurés, Romulus et Rémus sont essentiellement deux nouveau-nés identiques'.<sup>17</sup> La supériorité de Romulus ne devait apparaître qu'à l'âge mûr.

15 'Quand il [Romulus] fut devenu grand, il fit preuve, dit-on, d'une telle supériorité sur les autres, tant par sa force physique que par la fougue de son caractère, que tous les habitants des terres où se trouve aujourd'hui notre ville acceptèrent volontiers de lui obéir'. La référence aux *uiribus* est due au rapprochement de *Römulus* avec Ῥώμη.

16 Schilling (1960: p. 189), Bruggisser (1987: pp. 91–93), Ver Eecke (2008: p. 466). Il fallait faire oublier le fratricide, la fin de règne tyrannique de Romulus, la tentative de couronnement de César lors des *Lupercalia*.

17 Cela n'exclut pas que l'un des jumeaux (mais pas l'autre) soit *dès* sa naissance *prédestiné* à un avenir éclatant. En ce sens, Carandini (2006: pp. 25, 266, 380, 551).

Cette précellence attribuée à Romulus n'est pas surprenante et s'explique par le prestige qui entourait le fondateur de Rome (en dépit du malaise suscité par le fratricide). Néanmoins, Plutarque, qui souligne les aptitudes de Romulus, reconnaît aussi des qualités à son frère. Numitor est impressionné par la prestance de Rémus au moment où celui-ci est capturé: θαυμάζων μὲν ἀπὸ τοῦ σώματος τὸν νεανίσκον, ὑπερφέροντα μεγέθει καὶ ῥώμῃ πάντας, ἐνορῶν δὲ τῷ προσώπῳ τὸ θαρραλέον καὶ ἰταμὸν τῆς ψυχῆς ἀδούλωτον καὶ ἀπαθὲς ὑπὸ τῶν παρόντων, ἔργα δ' αὐτοῦ καὶ πράξεις ὅμοια τοῖς βλεπομένοις ἀκούων 'il fut frappé par le physique du jeune homme, qui surpassait tout le monde en taille et en force, et observa que son visage respirait la résolution et la hardiesse et qu'il restait impassible et ne se laissait pas dominer par la situation; ce qu'il avait appris de sa conduite et de ses actes répondait à ce qu'il voyait' (Plut. *Rom.* 7, 5).

Il existe un témoignage textuel où la supériorité de Rémus sur Romulus est indéniable: le passage des *Fastes* d'Ovide concernant l'institution des Lupercales (Ov. *Fast.* 2, 361–380).<sup>18</sup> Quand les prêtres préparent la fressure enfilée sur des broches de saule (*dumque sacerdotes ueribus transuta salignis / exta parant*, 363–364), les jumeaux, qui s'adonnaient dévêtus à des activités sportives (*corpora nuda*, 366), apprennent que des brigands (*praedones*) sont en train de dérober leurs bouvillons (*iuuencos*). Ils poursuivent les voleurs en s'élançant dans des directions opposées (*diuersis exit uterque / partibus*, 371–372). Rémus les rejoint et récupère le butin (*occursu praeda recepta Remi*, 372). À son retour (*ut rediit*), grisé par le succès, Rémus enlève les *exta* qui grésillent sur les broches (*ueribus stridentia detrahit exta*, 373), en déclarant avec orgueil que personne ne les consommera sinon le vainqueur (*atque ait: haec certe non nisi uictor edet*, 374). Rémus dévore les *exta* et les Fabii l'imitent (*Fabiique simul*, 375). La réaction de Romulus est double. D'une part, il rit (*risit*, 377), et il faudra s'interroger sur la signification de ce rire. D'autre part, Romulus reconnaît la victoire de Rémus et des Fabii, et il s'afflige de sa propre défaite (*indoluit Fabios potuisse Remumque / uincere*, 377–378).

La mention de la supériorité du Rémus ovidien (*uincere*, 378) sur Romulus est trop étrange et paradoxale pour être analysée comme une invention d'Ovide ou une création récente de la tradition, puisque Ovide tend au contraire à valoriser le futur *conditor* de Rome. Acilius (dans Plut. *Rom.* 21, 9; fr. 3 de Chassignet 1996: p. 63) et Servius (*ad Aen.* 8, 343), qui narrent le même épisode, ne mentionnent pas l'infériorité de Romulus, peut-être parce qu'elle devait paraître incongrue (Briquel 2018: p. 137–138). L'authenticité du thème de la vélocité de Rémus est corroborée de façon indirecte par un fragment d'Aelius Tubero (fr. 4 de Beck & Walter 2004: p. 350–352) cité par Denys d'Halicarnasse (*Ant. Rom.* 1, 80, 2), dans lequel la troupe conduite par Rémus est *en tête* (τὸ πρῶτον τάγμα τὸ σὺν τῷ Ῥέμῳ), tandis que les compagnons de Romulus et les autres<sup>19</sup> ont pris du retard (τῶν ἀμφὶ Ῥωμύλον τε καὶ ἄλλων ὑστερίζοντων). Simplement, Aelius Tubero a modifié la logique primitive du récit, puisque le groupe qui a de l'avance tombe dans une embuscade et Rémus est fait prisonnier, tandis que Romulus est épargné (Ver Eecke 2008: p. 474; 2010: p. 33; voir aussi Poucet 1985: p. 211). L'avance de Rémus, qui faisait

18 Texte, traduction et commentaire dans Schilling (1993a: pp. 42–43, 125–126).

19 Par anachronisme, Aelius Tubero fait allusion à la confrérie des *luperci Iulii* instituée en l'honneur de César.

sa supériorité, est donc devenue une source d'infériorité dans l'œuvre d'Aelius Tubero. On conclura que la primauté de Rémus dans la narration ovidienne reflète une donnée ancienne de l'histoire des jumeaux albins et doit donc avoir un sens précis.

#### 4. Rémus s'enferme dans l'univers pré-civilisé patronné par Faunus

La récupération par Rémus du bétail volé lui confère un succès éphémère. Mais Rémus *gâche* sa préséance en dévorant les *exta*. La scène de la consommation des *exta* annonce un *retournement* de la situation. Cette manducation des *exta* est susceptible d'une triple lecture. Primo, la consommation des *exta* s'interprète comme une usurpation de la part qui doit revenir à la divinité, donc comme un sacrilège, selon Schilling (1960: p. 192) qui compare Mézence (*Mezentius*) réclamant les prémices de la vendange (*proxima musta*, Ov. *Fast.* 4, 888) comme prix de la victoire (*uincere*, 889).<sup>20</sup> Les hommes doivent se contenter des *uiscera*. Secundo, la manducation des *exta* représente une tentative d'appropriation des forces inhérentes aux *exta*. Or les *exta* étaient conçus comme le siège de la vie qu'on offrait aux divinités. Donc manger les *exta* signifie capter la vitalité que les *exta* renferment.<sup>21</sup> Tertio, en s'arrogeant la part de Faunus, Rémus se condamne irrémédiablement à rester prisonnier du domaine patronné par Faunus, à savoir la nature non domestiquée et pré-civilisée.<sup>22</sup> Cette sujétion au monde pré-urbain de Faunus interdira à Rémus de devenir le fondateur de Rome. Désormais, Rémus ne pourra plus quitter le monde des bergers-brigands.

Parce qu'il a ingéré les *exta* destinés à Faunus, une affinité marquée est apparue entre la personnalité de Rémus et les valeurs célébrées lors des *Lupercalia*, qui représentent une négation de la société civilisée dont la cité est le soubassement. Les luperques sacrifiaient des caprins (Val. Max. 2, 2, 9), femelles (*capella*, Ov. *Fast.* 2, 361; αἰγας, Plut. *Rom.* 21, 6) ou mâles (*caprum*, Ov. *Fast.* 2, 445; *hircus*, Ov. *Fast.* 2, 441: dans *sacer hircus inito*, le verbe est implicitement mis en relation avec le nom *Inuus* de *Faunus*; étymologie de *Lupercalia* comme *LUere PER CAprum* chez Quintilien 1, 5, 66, cf. l'écho affaibli *spelunca*, *in qua de CApro LUebatur [...]* unde et *LUperCAI non nulli dictum putant*, chez Serv. *Aen.* 8, 343, avec un jeu supplémentaire sur *speLUnCA*). Boucs et chèvres semblent avoir été associés à une forme de sauvagerie et symbolisaient l'élevage lointain dans une nature souvent montagnaise et peu apprivoisée.<sup>23</sup> De surcroît, les luperques découpaient la peau des caprins pour confectionner des lanières et au moment de la course, ils étaient revêtus de pagnes:<sup>24</sup> *cinctutis [...]* *Lupercis* (Ov. *Fast.* 5, 101), ἐν περιζώμασι γυμνοί (Plut.

20 L'ingestion des *exta* n'est pas nécessairement un délit *en soi*. Ainsi, les Potitii, arrivés avant les Pinarii à l'appel d'Hercule, ont reçu le droit de consommer les *exta* (Liv. 1, 7, 12–14), mais le contexte est 'grec'. Sur les Potitii, voir Briquel (1980: pp. 273–274, 286–287, 291; 2018: pp. 140–141), Di Fazio (2013: p. 239).

21 Schilling (1960: p. 192). Définition du terme *exta* dans Schilling (1993b: p. 120, note 143).

22 Nous rappelons que Faunus a été mis en relation avec le personnage nommé Ἄγριος, présenté comme le frère de Λαίριος dans un passage de la *Théogonie* d'Hésiode (1013). Voir Carandini (2006: pp. 48–49, 266).

23 Vé (2018: p. 158). Sur ce motif, voir Ovide (*Fast.* 4, 511) et Apulée (*Met.* 8, 19, 1).

24 Les luperques n'étaient pas complètement nus. Voir Porte (1976), Ver Eecke (2008: p. 469, note 122), Vé

Rom. 21, 7). Les luperques étaient ‘ceints par pudeur des peaux des victimes qui venaient d’être immolées’ (γυμνοὺς ὑπεζωσμένους τὴν αἰδῶ ταῖς δοραῖς τῶν νεοθύτων, Aelius Tubero dans Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1, 80, 1). En revêtant ces pagnes, les luperques quittaient symboliquement la société civilisée et manifestaient leur passage dans le monde sauvage.

Si l’existence d’un lien sémantique entre les mots *lupercus* et *lupus* ‘loup’ n’était pas illusoire,<sup>25</sup> les luperques seraient liés au loup qui est le symbole par excellence du monde sauvage.<sup>26</sup> Une confrontation des luperques avec les *Hirpi Sōrānī* a été entreprise par plusieurs chercheurs.<sup>27</sup> Selon une étymologie de Servius (*ad Aen.* 11, 785), lors d’un sacrifice à Dis Pater (*cum aliquando Diti patri sacrum persolueretur*) accompli sur le mont Soracte, des loups apparurent soudain et emportèrent du feu les *exta* (*subito uenientes lupi exta de igni rapuerunt*). Les bergers (*pastores*) pourchassèrent les loups et arrivèrent à une grotte d’où sortait une vapeur toxique (*halitum [...] pestiferum*) qui se révéla mortelle. La peste était apparue parce qu’ils avaient poursuivi les loups (*exinde est orta pestilentia, quia fuerant lupos secuti*). Un oracle proclama (*de qua responsum est*) que la peste pouvait se dissiper (*posse eam sedari*) s’ils imitaient les loups (*si lupos imitarentur*), c’est-à-dire s’ils vivaient de rapines (*id est rapto uiuerent*). Ils furent alors appelés *Hirpi Sorani*, car les loups sont désignés par le mot *hirpi* dans la langue des Sabins (*nam lupi Sabinorum lingua uocantur hirpi*). Ici, les bergers sont invités à se comporter comme des loups. Les *Hirpi Sōrānī* mimaient-ils le vol des *exta* et *consommaient-ils* ces *exta*? Cela serait concevable, mais le texte ne le dit pas explicitement. Le point important pour notre propos est que l’appropriation des *exta* est conçue comme un acte qui s’apparente aux agissements du loup (qu’il s’agisse du loup animal ou d’humains mimant cet animal) et qui relève donc d’un comportement typique du monde sauvage. Les *exta* sont mentionnés à propos du mont Soracte par Silius Italicus (5, 178). Mais le témoignage de Servius doit être manié avec précaution, car la localisation erronée (*Hirpinorum*) suggère que Servius a incorporé des éléments sabelliens allogènes tirés de Varron ou de Caton (Di Fazio 2013: p. 252).

Le rire de Romulus est susceptible de plusieurs lectures, qui ne sont pas incompatibles entre elles. En premier lieu, une interprétation psychologisante a reconnu un *rire jaune*, visant à dissimuler sa déconvenue personnelle, son dépit, son mécontentement.<sup>28</sup>

(2018: p. 141, note 16, 161, note 145). L’adjectif *nūdus* (cf. Paul. *Fest.* 49, 18–21 L) signifie ‘en petite tenue, habillé à la légère’.

25 Mais voir les réserves de Flobert (2014: pp. 169–170). En outre, l’ingénieuse idée d’une parenté linguistique entre *Faunus* et θαῦνος glosé comme θηπιον (Blumenthal 1930: p. 38; Binder 1964: pp. 82–83), sans être impossible, n’est pas claire dans les détails (voir Chantraine 1999, sous Θαύλιος) et reste, en toute rigueur, non démontrée. Flobert (2014: p. 177) envisage pour *Faunus* une étymologie alternative qui serait assurément possible. Nous ne prenons pas position ici. Nous pensons qu’il est préférable de ne pas employer cet argument étymologique dans notre raisonnement. De plus, l’assimilation au Pan *Lycaeus* des Arcadiens (Liv. 1, 5, 2) ne suffit pas *en soi* à prouver que le nom *Faunus* ait signifié ‘loup’ à l’origine. La question reste ouverte.

26 Pour le loup comme redoutable prédateur et symbole de la sauvagerie (mais qui a ailleurs des connotations martiales), voir Bremmer (1987: pp. 30–31).

27 Par exemple Briquel (1980: pp. 274–275, 281; 2018: pp. 141, 144), Vé (2018: pp. 175–176).

28 L’expression ‘rire jaune’ est employée par Schilling (1960: p. 193; 1993a: p. 126, note 94) et Ver Eecke (2010: p. 31, note 38).

En second lieu, le rire de Romulus sert d'étiologie au rire des deux jeunes garçons (μειρακίων δυοῖν) auxquels, selon Plutarque (*Rom.* 21, 6–7), on touchait le front avec un couteau ensanglanté (οἱ μὲν ἡμαγμένη μαχαίρα τοῦ μετώπου θιγγάνουσιν), front que d'autres essayaient aussitôt en le frottant avec de la laine imbibée de lait (ἕτεροι δ' ἀπομάττουσιν εὐθύς, ἔριον βεβρεγμένον γάλακτι προσφέροντες).<sup>29</sup> Quand leur front avait été essuyé, il fallait que ces garçons se mettent à *rire* (γελᾶν δὲ δεῖ τὰ μειράκια μετὰ τὴν ἀπόμαξιν). Un tel rire n'est pas exempt d'ambiguïté. Ce rire un peu fou (car sans cause apparente) s'interprète-t-il comme une renonciation *temporaire* (pour cette journée des *Lupercālia*) à la décence et à la bienséance (donc aux normes) qui encadrent la vie en société? Mais on rit aussi de l'indécence elle-même, car on sait que les comportements normés reprendront leurs droits à la fin de la journée. Ou plutôt le rire, à la fin du cycle annuel, est-il l'expression d'une socialisation retrouvée et ressourcée? Le rire ritualisé pourrait aussi avoir une fonction métacommunicative de signal, annonçant 'it is play'.<sup>30</sup>

En troisième lieu, le rire de Romulus rappelle le rire qui saisit Héraclès et Omphale (*ridet et Alcides [...], ridet [...] Lyda puella*, *Ov. Fast.* 2, 355–356) quand le libidineux Faunus a été jeté en bas du lit. Ici Faunus est privé d'un plaisir sexuel, tout comme là Faunus est privé des *exta* (car les *exta* étaient préparés pour Faunus). Dans le cas de la consommation des *exta*, le dieu qui patronne la subversion et l'anti-norme (Faunus) est lui-même victime d'un acte subversif de la part d'un mortel qui récuse la norme (Rémus).

En quatrième lieu, l'initiative inopinée de consommer les *exta* après une victoire facile, comme sur un coup de tête, fait de Rémus un être dangereusement imprévisible. Romulus prend conscience que Rémus est trop peu fiable pour fonder une cité.

En cinquième lieu, surtout, Romulus rit car il comprend que l'absorption des *exta* devrait interdire à Rémus de prétendre au rôle de leader civilisateur. Romulus, certes vaincu, pressent que, malgré le succès momentané de son frère, c'est lui-même qui recevra la première place dans l'avenir. Car Rémus aura la prééminence *tant qu'il évoluera* dans l'univers de Faunus, mais quand il s'agira de quitter le monde de Faunus pour fonder une cité, seul Romulus aura les aptitudes requises.<sup>31</sup>

## 5. Pieux mais tricheur: l'ambiguïté de Romulus

Les deux frères ne restent pas ensemble, mais se livrent à des activités différenciées. Romulus a un penchant pour les cérémonies et pour la divination. Il s'adonne à ces pratiques quand son frère erre dans la campagne: Τοῦ δὲ Ῥωμύλου πρὸς τινα θυσίαν

29 Le lait et la laine renvoient à la communauté pastorale et au monde rural. Le sang (image de la force vitale?) symboliserait Faunus, selon Vé (2018: pp. 159–160).

30 Cette fonction du rire a été mise en évidence (dans d'autres contextes) par Grammer & Eibl-Eibesfeldt (1990).

31 Camous (2010: pp. 98, 162), auquel se réfère Briquel (2013: p. 87; 2018: p. 149), suggère que le rire en lui-même représente un signe de civilisation. Certes, quelques mythes sud-américains étudiés par Lévi-Strauss (1964: pp. 101, 131, 140) évoquent un rire associé à l'invention culturelle. Mais ailleurs le rire a un effet désastreux.

ἀποτραπομένου (καὶ γὰρ ἦν φιλοθύτης καὶ μαντικός), οἱ τοῦ Νομήτορος βοτῆρες τῷ Ῥέμῳ μετ' ὀλίγων βαδίζοντι προστυχόντες ἐμάχοντο<sup>32</sup> (Plut. *Rom.* 7, 2). Romulus se distingue donc par sa *piété*. La piété de Romulus contraste avec l'attitude désinvolte de Rémus, caractérisée par le rejet de la dichotomie fondamentale entre la part destinée aux hommes et la part réservée aux dieux (les *exta*).

Néanmoins, plusieurs sources évoquent un *mensonge* ou une *tricherie* dont Romulus se serait rendu coupable lors de la prise des auspices, au moment de fonder la ville. Selon Denys d'Halicarnasse (*Ant. Rom.* 1, 86, 3–4), sous l'effet de l'impatience et de la jalousie qu'il ressentait envers son frère (ὑπὸ σπουδῆς τε καὶ τοῦ πρὸς τὸν ἀδελφὸν φθόνου), Romulus envoya des messagers à Rémus pour lui demander de le rejoindre *avant même* d'avoir aperçu le moindre signe dans le ciel (πρὶν καὶ ὀτιοῦν σημεῖον θεάσασθαι) et prétendit qu'il avait vu des oiseaux de bon augure en premier (ὡς πρότερος ἰδὼν οἰωνοὺς αἰσίους). Les messagers furent saisis de honte (αἰσχύνης) en raison de cette tromperie (ἀπάτην) et ne se pressèrent pas. Alors, six vautours venant de la droite apparurent à Rémus (τῷ Ῥέμῳ (Ῥώμῳ) γῦπες ἐπισημαίνουσιν ἕξ ἀπὸ τῶν δεξιῶν πετόμενοι). Rémus rejoignit son frère et demanda quels oiseaux il avait vus (οὔστινας οἰωνοὺς ἴδοι πρότερος), mais Romulus fut embarrassé, ne sachant que répondre (ὁ δὲ ἐν ἀπόρῳ γίνεται ὃ τι ἀποκρίναιτο). À ce moment apparurent douze vautours de bon augure (δῶδεκα γῦπες αἰσίοι πετόμενοι). Romulus s'adressa alors à Rémus en ces termes: 'pourquoi veux-tu savoir ce qui s'est passé tout à l'heure, puisque tu vois toi-même ces oiseaux-là?' (τούσδε γὰρ δὴ πού τοὺς οἰωνοὺς αὐτὸς ὄρᾳς). L'indignation s'empara de Rémus (ἀγανακτεῖ) et Rémus déclara qu'il avait été *trompé* par Romulus (ὡς διηρητημένος ὑπ' αὐτοῦ).

L'exposé de Plutarque (*Rom.* 9, 5) est moins détaillé. Six vautours apparurent à Rémus et le double à Romulus. Mais, alors que Rémus vit réellement les siens (τὸν μὲν Ῥέμον ἀληθῶς ἰδεῖν), certains affirment que Romulus *mentit* (ψεύσασθαι δὲ τὸν Ῥωμόλον). Ce fut *seulement* à l'arrivée de Rémus que les douze vautours apparurent à Romulus (ἐλθόντος δὲ τοῦ Ῥέμου, τότε τοὺς δῶδεκα τῷ Ῥωμόλῳ φανῆναι). Le thème de la tromperie est repris plus loin (ἐπεὶ δ' ἔγνω τὴν ἀπάτην ὁ Ῥέμος, *Rom.* 10, 1).

Cette curieuse accusation à l'encontre de Romulus doit être significative et refléter un aspect ancien de la légende et de l'idéologie qu'elle véhiculait. Nous ne pensons pas que la fourberie de Romulus s'explique simplement par la volonté des *populārēs*, qui se reconnaissaient en Rémus, d'instiller le doute sur la légitimité de Romulus (modèle de Sylla) à exercer le pouvoir et d'imputer à Romulus la responsabilité du conflit avec son frère, conflit qui serait le prélude à la première guerre civile.

Si on fait abstraction des aspects psychologisants qui auraient motivé la conduite de Romulus (σπουδῆς, φθόνου chez Denys), on doit admettre que, dans un état ancien de l'histoire, Romulus avait eu recours au *mensonge*. Cela semble rétrospectivement inutile, puisqu'il a obtenu douze vautours, et que la règle veut qu'un signe nouveau annule un

32 'Mais tandis que Romulus était retenu ailleurs par un sacrifice (car il aimait les cérémonies religieuses et pratiquait la divination), les bergers de Numitor, étant tombés sur Rémus qui cheminait avec quelques compagnons, engagèrent la bataille.'

signe précédent.<sup>33</sup> L'annonce prématurée de Romulus vient de la confiance qu'il a en son élection, car il sait que Rémus s'est disqualifié.

On fera contraster l'intelligence rusée (voire la fourberie) de Romulus avec la lourdeur d'esprit que l'un des Livres Pontificaux (*libro Pontificalium secundo*) cité par l'*Origo Gentis Romanae* (22, 2) attribue à Rémus. Tombant dans un piège en l'absence de Romulus (*tum Romulus aberat*), Rémus, confiant en sa force (*fiducia uirium*), est assez naïf pour consentir à se laisser lier les mains dans le dos (*manibus post terga ligatis*) afin de montrer qu'il est capable de soulever une pierre avec les dents (*lapidem [...] mordicus sublatum*) pour la porter le plus loin possible. Alors que Rémus fait une démonstration abusive de sa force, Romulus fait une démonstration abusive de son intelligence rusée. Et on constate que l'abus de ruse a plus de succès que l'abus de force. Rémus souffre donc d'une double tare, qui réside dans son *comportement pré-civilisé* et dans sa *naïveté*. Ces deux défauts font de Rémus un être arriéré et le condamnent d'avance à rester en-deçà du monde de la cité. En franchissant la ligne pomériale pour narguer Romulus, Rémus ne commet pas seulement un délit religieux: de façon plus grave encore, l'irruption de Rémus risquait d'introduire dans la *polis* des valeurs contraires à la civilisation, à la pondération et à l'intelligence que requiert la vie dans la cité. Ce risque explique et justifie son meurtre par Romulus.

## 6. Premier-né et cadet du couple gémeaire: Rémus / Romulus, Ésaü / Jacob

Une nouvelle question se pose. Existe-t-il un *rapport de cause à effet* entre le caractère *pré-civilisé* et *naïf* de Rémus et le fait que Rémus soit le premier-né des jumeaux? Inversement, faut-il supposer un lien logique entre la condition de cadet de Romulus (si c'est bien ainsi qu'il faut comprendre *altellus*) et son destin de fondateur de l'*Urbs*? Dans la *logique propre du récit*, la réponse est positive. Selon notre interprétation de l'idéologie sous-jacente, il existe un rapport d'*iconicité*<sup>34</sup> *constructionnelle* ou de *diagrammaticité*<sup>35</sup> entre l'âge relatif des jumeaux et leur tropisme respectif vers la stagnation ou vers le progrès. Le premier-né des jumeaux, donc le plus 'âgé', représente un stade culturel tourné vers le passé pré-civilisé, avec un comportement empreint de naïveté et fondé sur la force brute. En revanche, le cadet des jumeaux, donc le plus jeune par la naissance,

33 *Minora enim auguria maioribus cedunt nec ullarum sunt uirium, licet priora sint* (Serv. Ecl. 9, 13); *nam si dissimilia sint posteriora, soluuntur priora* (Serv. Aen. 2, 691); *in auguriis prima posterioribus cedere* (Serv. Aen. 12, 183). Voir Briquel (2013: p. 89).

34 Le terme d'*iconicité* désigne une relation de *similarité* ou d'*analogie* entre *signans* et *signatum* (Kilani-Schoch & Dressler 2005: pp. 39–40).

35 Un *diagramme* 'reproduit les propriétés configurationnelles de l'objet auquel il renvoie' (Kilani-Schoch & Dressler 2005: p. 46). La *diagrammaticité* instaure une 'homologie proportionnelle' entre les relations des parties du *signe* (ici la différence de priorité dans la naissance) et les relations des parties du *concept* (ici les tropismes respectifs vers l'avenir et vers le passé du plus 'jeune' et de l'aîné). La logique de l'histoire des jumeaux (à Albe et chez les Hébreux) consiste à accorder le statut de *signe* à la priorité relative des naissances.

représente un stade culturel plus évolué, tourné vers l’avenir, mobilisant les ressources de la μήτις<sup>36</sup> et permettant d’aboutir à la fondation d’une nouvelle société.

Cette hypothèse peut-elle être corroborée par d’autres considérations? La réponse sera positive, si on accepte de confronter l’histoire de Romulus et de Rémus à celle des jumeaux Jacob et Ésaü, en s’appuyant non seulement sur le récit de la *Genèse* (cf. de Pury 2006), mais également sur deux écrits intertestamentaires, le *Livre des Jubilés*<sup>37</sup> et le *Testament de Juda* inclus dans les *Testaments des douze patriarches*.<sup>38</sup> Dans ces deux textes, le premier-né Ésaü est tué par Jacob, son jumeau cadet. La pertinence de la comparaison a été mise en lumière par Carandini (2006: p. 286–287) et Carafa (2006: p. 450) qui écrit: ‘Vi è un caso che ricorda il mito di Roma sia perché riguarda gemelli conflittuali sia perché un gemello viene ucciso sulle mura. Esaü è infatti il personaggio che mostra le più strette affinità con Remo. Egli è il primo nato, selvaggio ed empio, ed è ucciso da Giacobbe perché, dopo un accordo sull’eredità, aveva violato i confini della Palestina e, secondo una variante del mito non accolta nell’Antico Testamento, aveva tentato di superare le mura costruite dal gemello.’ Nous précisons que cette histoire n’est pas simplement copiée sur celle de Romulus et Rémus. En outre, l’attestation relativement tardive de la tradition mineure reflétée dans les écrits intertestamentaires n’implique *pas* que cette tradition soit une création récente. La piste ouverte par Andrea Carandini et Paolo Carafa a été approfondie par Briquel (2013). De nombreuses homologues précises entre les deux couples de jumeaux sont repérables.

– Homologie n° 1. Jacob et Romulus sont destinés à devenir des *fondateurs*.

– Homologie n° 2. Les entités fondées par Jacob et Romulus seront divisées en *tribus*. Grâce aux fils (et petits-fils) de Jacob, les *douze* tribus d’Israël verront le jour.<sup>39</sup> Grâce à Romulus, Rome sera divisée en *trois* tribus, au sens originel du mot latin *tribus*, issu de *\*trid<sup>h</sup>us* < *\*tri-d<sup>h</sup>h<sub>1</sub>-u-s* et signifiant ‘division en trois’.<sup>40</sup>

– Homologie n° 3. Il existe un lien entre les *noms propres* des fondateurs et les noms des entités politiques fondées. Jacob prend le nom d’Israël (*Gn.* 32, 29). Le nom de *Rōmulus* est dérivé du nom *Rōma*.

– Homologie n° 4. Jacob et Romulus ont chacun un frère *jumeau*. Ésaü est le jumeau de Jacob, Rémus est le jumeau de Romulus.

– Homologie n° 5. Au sein de leur couple gémellaire respectif, Jacob et Romulus sont les *cadets*, tandis qu’Ésaü et Rémus sont les *ainés*. Ésaü est sorti le premier du ventre de sa mère Rébecca (*Gn.* 25, 22–26). Rémus est l’aîné de Romulus, comme le suggèrent

36 Sur la notion de μήτις, voir maintenant Govers Hopman (2012: pp. 24, 33, 37–39, 43, 71).

37 Le texte éthiopien a été édité par VanderKam (1989a). Traductions dans Caquot (1987) et VanderKam (1989b). Caquot & Philonenko (1987: pp. LXXIV–LXXV) datent la composition des *Jubilés* du règne de Jean Hyrcan, tandis que VanderKam (1989b: p. vi) date la rédaction entre 170 et 150 avant notre ère.

38 Traduction dans Philonenko (1987). Caquot & Philonenko (1987: p. LXXXI) datent la composition des *Testaments des douze patriarches* de la seconde moitié du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère.

39 Sur les douze tribus d’Israël, on consultera de Vaux (1973: pp. 19–65).

40 Racine présente dans le verbe *diuidere* < *\*dis-wi-d<sup>h</sup>h<sub>1</sub>-* et dans l’adverbe *tri-fāriam*: *\*trid<sup>h</sup>us* > *\*tridus* > *\*tribus* > *tribus* (évolution phonétique *d<sup>h</sup>* > *δ* > *β* > *b* au voisinage de *u* comme dans *iubeō* ‘ordonner’). Voir Weiss (2007), Martzloff (2019: p. 305) et la discussion de Brachet (2012). Sur les tribus romaines, voir Cels-Saint-Hilaire (1995).

deux indices: d'un côté, la désignation de Romulus comme *altellus* 'le petit deuxième'; d'un autre côté, le témoignage (tardif, mais pouvant conserver ici une donnée ancienne) de Jean le Lydien.

– Homologie n°6. Le premier-né des jumeaux est peu éveillé intellectuellement. Ésaü n'a pas appris à écrire, à la différence de Jacob (*Jub.* 19, 13). Le naïf Rémus se laisse lier les mains sans aucune méfiance (*Origo Gentis Romanae* 22, 2).

– Homologie n°7. Le premier-né est caractérisé par une sorte d'animalité. Ésaü est velu comme une bête. Rémus a des accointances avec les luperques et s'assimile à Faunus en dévorant les *exta* qui lui étaient destinés.

– Homologie n°8. Le plus jeune des jumeaux *incarne un stade de développement plus avancé* de l'Histoire de l'Humanité, tandis que l'aîné symbolise un état plus primitif (Briquel 2013: pp. 82, 88; 2018: pp. 189–190). Dans l'idéologie qui a présidé à la constitution du récit, ce stade jugé plus primitif est *dévalorisé*. Le cadet Jacob a une activité de pasteur-éleveur et d'agriculteur. Par contraste, l'aîné Ésaü est seulement un chasseur (Gunkel 1901: p. 271). Or un mode de subsistance fondé uniquement sur la chasse n'a pas d'avenir, comme le montre la scène où le malheureux Ésaü rentre bredouille, affamé et exténué (*Gn.* 25, 29–30) et doit donc se faire nourrir par son cadet. Jacob a certes un mode de vie *nomade*, mais Ésaü a un mode de vie qui peut être qualifié d'*errant* (ce qui est différent). De façon similaire, le cadet Romulus a de hautes préoccupations qui relèvent de la religion et de la divination. Tandis que Romulus s'y adonne, Rémus parcourt (cf. βαδίζοντι) la campagne (Plut. *Rom.* 7, 2).

Nous pouvons donc observer une *relation d'iconicité* entre l'âge relatif des jumeaux et les phases successives de l'évolution des groupes humains. Le jumeau le plus 'jeune' symbolise le *progrès* et l'aspiration à un *mode de vie civilisé* (qui se matérialisent par une exploitation raisonnée des ressources de la nature dans le cas de Jacob, et par une organisation réfléchie de l'avenir au moyen des techniques auspicales pour Romulus). Le jumeau le plus 'vieux' symbolise un *mode de subsistance dépassé* et *peu civilisé* (vie fondée sur les aléas de la chasse dans le cas d'Ésaü, vie de rapines fondée sur la force naïve dans le cadre d'une nature sauvage dans le cas de Rémus).

– Homologie n°9. Celui des jumeaux qui est né le deuxième (Jacob, Romulus) jouit de la faveur divine.

– Homologie n°10. La *disqualification* de l'aîné se manifeste en *deux* étapes: consommation des *exta*, et *ensuite* échec lors de la prise des auspices dans le cas de Rémus; renonciation au droit d'aînesse pour assouvir sa faim, et *ensuite* bénédiction manquée dans le cas d'Ésaü.

– Homologie n°11. La première disqualification de l'aîné advient dans une scène relative à son *alimentation*. L'aîné prend une nourriture qu'il n'aurait pas dû consommer. Ésaü cède son droit d'aînesse contre un plat de lentilles (*Gn.* 25, 30–34). En consommant les *exta* réservés à la divinité, Rémus montre qu'il est incapable de suivre un comportement normé (et cela le rend inapte à vivre dans le cadre normé qui sera celui de la cité).

– Homologie n°12. La deuxième disqualification de l'aîné (associée à la qualification du cadet) provient d'une autorité supérieure symbolisée par une *puissance paternelle*. Isaac, le *père*, ne donne pas à Ésaü la bénédiction principale et Ésaü doit réclamer une

bénédition mineure comme lot de consolation (*Gn.* 27). Jupiter, qui patronne les auspices, est un dieu-père, comme son nom l'indique: le théonyme *Iuppiter* est tiré du vocatif \**dyoupater* < \**dyeu pater* (la gémination [pp] est comparable à celle de *littera* issu de \**leitera*, cf. *leiteras CIL* I<sup>2</sup> 583, xxxv; fermeture de [a] en [i] en syllabe intérieure ouverte, comme dans *accipiō, perficiō* face à *capiō, faciō*).

– Homologie n° 13. Le cadet, qui sera le fondateur, a employé une *tromperie fondée sur la ruse* pour se qualifier face à son frère (travestissement de Jacob, mensonge de Romulus). Le cadet démontre ainsi qu'il est le détenteur de la μῆτις.

– Homologie n° 14. Le jumeau écarté du processus de fondation se comporte en agresseur. Dans le *Livre des Jubilés* (37), les fils d'Ésaü, furieux de ce que leur père ait perdu son droit d'aînesse, le contraignent à prendre les armes contre son frère. Ésaü refuse d'abord, puis, par ressentiment envers Jacob, Ésaü se laisse convaincre et attaque la tour où Jacob est installé. Rémus franchit le sillon délimitant l'*Urbs* que Romulus a creusé.

– Homologie n° 15. On assiste à la mise à mort de l'aîné agresseur par le jumeau qui jouit de la faveur divine et qui assure le rôle de fondateur. Dans le *Livre des Jubilés* (38), 'Jacob arma son arc, lança une flèche, transperça Ésaü, son frère, au sein droit et le tua' (Caquot 1987: p. 779; cf. Vanderkam 1989b: pp. 250–251). Dans le *Testament de Juda* (9, 3), 'Jacob frappa Ésaü d'une flèche, et il fut emporté blessé vers la montagne de Séïr et mourut pendant le voyage, à Anoniram' (Philonenko 1987: pp. 861–862). Pareillement, Rémus est tué par Romulus (ou par un membre de l'entourage de Romulus, dans une version remaniée de l'histoire).

– Homologie n° 16. La mort de l'aîné n'a pas lieu immédiatement après la deuxième disqualification (bénédition manquée, prise des auspices), mais *plus tard*, lorsque l'aîné tente de pénétrer par la force dans l'espace où se tient le cadet (attaque de la tour par Ésaü, franchissement des limites de l'*Urbs* par Rémus). Voir Carandini (2006: pp. 287–288).

– Homologie n° 17. L'enchaînement des épisodes converge vers la naissance d'un groupe nouveau et en fixe les *revendications territoriales*. Le cycle de Jacob et l'histoire de Romulus peuvent être décrits comme des *légendes d'origine* (de Pury 1991: pp. 86–88; 2006: p. 58).

Le nombre et la précision des homologies entre les deux couples gémeaux que nous avons énumérées permettent de conclure à l'existence d'une origine commune de la trame narrative. Inversement, l'examen systématique des homologies unissant les deux couples *confirme* que Romulus doit bien avoir le statut de cadet (statut identique à celui de Jacob), et corrobore donc l'interprétation de *altellus* comme 'le deuxième (des jumeaux)'. La comparaison *confirme* que le motif du fratricide est un élément narratif essentiel dans l'histoire des jumeaux alpins.<sup>41</sup> *A fortiori*, ces homologies *confirment* le caractère relativement ancien du motif gémeaux dans la tradition sur les origines de Rome.<sup>42</sup>

41 Nous ne voulons pas nier toute valeur au rapprochement des jumeaux alpins avec la légende de Περίας et Νηλεός (Trieber 1888; Kretschmer 1909: p. 299) ou avec d'autres couples gémeaux de la mythologie hellénique, mais nous soulignons que ces parallèles grecs ne possèdent qu'une pertinence limitée, car il leur manque l'épisode essentiel du fratricide.

42 L'existence d'un jumeau du fondateur de Rome n'est donc pas une 'invention' d'une tradition récente.

Nous concluons qu'une *même histoire* mettant en scène des jumeaux aux tropismes divergents a dû *circuler* d'est en ouest, du Proche-Orient vers la péninsule italienne, et connaître des adaptations différentes dans ces deux aires culturelles éloignées. Il a été suggéré que Jacob incarnait les acquis de la *révolution néolithique*,<sup>43</sup> une mutation qui, au Proche Orient d'abord, fut le vecteur d'une économie promouvant l'agriculture et l'élevage, destinée à supplanter un mode de subsistance plus archaïque (et *jugé* périmé) qui serait fondé sur la chasse et la collecte. Acclimatée dans le Latium, cette histoire, croisée avec d'autres traditions narratives locales, a subi un décalage et a pris une connotation plus nettement *politique*, valorisant les comportements normés requis par la *polis*, une entité désormais érigée en modèle de civilisation. Par la suite, à Rome, la rivalité entre les jumeaux fut plusieurs fois réactualisée dans le cadre de différents conflits politiques, ce qui a conduit à de multiples réécritures de leur histoire.

## Conclusion

Un passage de Jean le Lydien révèle l'existence d'une tradition qui considérait le futur *conditor* de Rome comme le *cadet*, tandis que son frère Rémus était le *premier-né* du couple gémellaire. L'authenticité et l'ancienneté de cette tradition sont confirmées par le mot *altellus* qui était cité dans le dictionnaire de Verrius Flaccus. Ce terme, déjà obscur pour les Romains eux-mêmes, s'interprète comme l'aboutissement de *\*alter-elo-s*, un dérivé de *alter* désignant probablement celui des jumeaux qui était *né en deuxième*.

Une possible allusion cryptée à cette tradition se rencontre chez Ovide, qui en tire un effet littéraire: *ex istis Romulus alter erit* (*Fast.* 2, 386). Le poète augustéen était friand de ces jeux de mots fondés sur l'étymologie, comme le montre son admirable remotivation du théonyme *Quirinus* (*\*ko-wir-ino-s*) appliqué à Romulus divinisé: *ante fuisse UIRI coniunx nunc esse QUIRINI* (*Met.* 14, 834). Le fondateur de l'*Urbs* était donc bien le cadet. Pareillement, Jacob (le cadet), non Ésaü (l'aîné), devait devenir le fondateur d'Israël.

L'intérêt du mot *altellus* ne se limite pas à confirmer la pertinence du témoignage de Jean le Lydien. Le sémantisme de *altellus* condense en lui-même toute l'idéologie qui a présidé à la création de l'histoire de Romulus et Rémus (pour prendre les noms que les jumeaux portaient dans les versions classiques du récit). La désignation du futur *conditor* comme *altellus* transpose le rapport de *diagrammaticité* (*iconicité constructionnelle*) existant entre les âges relatifs des jumeaux et leurs tropismes respectifs vers un état primitif et *révolu* (le monde pré-civilisé, dont l'aîné Rémus ne pourra jamais sortir) ou vers l'*avenir* (le monde de la cité, incarné par le plus *jeune*, Romulus). Rémus, le plus vieux du couple gémellaire, symbolise un mode de vie dépassé, périmé, *arriéré*, destiné à être supplanté par les valeurs incarnées par le cadet *novateur*. La différence d'âge entre les jumeaux, certes minime,<sup>44</sup> se voit amplifiée et dramatisée: elle est conçue comme la

43 En ce sens, explicitement, Briquel (2013: p. 82). On consultera, par exemple, Camps (1982: pp. 263–286).

44 Les jumeaux nartes naissent eux aussi à un intervalle, l'un au premier chant du coq (*fyccag kærkuaseny*), l'autre au second (*dykkag kærkuaseny*), quand paraît l'étoile du matin (*Bonværony skastmæ*). Le cadet est le plus brave.

source de comportements antithétiques qui transposent à l'échelle de la vie individuelle deux stades successifs de l'évolution des communautés humaines.

La consommation des *exta* condamne Rémus non (ou non seulement) parce qu'elle constitue un acte sacrilège, mais plutôt parce que le refus de Rémus de se plier aux normes qui régissent le partage sacrificiel est interprétable comme l'indice d'une incapacité foncière de Rémus à se soumettre à toute forme de norme. Or une conduite normée est un prérequis de la vie au sein de la cité. Le rire de Romulus révèle l'intuition du cadet que désormais le rôle de fondateur ne pourra plus échoir à l'aîné. Dans cette logique implacable, le fratricide se comprend comme une nécessité qui s'impose au *conditor* (le plus jeune, conçu comme incarnant l'avenir, car détenteur de la μῆτις) de bloquer tout risque d'irruption dans la *polis* des forces nocives émanant d'un univers perçu comme pré-civilisé et incarné par le jumeau plus vieux (le premier-né), trop attaché aux pesanteurs du *passé* et entièrement soumis aux aléas de la force brute.

## Bibliographie

- Beck, H., & Walter, U. (2004). *Die Frühen Römischen Historiker, II: Von Coelius Antipater bis Pomponius Atticus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Billerbeck, M., & Zubler, C. (2011). *Stephani Byzantii Ethnica, II: Δ-I*. Berlin – New York: de Gruyter.
- Billerbeck, M., & Neumann-Hartmann, A. (2016). *Stephani Byzantii Ethnica, IV: Π-Y*. Berlin – Boston: de Gruyter.
- Binder, G. (1964). *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus*. Meisenheim: Hain.
- Blumenthal, A. von (1930). *Hesychstudien*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Brachet, J.-P. (2012). Le *tribūnus* et le commandement d'un tiers de l'armée. *Lucida Intervals*, 41, 5–34.
- Bremmer, J. N. (1987). Romulus, Remus and the Foundation of Rome. In J. N. Bremmer, & N. M. Horsfall (Eds.), *Roman Myth and Mythography* (pp. 25–48). London: University of London.
- Briquel, D. (1980). Trois études sur Romulus. In R. Bloch (Ed.), *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique* (pp. 267–346). Paris – Genève: Droz; Champion.
- Briquel, D. (2013). Deux histoires de jumeaux qui finissent mal: Romulus et Rémus, Jacob et Ésaü. *Revue des Études Latines*, 91, 67–94.
- Briquel, D. (2018). *Romulus, Jumeau et roi*. Paris: Les Belles Lettres.
- Bruggisser, P. (1987). *Romulus Servianus*. Bonn: Habelt.
- Camous, T. (2010). *Romulus. Le rêve de Rome*. Paris: Payot.
- Camps, G. (1982). *Introduction à la préhistoire*. Paris: Perrin; Seuil.
- Caquot, A. (1987). Jubilés. In A. Dupont-Sommer, & M. Philonenko (Eds.), *La Bible. Écrits intertestamentaires* (pp. 627–810). Paris: Gallimard.
- Caquot, A., & Philonenko, M. (1987). Introduction générale. In A. Dupont-Sommer, & M. Philonenko (Eds.), *La Bible. Écrits intertestamentaires* (pp. XV–CXLVI). Paris: Gallimard.
- Carafa, P. (2006). La fondazione della città. In A. Carandini (Ed.), *La leggenda di Roma, I: Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città* (pp. 373–452). Roma: Fondazione Lorenzo Valla – Milano: Arnoldo Mondadori.

- Carandini, A. (2006). *Remo e Romolo. Dai rioni dei Quiriti alla città dei Romani (775/750–700/675 a. C. circa)*. Torino: Einaudi.
- Cels-Saint-Hilaire, J. (1995). *La République des tribus. Du droit de vote et de ses enjeux aux débuts de la République Romaine (495–300 av. J.-C.)*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des Mots. Avec un Supplément*. Paris: Klincksieck.
- Chassignet, M. (1996). *L'annalistique romaine, I: Les Annales des Pontifes. L'annalistique ancienne (fragments)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Chassignet, M. (1999). *L'annalistique romaine, II: L'annalistique moyenne (fragments)*. Paris: Les Belles Lettres.
- D'Alessio, M. T. (2006). Fratelli/gemelli, tra cooperazione e conflitto. In A. Carandini (Ed.), *La leggenda di Roma, I: Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città* (pp. 469–476). Roma: Fondazione Lorenzo Valla – Milano: Arnoldo Mondadori.
- Dasen, V. (2005). *Jumeaux, jumelles dans l'Antiquité grecque et romaine*. Zürich: Akanthus.
- de Pury, A. (1991). Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël. In J. A. Emerton (Ed.), *Congress Volume Leuven 1989* (pp. 78–96). Leiden – New York: Brill.
- de Pury, A. (2006). The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch. In T. B. Dozeman, & K. Schmid (Eds.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (pp. 51–72). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- de Vaux, R. (1973). *Histoire ancienne d'Israël, II: La période des Juges*. Paris: Lecoffre; Gabalda.
- Di Fazio, M. (2013). Gli *Hirpi* del Soratte. In G. Cifani (Ed.), *Tra Roma e l'Etruria. Cultura, identità e territorio dei Falisci* (pp. 231–264). Roma: Quasar.
- Dubuisson, M., & Schamp, J. (2006). *Jean Le Lydien. Des magistratures de l'État romain, I, 2: Introduction générale. Livre I*. Paris: Les Belles Lettres.
- Flobert, P. (2014). *Grammaire comparée et variétés du latin*. Genève: Droz.
- Govers Hopman, M. (2012). *Scylla. Myth, Metaphor, Paradox*. Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press.
- Grammer, K., & Eibl-Eibesfeldt, I. (1990). The ritualisation of laughter. In W. A. Koch (Ed.), *Natürlichkeit der Sprache und der Kultur* (pp. 192–214). Brockmeyer: Bochum.
- Grandazzi, A. (1998). Lieu d'où l'on vient? Lieu où l'on va? De la *Porta Romanula* en particulier et des portes de Rome en général. In M. Humbert, & Y. Thomas (Eds.), *Mélanges de droit romain et d'histoire ancienne. Hommage à la mémoire de André Magdelain* (pp. 175–195). Paris: Panthéon-Assas.
- Gunkel, H. (1901). *Genesis übersetzt und erklärt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hagen, H. (1876). Glossographie. *Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft*, 5, 338–355.
- Kilani-Schoch, M., & Dressler, W. U. (2005). *Morphologie naturelle et flexion du verbe français*. Tübingen: Narr.
- Kretschmer, P. (1909). Remus und Romulus. *Glotta*, 1, 288–303.
- Lachenaud, G. (2010). *Scholies à Apollonios de Rhodes*. Paris: Les Belles Lettres.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Mythologiques, 1: Le cru et le cuit*. Paris: Plon.
- Lhommé, M.-K. (2011). Trois auteurs, trois lexiques, trois visions de Rome. Verrius Flaccus, Pompeius Festus et Paul Diacre. In M. Simon (Ed.), *Identités Romaines* (pp. 129–143). Paris: Éditions Rue d'Ulm.

- Lindsay, W. M. (1891). Notes on Festus and Nonius. *The Classical Review*, 5, 9–11.
- Lindsay, W. M. (1913). *Sexti Pompei Festi De Verborum Significatu quae supersunt cum Pauli Epitome*. Leipzig: Teubner.
- Löwe, G. (1875). *Quaestionum de glossariorum Latinorum fontibus et usu particula commentatio*. Lipsiae: Teubner.
- Martzloff, V. (2013). Review of P. Baldi, & P. Cuzzolin (Eds.), *New Perspectives on Historical Latin Syntax, 4: Complex Sentences, Grammaticalization, Typology* (Berlin – New York 2011). *Kratylos*, 58, 115–129.
- Martzloff, V. (2015–2016). La désignation des ‘captifs’ en albanais du Caucase (albanien), le verbe arménien *gerem* ‘emmener en captivité’ et le traitement phonétique de \**d<sup>h</sup>* intervocalique en arménien. *Wek<sup>os</sup>*, 2, 109–177.
- Martzloff, V. (2019). La malédiction osque de Capoue à l’encontre de **pakis kluvatiis** (ST Cp 37, Vetter 6, Audollent 193). *Wek<sup>os</sup>*, 5, 263–340.
- Meurant, A. (2000). Romulus, jumeau et roi. Aux fondements du modèle héroïque. *Revue Belge de Philologie et d’Histoire*, 78(1), 61–88.
- Nogara, B. (1916). Intorno al significato del nome di ‘Roma’. *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma*, 44, 141–144.
- Peruzzi, E. (1967). Altellus. *La Parola del Passato*, 22, 367–368.
- Philonenko, M. (1987). Testaments des douze patriarches. In A. Dupont-Sommer, & M. Philonenko (Eds.), *La Bible. Écrits intertestamentaires* (pp. 811–944). Paris: Gallimard.
- Porte, D. (1976). Note sur les ‘luperci nudi’. In P. Gros, & M. Gras (Eds.), *L’Italie préromaine et la Rome républicaine. Mélanges offerts à Jacques Heurgon* (Vol. II; pp. 817–824). Rome: École Française de Rome.
- Poucet, J. (1985). *Les Origines de Rome*. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis.
- Prosdocimi, A. L. (2010). La Roma ‘Tarquinia’ nella lingua: forme e contenuti tra il prima e il dopo. *Annali della Fondazione per il museo ‘Claudio Faina’*, 17, 367–489.
- Rocca, G. (2005). Etimologie italiane. In P. Biavaschi, G. M. Facchetti, & G. Rocca (Eds.), *Miscellanea italica* (pp. 81–98). Milano: Arcipelago.
- Schilling, R. (1960). Romulus l’élú et Rémus le réprouvé. *Revue des Études Latines*, 38, 182–199.
- Schilling, R. (1993a). *Ovide, Les Fastes, I: Livres I-III*. Paris: Les Belles Lettres.
- Schilling, R. (1993b). *Ovide, Les Fastes, II: Livres IV-VI*. Paris: Les Belles Lettres.
- Secret, F. (1959). *Egidio da Viterbo. Sechina e Libellus de Litteris Hebraicis*. Roma: Centro Internazionale di Studi Umanistici.
- Stein Kokin, D. (2011). Entering the labyrinth: On the Hebraic and Kabbalistic universe of Egidio da Viterbo. In I. Zinguer, A. Melamed, & Z. Shalev (Eds.), *Hebraic Aspects of the Renaissance. Sources and Encounters* (pp. 27–42). Leiden – Boston: Brill.
- Trieber, C. (1888). Die Romulussage. *Rheinisches Museum*, 43, 569–582.
- VanderKam, J. C. (1989a). *The Book of Jubilees. A critical text*. Louvain: Peeters.
- VanderKam, J. C. (1989b). *The Book of Jubilees. Translation*. Louvain: Peeters.
- Vé, K. K. (2018). La cité et la sauvagerie: les rites des Lupercales. *Dialogues d’Histoire Ancienne*, 44(2), 139–190.
- Ver Eecke, M. (2008). *La République et le roi. Le mythe de Romulus à la fin de la République romaine*. Paris: De Boccard.

- Ver Eecke, M. (2010). Ovide, conteur d'histoire: les Lupercales (*Fastes* II.267–452). *Dialogues d'histoire Ancienne, Supplément*, 4(1), 25–41.
- Viarre, S. (2005). *Properce. Élégies*. Paris: Les Belles Lettres.
- Warren, M. (1884). On Latin Glossaries, with especial reference to the Codex Sangallensis 912. *Transactions of the American Philological Association*, 15, 124–228.
- Weinstock, S. (1933). *Tellus*. *Glotta*, 22, 140–152.
- Weiss, M. (2007). Cui Bono? The Beneficiary Phrases of the Third Iguvine Table. In A. J. Nussbaum (Ed.), *Verba Docenti. Studies in historical and Indo-European linguistics presented to Jay H. Jasanoff by students, colleagues, and friends* (pp. 365–378). Ann Arbor – New York: Beech Stave Press.
- Wiseman, T. P. (1995). *Remus. A Roman myth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiseman, T. P. (1998). *Roman Drama and Roman History*. Exeter: University of Exeter Press.
- 

**Vincent Martzloff** / martzloffvincent@gmail.com

Institute of Latin Studies  
Sorbonne University, Paris  
1, rue Victor Cousin, 75005 Paris, France

---

**Mgr. Barbora Machajdíkóvá, Ph.D.** / machajdikova.b@gmail.com

Department of Classical and Semitic Philology  
Comenius University in Bratislava, Faculty of Arts  
Gondova 2, 811 02 Bratislava, Slovak Republic

---



This work can be used in accordance with the Creative Commons BY-SA 4.0 International license terms and conditions (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/legalcode>). This does not apply to works or elements (such as image or photographs) that are used in the work under a contractual license or exception or limitation to relevant rights

---