

Le sacré dans la tradition romaine

Fustel de Coulanges, Kerényi et Dumézil comptent parmi les spécialistes modernes les plus célèbres de la Rome antique. Si tous trois ont étudié le culte romain, Fustel de Coulanges s'est principalement intéressé aux institutions politiques de la Rome antique et à leurs fondations et, plus précisément, aux relations entre la propriété et les institutions politico-religieuses ; Kerényi, à la mythologie romaine ; Dumézil, à l'organisation primitive du culte romain et son évolution jusqu'à la restauration d'Auguste, dans le cadre d'une étude comparative de la « religion » des peuples indo-européens. Très peu d'ouvrages ont été dédiés à la conception romaine du sacré.

En 1929, les éditions Principato ont publié un livre de Vittorio Macchioro (1) intitulé *Roma Capte. Saggio intorno alla religione dei Romani*, livre remarquable pour le sérieux de sa documentation, pour la limpidité de son exposition et pour sa capacité à bien saisir la tragédie dans laquelle fut impliquée l'ancienne tradition sacrée romaine. Certes, nous sommes en désaccord sur plus d'un point avec l'interprétation de Macchioro. Macchioro, comme presque tous nos « érudits » contemporains, n'a pas les points de référence doctrinaux et traditionnels qui permettent seuls de comprendre l'essence positive de ce qui peut être qualifié de formes pré-modernes de spiritualité. Néanmoins, dans son livre, il nous offre de nombreux éléments déjà partiellement organisés qui peuvent être utilisés par ceux qui veulent explorer les profondeurs du monde de la spiritualité romaine antérieur à la période dans laquelle il fut modifié par des influences étrangères. Nous allons les utiliser dans cet essai, qui vise à mettre en lumière d'autres aspects de la tradition romaine que ceux qui ont fait l'objet de monographies précédentes.

Salluste utilise l'expression *religiissimi mortales* (*La conspiration de Catilina*, 13) pour les Romains des origines et Cicéron déclare que la civilisation romaine antique était celle qui, par son sens du sacré, l'avait emporté sur toutes les autres peuples de l'univers (*omnis gentis nationesque superavimus*, *Discours sur la réponse des haruspices*, IX, 19). Ces témoignages et d'autres encore qui peuvent être trouvés dans toute une série d'auteurs anciens, s'ils constituent une réfutation formelle de l'opinion de ceux qui, dans la civilisation romaine, ne voient et ne font ressortir que les aspects profanes civils, politiques et juridiques, ne doivent cependant pas faire commettre une erreur sur l'utilisation du terme de « religion ». En fait, la « religion » primordiale des Romains, celle qui était traditionnelle et était liée aux origines mystérieuses de la « ville sainte », n'a pas grand-chose à voir avec ce que signifie généralement aujourd'hui cette expression (2).

Premier point. La personnification du divin était presque complètement absente de la « religion » de la Rome antique, à tel point que les images étaient inexistantes dans le culte. En général, l'ancien Romain avait une répugnance fondamentale pour la pensée imagée. Ainsi, dans le domaine profane, l'une des raisons du mépris que les Romains avaient pour l'artiste était l'orgueil que leur donnait à l'origine le fait

de se distinguer par des idéaux très différents de la création d'images et de la sculpture du marbre. D'où, dans le domaine du sacré, l'inexistence, dans la première romanité, d'une mythologie du type de celle que l'on a l'habitude d'appeler grecque, mais qu'il serait préférable d'appeler mythologie de la décadence grecque. Le Romain savait encore moins ce qu'étaient les dieux comme abstractions philosophiques, concepts théologiques, hypothèses spéculatives. Dans la réalité romaine, la pensée, prise dans ce sens, eut aussi peu de place que, précisément, l'extériorité des arts figuratifs.

Ainsi, ce ne fut pas en tant que « pensée », ni en tant que monde mythologique, ni même en tant qu'appuis hypostatiques d'une simple foi, que le Romain faisait l'expérience du divin. Le Romain vivait le divin comme action. Avant celle du deus, la sensation du numen était vive chez le Romain : et le numen est la divinité conçue non pas comme une « personne », mais comme un « pouvoir », un principe d'action ; il est l'entité dont la représentation n'a pas d'importance (au mieux, l'ancien Romain utilisait des objets symboliques pour représenter les numina : la lance, le feu, le bouclier et ainsi de suite) et dont seule l'action positive compte. On peut donc affirmer que l'ancienne « religion » romaine avait un caractère « expérimental ». Servius, dans son Commentaire sur l'Enéide (III, 456), a bien mis en lumière ce point en disant que les anciens Romains, maiores nostri, plaçaient toute la religion non pas dans la foi, mais dans l'expérience : maiores enim expugnando religionem totum in experientia collocabunt. A ce témoignage vient s'ajouter celui de Lactance (Inst. Div., IV, 3) qui nous informe que la « religion » romaine ne visait pas à la recherche de la « vérité », mais seulement à connaître le rite : nec habet inquisitionem aliquam veritatis, sed tantummodo ritum colendi.

Il est donc légitime de parler d'une conception active-intensive spécifiquement romaine du sacré. Il semble que l'ancien Romain gardât toujours cette relation avec le domaine de l'essentialité, qui l'amena à exclure de ses traditions originelles toute forme fantastique et mythologique de perception suprasensible. Nous savons bien que les mythologies traditionnelles, avec leurs différentes figures, ne sont pas des créations de l'imagination humaine, mais des systèmes de formes où l'imagination, avec ses images, exprime, corporise des expériences suprasensibles. Mais nous savons aussi qu'une expérience sous des formes indirectes et mythifiées est inférieure à une expérience qui est directe et absolue, c'est-à-dire sans formes et sans images : muette, essentielle. Là est précisément le niveau de la conception romaine du sacré. Cette conception peut être considérée comme le complément sacré cohérent de ce réalisme, de cette aversion pour l'inessentiel, le superflu, le sentimental et la subjectivité, qui, à l'origine, fut toujours de mise à Rome sur le plan éthique, politique et social. Et tout comme la conscience d'un ethos plus élevé – ce style de vie intérieure inné qui fit dire au premier ambassadeur d'une Hellade déjà altérée que « le Sénat [romain] lui avait paru » non un rassemblement de barbares, comme il le craignait, mais « une assemblée de rois » (3) – était à l'origine du mépris romain pour les esthètes et les « philosophes », ainsi, dans l'apparente pauvreté du culte romain primitif, dans ses formes sèches et nues, étrangères à tout mysticisme et à tout pathétique, à tout oripeau fantaisiste et esthétique, il existe quelque chose de mystérieux et puissant, qui, dans sa grandeur, se révèle être difficile à concevoir : une bouffée de primordialité.

La conception du culte comme rite pur faisait pendant, dans la Rome antique, à la conception de Dieu comme numen. Le rite accompagnait tous les aspects de la vie romaine, à la fois individuelle et collective, à la fois privée et politique, en temps de paix aussi bien qu'en temps de guerre. La plus ancienne religion romaine était liée aux indigitamenta. Indigitare signifie plus ou moins invoquer. Les indigitamenta étaient le titre d'un traité dans lequel figuraient les noms des différents dieux et les occasions dans lesquelles chacun d'eux pouvait être évoqué de manière efficace, en fonction de sa nature et, pour ainsi dire, de sa compétence. Ces noms étaient donc des nomina agentis, c'est-à-dire qu'ils n'avaient pas d'origine mythologique, mais pratique. Ils impliquaient également des relations mystérieuses, sur la base de l'idée ancienne selon laquelle le nom contient, dans une certaine mesure, la puissance, l'âme des choses nommées et évoquées. L'expression romaine qui accompagnait toujours le rite est caractéristique : « Je sens que je nomme ». Elle établissait la conscience profonde de l'action, son importance, la participation à son aspect « fatidique », qui la transformerait en un commandement à l'invisible.

Ainsi, pas de prières, ni de dogmes, mais des rites. Les relations du Romain avec le sacré avaient leur principe et leur fin dans le rite. La « Religion » romaine – écrit Macchioro – « n'eut jamais un contenu théorique ou éthique ou métaphysique, elle ne posséda jamais et ne voulut jamais posséder un ensemble de doctrines sur Dieu, sur le monde ou sur l'homme : elle se limita au rite. Il n'y avait pas de religion, bonne ou mauvaise, vraie ou fausse, en dehors du rite. Accomplir exactement le rite signifie être religieux. Celui qui altère le rite sort des limites de la religion et, aussi pure et sincère que soit son intention, tombe dans la superstition.

C'est pourquoi la détermination du rite vrai, c'est-à-dire efficace, adéquat, déterminant, forma l'essence de la « religion » romaine. Il y avait donc un sacrum ius, un rite traditionnel fixe, qui coïncidait avec la religion et qui, comme tel, ne pouvait être modifié d'aucune façon que ce soit sans que la relation avec le dieu inséparablement lié à l'accomplissement du rite fût détruite. La moindre violation du sacrum ius, même par inattention, entraînait un piaculum, de sorte que toute la cérémonie devait être refaite. Si celui qui s'était rendu coupable de piaculum avait commis délibérément l'erreur, sa relation avec la divinité était rompue à jamais et il était hors du ius sacrum, impius et soumis à un châtiment divin ; si le piaculum n'était pas intentionnel, alors la relation était rétablie par un sacrifice expiatoire. » – Au sujet de la « punition divine » et de l'« expiation », soyons très clair. Ici, il ne s'agit pas de « péché » ou de « repentance ». Dans un laboratoire, par maladresse ou par imprudence, une expérience peut être ratée. Il faut alors la refaire, si l'on n'a pas eu à subir les conséquences de l'erreur, qu'un détail peut avoir suffi à causer. On peut considérer qu'il en est de même de l'action rituelle. Lorsque l'ancienne tradition romaine parle d'une personne qui a été « frappée » pour avoir altéré le rite du sacrifice, il ne faut voir dans cette « punition divine » que l'effet impersonnel de la mauvaise manipulation des forces évoquées. Quant à l'expiation ou au sacrifice expiatoire, il n'avait pas la signification d'un acte moral de contrition,

mais, si l'on peut s'exprimer ainsi, d'une opération objective de désintoxication et de réinsertion de celui qui avait ouvert par inadvertance la voie à des forces qui s'étaient polarisées dans un sens négatif et étaient de nature à affaiblir le pouvoir objectif d'« évoquer » et d'indigitare du coupable.

Le rite, la tradition inflexible, bien définie en tout point, du rite comme tradition d'action transcendante constitua le centre non seulement de la vie romaine, mais aussi de la grandeur romaine. Valerius Maximus (I, 1, 3) mentionne que les Romains attribuaient leur chance au strict respect du rite. Selon Tite-Live (XVII, 9), après la terrible bataille de Trasimène, ce n'est pas un prêtre, mais un général, Fabius, qui dit aux soldats : « Votre erreur est plus d'avoir négligé le sacrifice que d'avoir manqué de courage ou de compétence (4). » Plutarque (La Vie de Marcellus, 4) mentionne que, dans les moments tragiques de la guerre des Gaules, les Romains, tant ils « avaient soin de tout rapporter à la volonté des dieux (...) (p)ersuadés que le salut de leur ville dépendait bien plus du respect de leurs magistrats pour les dieux que de leurs victoires sur les ennemis, (...) ne souffraient de leur part aucune négligence des anciens oracles et des usages religieux établis par leurs ancêtres, quelques succès qu'ils pussent alléguer pour excuse ». Le mystère des origines prévalut : « Mais pourtant un si heureux concours de circonstances, la possession, si rapidement acquise, du pouvoir le plus vaste et le plus étendu, en un mot une telle suprématie, tout cela n'est pas dû à des mains et à des efforts d'hommes. Il y a là une influence divine. » (Plutarque, De la Fortune des Romains, 11). Et, comme un dernier écho de cette conception, l'empereur Julien (Contre les Galiléens, 222c) n'hésite pas à déclarer qu'il échangerait « l'empire des Romains et celui des barbares » contre la connaissance rituelle des dieux (5).

Celui qui ne parvient pas à voir la majesté virile, aride de cette spiritualité parce qu'il ne trouve presque aucune trace d'« intimité religieuse », de sentimentalisme et de spéculation théologique dans ce monde de numina et de riti peut être amené à définir la vision romaine du sacré comme un « primitivisme magique », pour ainsi dire, de peuples sauvages. Macchioro lui-même semble être de cet avis. Mais les lecteurs en savent déjà assez pour éviter des incompréhensions similaires. Ils savent que, si la « magie » peut avoir été une ancienne science traditionnelle d'un type assez peu élevé, qui fut interdite plus d'une fois par les Romains eux-mêmes, elle peut aussi caractériser une attitude spirituelle qui est au « religieux » (dans le sens de dévotion commune) ce que le masculin est au féminin, ce que le « solaire » est au « lunaire ». Quant aux sauvages, le lecteur sait également que, pour nous, ils représentent les fragments crépusculaires de races et de civilisations extrêmement anciennes, dont le nom est souvent perdu aujourd'hui. Et puisque ce qui existait à l'origine n'est pas l'inférieur, mais le supérieur, ce qui est le plus proche de la spiritualité absolue, le fait que certaines traditions chez les sauvages ne survivent que dans des formes matérialisées, bestiales, dégénérantes et superstitieuses ne doit pas nous empêcher de reconnaître le sens et la dignité qui est la leur, dès lors qu'elles sont ramenées aux origines. C'est le cas, dans une large mesure, de la « magie » et non de la sorcellerie chez les sauvages. La Rome primitive incarna, non pas dans des formes dégénérantes, comme dans ces misérables restes morainiques, mais dans des formes encore vivantes et conscientes, cette spiritualité originale, dont elle imprégna

toute sa vie et avec laquelle elle soutint de façon occulte sa grandeur, justement par le biais du rite et de la tradition du rite.

Venons-en maintenant à une autre caractéristique de la conception romaine du sacré. C'est l'« immanence ». À cet égard, il ne faut nullement penser aux spéculations de la philosophie « idéaliste » moderne. Pour nous faire bien comprendre, comparons le style de la spiritualité romaine avec l'hellénique. Alors que la spiritualité hellénique est principalement sous l'influence de l'espace, la spiritualité romaine est sous l'influence du temps. Pour celle-ci, les dieux, objets de pure contemplation, sont des essences éternelles dans l'espace absolu du « supra-monde » ; pour les Romains, au contraire, les dieux, sans rien perdre de leur dignité métaphysique, se manifestent essentiellement – comme numina – dans le temps, dans l'histoire, dans les vicissitudes humaines et la plus grande préoccupation du Romain était de trouver un équilibre, de favoriser une rencontre entre les forces divines et les forces humaines, ou de veiller à ce que celles-ci prolongent ou orientent celles-là. Tout l'art oraculaire romain répond à la même idée ; et comme le contenu des réponses des oracles et des augures était lui-même inséparable de l'ensemble de la geste de la romanité, on peut dire que toute l'histoire romaine revêtait, pour nos ancêtres, le caractère d'une véritable histoire sacrée, d'une histoire continuellement dessinée par des significations, des révélations et des symboles divins. Le fait est que tout cela n'eut pas comme complément une attitude extatique et passive, mais plutôt une attitude active, guerrière. On peut affirmer que le Romain rendit son histoire sacrale, en y introduisant activement des forces invisibles et en agissant en union avec elles.

Un aspect particulier de l'« immanence » concerne le symbole humain. Il est bien connu que, à l'origine de Rome, la dignité pontificale et la dignité royale étaient réunies en une seule personne ; même par la suite et avant la restauration d'Augste, dans les figures des consuls et dans de nombreux autres figures romaines typiques, les fonctions sacrées furent essentiellement la prérogative des dirigeants politiques. On pourrait en trouver des exemples encore plus typiques dans le domaine spécifiquement sacré. L'un d'eux a été mis en lumière par Kerényi. En Hellade, c'était la statue qui symbolisait, dans sa perfection et dans sa plénitude, le dieu de l'Olympe. Au contraire, à Rome, le même dieu avait consacré un symbole vivant, le flamen dialis ; cette figure majestueuse et pure, étroitement liée à l'idée de l'Etat, apparaissait tout au long de sa vie comme un symbole vivant de la divinité – de sorte qu'elle put être appelée précisément « une statue vivante de Jupiter ». Et, même si elles n'étaient déjà plus que le reflet crépusculaire de ces symboles, des significations semblables se conservèrent à l'époque impériale. Le culte impérial en est précisément un témoignage. La figure humaine d'un dominateur incarnait un symbole divin.

Signalons un autre aspect de la « religion » romaine, lié à l'au-delà. Aux origines, on peut dire que le problème de l'au-delà comme problème « religieux » ne se posa même pas pour le Romain moyen. Virilement réaliste, étranger à toute vaine spéulation, fermé aux agitations de l'espoir, de la peur et de

la croyance, le Romain ne s'y intéressait pas. Il était capable de regarder d'un œil clair et calme le vide lui-même. D'autre part, il n'avait pas besoin des perspectives surnaturelles pour donner à sa vie un sens et une loi intérieure. Ainsi, la conception originale de l'au-delà à Rome fut essentiellement celle d'une nuit, d'un état sans joie, ni souffrance : *perpetua nox dormienda* – dit Caton (6) ; *ultra neque curae neque gaudio locum esse* – sont des mots attribués à César. Le succès de la philosophie épicienne (7) reprise de Lucrèce à Rome est significatif à cet égard. Elle ne dénote pas un matérialisme, mais, encore une fois, un réalisme. L'âme romaine antique réagit contre le mysticisme et le mythologisme importés d'Asie et de l'Hellade décadente ; elle se retrouve dans une grande mesure dans une conception comme celle de Lucrèce ou d'Epicure, dans laquelle l'explication par des causes naturelles servit d'arme pour détruire dans la plèbe la terreur de la mort et la peur des dieux, en somme pour libérer la vie et y apporter le calme et la sécurité, tandis que, pour les meilleurs, l'idéal olympien des dieux en tant qu'essences impassibles et individuelles, desquels il n'y a rien à espérer, ni à craindre et qui peuvent être considérés par les sages comme un modèle et l'extrême limite de la perfection, subsiste dans toute sa pureté.

Mais le problème de l'au-delà ne s'arrêtait pas au problème religieux du destin de l'âme individuelle. Le monde antique a toujours vu l'homme comme une entité plus complexe que celle qui résulte du simple binôme âme-corps, comme une entité constituée de diverses forces, au premier rang desquelles la souche et la race, qui ont leurs lois et des relations particulières avec les vivants et les morts. La partie du mort qui a une relation essentielle avec ces forces est celle qui intéressait principalement le Romain : non pas le mort en soi, donc, mais le mort conçu comme une force qui subsiste, qui continue à vivre dans le tronc profond et le destin d'une famille, d'un peuple ou d'une race et qui est capable d'une action positive. Ici, les caractéristiques de la conception romaine générale du sacré apparaissent une fois de plus : à la place de l'âme, une puissance ; au lieu de l'intimité sentimentale, l'objectivité du rite. Au fond, le Romain, à l'origine, considéra le mort, non pas comme un être personnel, mais comme une énergie impersonnelle, qui devait être traitée comme tous celles dont il pressentait qu'elles constituaient les contreparties invisibles du visible. Fustel de Coulanges a remarqué que les morts n'aiment pas les vivants et que les vivants n'aiment pas les morts. Ni le regret, ni la douleur, ni la pitié n'avait de place dans leur relation, ou, au moins, c'était quelque chose de subalterne et de « privé » par rapport à l'objectif essentiel, qui était de diriger les énergies qui s'étaient libérées à la mort, de manière à ce qu'elles soient amenées à porter, non pas « malheur », mais « bonheur ».

Le développement de la conception romaine de l'au-delà doit être examiné brièvement. Aux origines, elle subit l'influence du substrat de la spiritualité des peuples italiques, dont la civilisation était très inférieure, tellurique et non héroïque et dont les horizons se limitaient, à cet égard, à la « voie des enfers » : c'est pourquoi l'on estimait que les morts en général fusionnaient avec les énergies impersonnelles du sang et que c'était seulement en tant que tel et non comme natures transfigurées et transfiguratrices qu'ils continuaient à être unis aux vivants. C'est le sens de l'ancienne conception des lares, dont on peut dire qu'elle est moins romaine qu'étrusque. Le lare est le *genius generis*, c'est la

force vitale qui génère, maintient en vie et développe une souche déterminée et qui, en même temps, sert de réceptacle aux énergies des morts : une substance dans laquelle les morts continuent à vivre et à être obscurément présents dans un peuple. Le culte des dieux lares, dans sa forme originale, comme nous l'avons dit, n'est pas romain et n'avait pas non plus un caractère patricien. Son origine est étrusco-sabine. Il aurait été introduit à Rome par Servius Tullius, un roi de naissance plébéienne. La légende qui dit que les lares sont les fils de Mania « la muette » ou d'Acca Larentia, identique à Dea Dia et que la région qui leur est propre n'est pas les hauteurs du ciel ou un lieu symbolique de la terre, mais une région inférieure, souterraine (Festus : *deorum inferorum, quos vocant lares*), nous ramène aux civilisations asiatiques du Sud, de type naturaliste et matriarcal, inconscientes de l'idéal supérieur d'une virilité céleste. Une particularité du culte des dieux lares était que les esclaves y avaient une part importante et il était même le seul culte romain où ils officiaient.

Mais le véritable esprit romain se révèle dans le fait que ce culte fut ensuite purifié. La conception du mort qui est dissous dans la force sombre et naturaliste des ancêtres cède la place à celle du mort comme « héros », comme ancêtre divin, principe d'une hérédité surnaturelle que le rite familial ou noble renouvelait et confirmait dans la descendance. Varron, comparant les lares avec les mânes, les appelle « esprits divins » et « héros ». Dès lors, la comparaison de ceux-ci avec les héros du culte hellénique patricien fut de plus en plus fréquente et les conceptions fondamentales propres aux grandes civilisations aryennes de souche hyperboréenne se réaffirmèrent à cet égard à Rome. Censorin et Plutarque nous parlent d'une dualité, d'un double génie, l'un lumineux et l'autre sombre, jusqu'à ce que, dans les traditions que reprendra Plotin, le lare soit conçu comme l'âme de ceux qui sont libérés par la mort et sont devenus des esprits éternels (8). Alors que, primitivement, le lare était représenté par le serpent, l'animal ambigu de la terre humide, il fut ensuite associé à la figure virile du pater familias en train de faire un sacrifice, en quoi réapparaît la signification « royale » contenue à l'origine dans l'expression : car lar correspond au grec *anax*, maître, chef ou prince.

C'est une vision nettement aristocratique qui correspond à la conscience purifiée, la conscience la plus haute de la romanité. Le destin de ceux qui ne seront que des ombres de l'Hadès devient à ce moment d'une importance secondaire. Le mort qui demeure uni aux vivants n'est pas la simple énergie vitale d'une souche, mais plutôt quelque chose de transfiguré, un principe lumineux dont le corps est l'éternelle flamme qui brille rituellement dans le foyer de la maison noble et qui n'est pas une abstraction ou un souvenir pieux, mais plutôt une force, qui favorise la santé, la « fortune » et la grandeur de la descendance, lorsque cette descendance, fidèle à sa tradition, maintient les contacts intacts.

Un autre aspect de l'« immanence » romaine nous apparaît ainsi. A Rome, l'union des morts et des vivants n'est qu'une forme de l'union des forces divines et des forces humaines sur le plan de l'action et de l'histoire. Une fois de plus, la théologie impériale représentera, avec ses généalogies divines

symboliques, une limite de ce processus. Le « génie » des dominateurs est déjà une véritable force « supramondaine » que des voies mystérieuses relient aux influences invisibles d'un sang déterminé et à l'élément supra-individuel inhérent à la fonction impériale.

EA, « Sul sacro nella tradizione romana », in Introduzione alla magia, vol. II, Edizioni Mediterranee, 1994, traduit de l'italien par B. K.

(1) Vittorio Macchioro, grand spécialiste de l'orphisme, fut directeur du Musée archéologique national de Naples sous le fascisme. (N. D. T.)

(2) « Nous avons tendance à penser aujourd'hui que la religion est nécessairement associée à des espoirs et des craintes quant à une vie après la mort. Pourtant, dans l'ordre des choses d'Homère, si la théogonie et le rite sont présents, il n'y a pratiquement aucune eschatologie. Les dieux, en effet, sont considérés comme immortels, mais les bons héros ne vont pas à l'Olympe pour y demeurer avec eux pour toujours, pas plus que les mauvais héros ne sont envoyés au Tartare ».

<https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2013/08/17/la-religion-de-la-grece-antique/>. (N. D. T.)

(3) Plutarque, Vie de Pyrrhus, XL. (N. D. T.)

(4) La citation exacte est : « Quintus Fabius Maximus, dictateur pour la seconde fois, le jour où il entra en charge, ayant, au sénat, qu'il avait convoqué, commencé par s'occuper des dieux, et montré que la négligence des cérémonies et des auspices avait été, chez le consul Caius Flaminius, une faute plus grave que son imprudence et son ignorance, et que, sur les moyens d'apaiser la colère des dieux, il fallait consulter les dieux eux-mêmes, obtint, ce qu'on ne décrète généralement qu'à l'annonce de prodiges effroyables, l'ordre donné aux décemvirs de consulter les livres Sibyllins » (Tite-Live, Histoire de Rome, livre XXII, X, 7). (N. D. T.)

(5) D'après la traduction française disponible à

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/julien/heraclius.htm>, la citation, extraite de Contre les Heraclitéens, 222c, est : «... avantage [la connaissance des dieux] contre lequel j'échangerais, pour ma part, l'empire des Romains et celui des barbares... » Nous n'avons pas pu consulter la version originale. (N. D. T.)

(6) La citation exacte est : nox est perpetua una dormienda. Elle n'est pas de Caton, mais de Catulle, « Ad lesbiam », Epigramme V. (N. D. T.)

(7) Outre l'affirmation que l'homme n'a pas à redouter une existence dans l'au-delà, la condamnation des religions à mystères constitue un aspect positif de la doctrine Épicure, qui, par d'autres de ses aspects, n'apparaît cependant pas aussi romaine que l'auteur le soutient. Pour nous en tenir au sujet, Épicure estimait que les sacrifices étaient des superstitions et, dans le droit fil des spéculations de la

mentalité religieuse abstraite, que la méditation de la grandeur divine au moyen de la raison est le nec plus ultra de l'activité humaine. D'autre part, le point de vue subjectif l'emporte dans l'épicurisme (Voir Anthelme Édouard Chaignet, Histoire de la psychologie des Grecs, Hachette, Paris, 1887, 2e partie : « La psychologie d'Epicure »). (N. D. T.)

(8) L'auteur rapporte ici aux origines de Rome des conceptions qui ont en réalité vu le jour à une époque où il ne restait plus grand-chose de romain à Rome et qui témoignent précisément de la disparition, qu'il regrette à juste titre, de l'esprit supérieur du Romain au profit de la mentalité religieuse, sentimentale et abstraite, qu'il critique tout aussi justement, des Sémites ; et ces conceptions sont tout droit sorties des spéculations néo-platoniciennes de Plotin. Au sujet des considérations de Plotin sur les lares, «... saint Augustin, y appliquant le vocabulaire latin, dit que ce philosophe appelait daemones les âmes des hommes affranchies par la mort et que les hommes qui ont pratiqué la vertu deviennent alors des Lares. Mais rien de tout cela n'est romain ni latin ; la notion d'ancêtre déifié est, avant l'Empire, étrangère à la religion romaine et c'est une transposition, œuvre des philosophes et des antiquaires, qui l'a prise dans les spéculations récentes, ou pour la rapporter aux temps primitifs, ou pour la faire rentrer dans la piété populaire... » (voir

http://www.mediterranees.net/histoire_romaine/empereurs_1siecle/auguste/daremburg8.html)

Mommsen a eu donc tort de dire, après beaucoup d'anciens et bon nombre de modernes [dont J. Evola], que chaque gens a eu son héros éponyme qui fut le fondateur de la gens et qu'on vénérait en qualité de Lar Familiaris ».

Le fait de voir dans le Lare unique de chaque foyer et dans les Lares en général des ancêtres déifiés devenus les protecteurs de leur race est une erreur qui date des temps de Cicéron et de Varron. Loin de correspondre « à la conscience purifiée, la conscience la plus haute de la romanité », ce genre de conception en constitue une contamination supplémentaire. (N. D. T.)