HAL open science

La religion des autres. Regard cicéronien sur les cultes de Sicile

Sabine Luciani

▶ To cite this version:

Sabine Luciani. La religion des autres. Regard cicéronien sur les cultes de Sicile. Stefania De Vido; Cécile Durvye. Un monde partagé : la Sicile du premier siècle av. J.-C. entre Diodore et Cicéron, Fondazione Università Ca' Foscari, 2023, Antichistica, 978-88-6969-743-2. 10.30687/978-88-6969-742-5/006 . hal-04355709v2

HAL Id: hal-04355709

https://amu.hal.science/hal-04355709v2

Submitted on 18 Mar 2024

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

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

Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

HAL open science

La religion des autres. Regard cicéronien sur les cultes de Sicile

Sabine Luciani

▶ To cite this version:

Sabine Luciani. La religion des autres. Regard cicéronien sur les cultes de Sicile. Stefania De Vido; Cécile Durvye. Un monde partagé : la Sicile du premier siècle av. J.-C. entre Diodore et Cicéron, Fondazione Università Ca' Foscari, 2023, Antichistica, 978-88-6969-743-2. 10.30687/978-88-6969-742-5/006 . hal-04355709

HAL Id: hal-04355709

https://amu.hal.science/hal-04355709

Submitted on 20 Dec 2023

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

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

Distributed under a Creative Commons Attribution| 4.0 International License

Sabine LUCIANI
Aix Marseille Université, CNRS, TDMAM, Aix-en-Provence, France

« La religion des autres. Regard cicéronien sur les cultes de Sicile », dans Durvye C., De Vido S., *Un monde partagé : la Sicile du premier siècle av. J.-C. entre Diodore et Cicéron,* Venise, éditions Ca' Foscari, Antichistica 37, Filologia e letteratura 6, 2023.

Un monde partagé : la Sicile du premier siècle av. J.-C. entre Diodore et Cicéron
édité par Stefania De Vido et Cécile Durvye

La religion des autres. Regard cicéronien sur les cultes de Sicile

Sabine Luciani
Aix-Marseille Université, France

Abstract In the *Verrines*, Cicero uses a representation of Sicilian religion to denounce Verres. The aim of this article is to analyse the issues at stake in this religious 'ethnography': we begin by clarifying the role attributed to the religious motif in the argumentative edifice of the *Verrines*, before focusing on the *De signis* to study the cartography of holy places, and then the references to Sicilian religious objects and practices. The piety of the Sicilians appears to be a key element in the argument, reinforcing the motif of Verres' impiety while at the same time instilling a sense of closeness with the Roman audience.

Keywords Cicero. Speeches. Trial against Verres. Religion. Cults. Works of art. Temples.

Sommaire 1 La 'thématisation' de la religion dans les *Verrines*. – 1.1 L'impiété de Verrès. – 1.2 Un pilleur de temples. – 2 Topographie religieuse de la Sicile. – 2.1 Le *sacrarium* de Messine. – 2.2 La 'demeure' de Cérès. – 2.3 Une cartographie sélective. – 3 Objets de culte ou objets d'art ? – 3.1 Argenterie familiale. – 3.2 Ornements des temples. – 3.3 Statues.– 4 Les pratiques cultuelles : piété ou superstition ? – 4.1 La *religio* des Siciliens. – 4.2Superstition et réactualisation du mythe. – 5 Conclusion.

La série de discours que Cicéron composa en 70 à l'occasion du procès contre Gaius Verrès constitue un témoignage très précieux, car de première main, sur la Sicile républicaine.[1] L'orateur, qui avait exercé la charge de questeur à Lilybée en 75, possédait en effet une

1 Sur les différents aspects du témoignage cicéronien et ses limites, voir Dubouloz, Pittia 2007 ; Dubouloz, Pittia, 2009.

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 37 | Filologia e letteratura 6
e-ISSN 2610-9344 | ISSN 2610-8828
ISBN [ebook] 978-88-6969-742-5 | ISBN [print] 978-88-6969-743-2

Peer review | Open access
Submitted 2023-02-13 | Accepted 2023-06-21 | Published 2023-12-19
© 2023 Luciani | 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-742-5/006

connaissance personnelle de cette province.[2] Il s'était intéressé à sa géographie, à son histoire et à sa culture, comme l'atteste la fameuse anecdote des *Tusculanes* dans laquelle, vingt-cinq années plus tard, il relate sa découverte du tombeau d'Archimède à Syracuse.[3] Dans le cadre de sa magistrature, qui lui valut un grand crédit auprès de ses administrés, il avait en outre, conformément aux pratiques politiques en usage, noué des relations étroites avec de nombreux notables locaux, notamment avec Sthénius, citoyen de Thermes, dont il avait été l'hôte.[4] Se fondant sur ces liens de confiance et sur la réputation de probité acquise par Cicéron durant sa questure,[5] les cités siciliennes sollicitèrent son soutien pour dénoncer en justice les exactions perpétrées par Verrès au cours de sa propréture, de 73 à 71.[6] Ayant accepté de se charger de l'accusation pour soutenir la cause des Siciliens, l'orateur engagea en janvier 70 une action *de repetundis*, visant à la restitution des biens spoliés par le gouverneur.[7] Une fois la procédure lancée, Cicéron effectua, en compagnie de son cousin Lucius, un nouveau séjour en Sicile afin de réunir les preuves et témoignages nécessaires pour établir la culpabilité de l'accusé.[8] Cheminant vers l'ouest à partir de Messine, il mit cinquante jours pour faire le tour de l'île, non sans pénétrer dans les terres pour se rendre à Assore et Engyum.[9] Il rencontra paysans et citadins, sénateurs et prêtresses, dont certains vinrent même au-devant de lui pour présenter leurs doléances, comme ce fut le cas à Enna ou à Héraclée.[10]

2 Voir Cic. *Planc.* 64-5 ; *Div. Caec.* 1.2 ; 2 *Verr.* 3.182 et 5.35. Sur la questure de Cicéron à Lilybée, voir Fedeli 1980.

3 Voir Cic. *Tusc.* 5.64-6. Cicéron mentionne Philistus, auteur d'une histoire de la Sicile, dont il admire le style (*De or.* 2.57 et *Div.* 1.26).

4 Voir Cic. 2 *Verr.* 2.117. Sur les liens de clientèle et d'amitié entre les notables de Sicile et les membres de l'élite politique romaine, voir Deniaux 1987 ; 2007.

5 Cic. *Planc.* 64.

6 Sur la dimension politique de ce procès et son importance dans la carrière politique de Cicéron, voir Boyancé 1964-65 ; Grimal 1986, 97-113 ; Habicht 2013, 50-3.

7 Sur les raisons qui incitèrent Cicéron à accepter cette mission, et de façon plus générale, sur les enjeux politiques de ce procès, voir Ledentu 2008, 22-33 : « Cicéron se présente en effet de manière répétée comme le défenseur des intérêts de la *res publica* face aux malversations de Verrès et à la coterie de *nobiles* qui le soutiennent, comme le sauveur de l'État romain. La défense des Siciliens, qui lui permet de s'inscrire dans le sillage de Caton le Censeur, défenseur des Rhodiens en 167 av. J.-C., n'est qu'un élément d'une entreprise plus ambitieuse consistant à fournir au peuple romain qui l'a élu à l'édilité le témoignage de son engagement total au service de la *res publica* » (24).

8 Sur l'enquête menée par Cicéron, voir désormais Fezzi 2016.

9 Sur les sites de Sicile visités dans le cadre de l'instruction du dossier, voir Marinone 1990, 3-43, carte page 39 ; Prag 2007 ; Soraci 2016, 84-6 ; Fezzi 2016, 103-15 ; et la contribution de C. Soraci dans ce volume.

10 Sur les détails de ces investigations, voir 2 *Verr.* 2.11 ; 99 ; 115 ; 117 ; 158. Cicéron insiste sur le fait qu'il a personnellement vu les éléments qu'il évoque et rencontré les témoins qu'il cite. Il reviendra dans le *Pro Scauro*, composé en 54, sur le souvenir

Outre les informations précieuses qu'elles fournissent en matière politique, juridique, militaire, économique et sociale, les *Verrines* constituent une entrée privilégiée pour une étude sur les croyances et pratiques religieuses de la Sicile au premier siècle avant notre ère.[11] Pour noircir le portrait de l'accusé, l'orateur insiste, notamment dans le *De signis*,[12] sur la place de la religion dans la vie quotidienne et la culture des Siciliens en faisant fond sur des observations de nature ethnologique. Cependant, le témoignage de l'orateur, pour documenté et précieux qu'il soit, est prioritairement orienté par les besoins de l'argumentation. De ce fait, il nous renseigne autant, sinon plus, sur l'horizon d'attente des juges et des lecteurs du temps que sur la réalité des pratiques. Il s'agit pour Cicéron d'élaborer, à partir de son expérience du terrain, une représentation de la religion sicilienne qui, tout en restant conforme aux connaissances et opinions de son public, contribue à accentuer la gravité des forfaits perpétrés par Verrès. Par conséquent, le *De signis*, à travers l'évocation des pillages de statues et autres objets d'art, donne de la vie religieuse sicilienne une image complexe, dans laquelle il convient de distinguer avec soin les témoignages de leur interprétation voire de leur instrumentalisation. Afin de démêler cet écheveau et de mieux comprendre les enjeux de l''ethnographie' religieuse proposée par Cicéron, j'essaierai d'abord de préciser le rôle attribué au motif religieux dans l'édifice argumentatif des *Verrines*. Je me concentrerai ensuite sur le *De signis* pour étudier la cartographie cicéronienne des lieux saints et les références aux objets cultuels et aux pratiques religieuses de Sicile.

1 La 'thématisation' de la religion dans les *Verrines*

Même s'il repose indéniablement sur une intime connaissance de la Sicile, le témoignage de Cicéron doit être utilisé avec la plus grande prudence puisqu'il s'inscrit dans un édifice rhétorique dont l'objectif principal est de discréditer Verrès aux yeux des juges afin d'obtenir et de légitimer sa condamnation.

marquant que lui laissèrent ses investigations : excursions dans les collines d'Agrigente pendant un hiver rigoureux, conversations avec les laboureurs des plaines de Léontinoi : voir fr. 25.

11 Sur la dimension religieuse des *Verrines*, voir von Albrecht 1980, 53-62 ; Dubourdieu 2003 ; Lhommé 2008, 62-3 et Van Haeperen 2016.

12 Dans les cinq réquisitoires qui constituent la deuxième action, Cicéron dénonce successivement les différents aspects des crimes de Verrès : après le *De praetura urbana*, qui retrace son *cursus honorum*, seront évoqués ses prévarications en tant que juge dans le deuxième (*De praetura siciliensi*), ses malversations concernant la perception des impôts et l'approvisionnement en blé dans le troisième (*De frumento*), les pillages d'œuvres d'art dans le quatrième (*De signis*), ses abus de pouvoir et sa cruauté à l'égard des provinciaux dans le cinquième (*De suppliciis*).

1.1 L'impiété de Verrès

Il s'agit pour l'orateur de construire un portrait vraisemblable et cohérent qui rende l'accusé aussi haïssable que possible. Comme l'a souligné Ch. Guérin, la stratégie adoptée dans les *Verrines* s'explique en partie par le contexte législatif et les circonstances du procès.[13] Depuis l'adoption de la *Lex Cornelia* en 81 avant notre ère, les tribunaux étaient exclusivement constitués de sénateurs, de sorte qu'il était difficile d'obtenir la condamnation d'un magistrat, aussi corrompu fût-il, devant une *quaestio repetundarum*, dont les membres appartenaient au même groupe social que les accusés et qui entretenaient avec ces derniers des liens sinon personnels du moins catégoriels. Dans ces conditions, l'objectif de l'accusateur était double : il lui fallait non seulement démontrer la culpabilité de Verrès – culpabilité que les faits relatés dans la *Première action contre Verrès* et les témoins produits dans la foulée suffirent amplement à établir –, mais susciter à son égard indignation et colère de manière à faire apparaître sa condamnation comme une nécessité pour le salut de Rome et de son empire.

C'est dans ce volet émotionnel de l'argumentation que sont exploités les aspects religieux, qui jouent un rôle déterminant pour disqualifier le coupable et noircir son image. Les lignes de force du portrait à charge seront dès lors les suivantes : mu par une cupidité effrénée qui confine à la folie,[14] Verrès est tellement incapable de se maîtriser que le scrupule religieux, sentiment pourtant commun à tous les hommes, n'a aucun effet sur sa passion obsessionnelle pour les œuvres d'art.[15] Le grief d'*impotentia* qui structure la figure négative de l'accusé est ainsi amplifié par comparaison avec d'autres envahisseurs, barbares ou esclaves[16] : contrairement au Romain Verrès, les Carthaginois avaient respecté la Diane de Ségeste, qui était adorée à Carthage ; contrairement au propréteur, les esclaves fugitifs qui tenaient la cité d'Enna lors de la guerre servile de 132 répugnèrent à porter la main sur le sanctuaire.[17] Par conséquent, en osant s'attaquer au patrimoine religieux des Siciliens, que même des barbares et des esclaves avaient respecté, Verrès apparaît non seulement comme un voleur mais comme un impie et un sacrilège.

Dans cette perspective, il n'est pas surprenant que la religion joue un rôle déterminant dans la composition du réquisitoire cicéronien.

13 Guérin 2008. Sur le contexte législatif et politique du procès, voir Fezzi 2016, 5-12.

14 Le recours au lexique de la folie (*morbus*, *amentia*, *furor*, *insania*) est récurrent dans le *De Signis*, voir Cic. 2 *Verr.* 4.1 ; 9 ; 19 ; 27 ; 33 ; 35 ; 38-41 ; 75 ; 99 et la remarquable analyse de Guérin 2008, 51-2.

15 Cic. 2 *Verr.* 4.66 ; 71-2 ; 75 ; 93 ; 95 ; 97 ; 99 ; 112.

16 Van Haeperen 2016, 206.

17 Cic. 2 *Verr.* 4.72 ; 112-14.

Dès le discours préliminaire contre Q. Caecilius qu'il prononça pour être désigné comme accusateur,[18] l'orateur, rapportant les griefs des plaignants, choisit en effet d'insister sur la dimension religieuse des crimes perpétrés par Verrès. Du fait de ses rapines, les Siciliens se trouvent privés de leurs dieux protecteurs, dont les statues ont été arrachées de leurs sanctuaires.[19] Le motif de l'attentat contre la religion est repris en des termes très voisins dans l'exorde du premier discours, bref réquisitoire visant à exposer les faits avant l'introduction des témoins :

> *Neque hoc solum in statuis ornamentisque publicis fecit ; sed etiam delubra omnia, sanctissimis religionibus consecrata depeculatus est. Deum denique nullum Siculis, qui ei paulo magis adfabre atque antiquo artificio factus uideretur, reliquit.*
>
> Et il ne s'est pas contenté de le faire pour les statues et les œuvres d'art des édifices publics ; mais il s'est encore attaqué à tous les sanctuaires rendus vénérables par l'antiquité du culte. Il n'est pas, enfin, une effigie divine, pourvu qu'elle lui parût d'une facture un peu plus artistique et assez ancienne, qu'il ait laissé aux Siciliens.[20]

Cicéron pose d'emblée dans ce discours introductif les éléments d'argumentation qui seront développés dans le *De signis* : le caractère sacré des lieux est souligné par l'expression *consecrata religionibus* et par le superlatif *sanctissimis*, qui par hypallage s'applique non seulement aux cultes mais aux édifices (*delubra omnia*) ; la gravité du vol est amplifiée par l'assimilation entre les dieux et leurs effigies : ce ne sont pas des statues que Verrès a dérobées, mais les dieux eux-mêmes (*deum… nullum*).

Sont ainsi mis en place les éléments de langage qui contribueront à nourrir le thème du sacrilège, également omniprésent dans les discours de la seconde action.[21] Dès le *De praetura urbana*, qui retrace

18 Un procès opposa préalablement Cicéron à Q. Caecilius Niger, ancien questeur et probablement homme de paille de Verrès. Cicéron dut convaincre le tribunal qu'il était plus à même que son rival de porter l'accusation contre Verrès. Il prononça à cette occasion, le discours intitulé *In Q. Caecilium diuinatio*, qui constitue pour ainsi dire le premier acte de l'affaire Verrès, voir Fezzi 2016, 51-61.

19 Cic. *Div. Caec.* 1.3 : *sese iam ne deos quidem in suis urbibus ad quos confugerent habere, quod eorum simulacra sanctissima C. Verres ex delubris religiosissimis sustulisset* (« Ils n'avaient même plus de dieux dans leurs villes, près desquels se réfugier, puisque Verrès avait enlevé leurs statues les plus sacrées des sanctuaires les plus vénérables »). Sauf indication contraire, toutes les traductions des *Verrines* sont empruntées à Roussel 2015.

20 Cic. 1 *Verr.* 14.5.

21 Cicéron n'eut pas l'occasion de prononcer les discours de la *Seconde action contre Verrès* puisque l'accusé, dont la culpabilité avait été établie de façon incontestable,

les forfaits de Verrès depuis sa questure jusqu'à sa propréture, Cicéron présente celui-ci à la fois comme un magistrat corrompu et comme un impie, qui doit par son châtiment expier les outrages infligés à tous les cultes et temples des dieux immortels.[22] S'appuyant sur cette généralisation, l'orateur essentialise l'impiété de l'accusé, qui, dans une série d'oppositions, est désigné comme l'ennemi public des lieux saints et des cultes.[23] L'argument est repris avec une même perspective généralisante dans le *De praetura Siciliensi* à propos des sacerdoces : pour avoir truqué le tirage au sort du prêtre de Jupiter en faveur d'un de ses protégés, Verrès est taxé de mépris non seulement envers les lois humaines, mais envers les cultes de tous les dieux immortels (*deorum immortalium religiones omnes*).[24] Rapidement évoqué dans le *De frumento*,[25] le motif nourrit la péroraison du *De suppliciis*, qui se clôt sur une invocation aux divinités censément offensées par le préteur[26] :

> *Ceteros item deos deasque inploro et obtestor, quorum templis et religionibus iste nefario quodam furore et audacia instinctus bellum sacrilegum semperque impiumque habuit indictum…*
>
> Je vous implore aussi, vous tous, dieux et déesses, vous dont Verrès, poussé par sa folie et son audace impie, a attaqué et profané, de façon sacrilège, les temples et les objets sacrés…[27]

La position finale de cette longue invocation confirme le rôle déterminant attribué aux questions religieuses dans la stratégie offensive de l'orateur, qui termine à dessein son discours en récapitulant les lieux de cultes mentionnés dans le *De signis*.

décida de partir en exil suite à la première action. Sur le statut de la deuxième action, voir Frazel 2004. Sur le déroulement du procès et la fuite de Verrès, voir Fezzi 2016, 175-95.

22 Cic. 2 *Verr.* 1.7.

23 Cic. 2 *Verr.* 1.9 : *non sacrilegum sed hostem sacrorum religionumque*.

24 Cic. 2 *Verr.* 2.126-30. Sur l'amphipolie de Zeus Olympien à Syracuse, voir Diodore, 16.70. Il faut noter que cette magistrature établie par le Grec Timoléon est romanisée par Cicéron qui l'assimile au *sacerdotium Iouis* (2 *Verr.* 2.127).

25 Cic. 2 *Verr.* 3.23 : *in fanorum expilationibus*.

26 Cic. 2 *Verr.* 5.184-9. Sur la fonction de cette invocation finale dans l'édifice argumentatif de Cicéron, voir von Albrecht 1980 et Van Haeperen 2016.

27 Cic. 2 *Verr.* 5.188.

1.2 Un pilleur de temples

C'est en effet principalement dans ce discours que le motif du sacrilège est développé et exploité de façon méthodique, à travers un catalogue d'œuvres et d'objets dérobés en Sicile dont la fonction cultuelle est soulignée, voire amplifiée. Pour montrer que l'impiété de Verrès n'est pas seulement liée aux circonstances mais constitue un trait distinctif de sa personnalité, Cicéron établit une liste récapitulative des pillages commis avant sa propréture.[28] Dès lors, les déprédations religieuses effectuées en Sicile s'inscrivent dans le prolongement des précédentes, tout en les surpassant par leur ampleur et leur caractère systématique :

> *nihil postea tota in Sicilia neque sacri neque religiosi duxit esse ; ita sese in ea prouincia per triennium gessit ut ab isto non solum hominibus uerum etiam dis immortalibus bellum indictum putaretur.*
>
> il estima, par la suite, qu'il n'y avait rien de sacré, ni de religieux dans la Sicile entière ; pendant trois ans, il exerça sa préture de manière à laisser croire qu'il avait déclaré la guerre non seulement aux hommes, mais même aux dieux immortels.[29]

La référence à la déclaration de guerre souligne la monstruosité de l'accusé qui, ayant rompu la *pax deorum*, s'est délibérément soustrait à la communauté des hommes et des dieux. Le reproche est étayé par l'affaire du candélabre, larcin présenté comme particulièrement odieux et représentatif de l'impiété du personnage :

> *Venio nunc non iam ad furtum, non ad auaritiam, non ad cupiditatem, sed ad eius modi facinus in quo omnia nefaria contineri mihi atque inesse uideantur, in quo di immortales uiolati [...] sint.*
>
> J'en arrive maintenant à ce qui n'est plus un simple vol, à ce qui n'est plus un acte de cupidité ou de passion, mais un forfait d'une telle nature qu'il me paraît renfermer et contenir toutes les abominations, un forfait dans lequel on a vu bafouer les dieux immortels.[30]

Cicéron s'attarde en effet sur le vol du magnifique candélabre que le jeune prince Antiochus destinait au temple de Jupiter Capitolin à

28 Voir Cic. 2 *Verr.* 4.71 : sont mentionnés le temple de Minerve à Athènes (cf. 2 *Verr.* 2.45), le temple d'Apollon à Délos (cf. 2 *Verr.* 2.46), le temple de Junon à Samos (cf. 2 *Verr.* 2.49-50) et le temple de Diane à Pergame (cf. 2 *Verr.* 2.54 ; 3.54).

29 Cic. 2 *Verr.* 4.72.

30 Cic. 2 *Verr.* 4.60.

Rome.[31] Même s'il ne se rattache pas directement aux cultes locaux, même s'il n'entretient qu'un lien conjoncturel avec la Sicile puisque le candélabre volé à Syracuse ne faisait pas partie du patrimoine insulaire, cet épisode, qui illustre la stratégie de l'orateur, joue un rôle central dans l'élaboration du grief d'impiété. Selon un procédé bien analysé par M.-K. Lhommé, Cicéron fait du lexique religieux un usage tendancieux pour suggérer que Verrès a outragé Jupiter *Optimus Maximus* en arrachant à son temple un objet sacré (71). L'épisode se clôt sur une fiction de procès *de repetundis* intenté au magistrat par les dieux spoliés de leurs biens. Pourtant, la réalité de ce sacrilège est loin d'être établie puisque le temple de Jupiter, alors en réfection, n'avait pas encore été dédié et que, de ce fait, l'offrande, qui n'avait pas été dûment consacrée par le peuple romain, n'avait pas encore pu y être déposée.[32]

Cette narration illustre la méthode de l'orateur, qui consiste à imposer une lecture religieuse des délits pour en augmenter la gravité. De fait, comme cela a été noté à juste titre, dans la plupart des cas signalés, Verrès ne pouvait *stricto sensu* être accusé de sacrilège, mais seulement de *furtum*, puisque « techniquement et juridiquement, n'est *sacer* que ce qui a été dédié et consacré aux dieux avec l'aval du peuple romain ».[33] Pourtant, Cicéron n'en insiste pas moins sur la valeur cultuelle des statues dérobées de manière à alourdir, au plan moral sinon au plan juridique,[34] la culpabilité de Verrès, qui ne recule devant aucun acte impie pour assouvir ses appétits esthétiques. Ces griefs religieux sont synthétisés dans une formule frappante, qui assimile Verrès à un pilleur de temples : *iste sacrorum omnium et religionum hostis praedoque*, « cet ennemi, ce pilleur de tous les biens sacrés et religieux » (75).[35] C'est l'illustration argumentée de cette périphrase fortement dépréciative qui constitue la matière du *De signis*, où sont présentés les principaux sanctuaires siciliens dépouillés par le magistrat.

31 Voir Cic. 2 *Verr.* 4.60-71. Sur cet épisode, voir les analyses de Lazzeretti 2004, 297-300 et Lhommé 2008, 62-3.

32 Voir Lhommé 2008, 62-3.

33 Voir Lhommé 2008, 58, qui se réfère à Gaius, *Inst.* 2.2.7 : *Item quod in prouinciis non ex auctoritate populi Romani consecratum est proprie sacrum non est, tamen pro sacro habetur* (« De même, ce qui dans les provinces a été consacré sans l'aval du peuple romain n'est pas à proprement parler sacré, mais est considéré comme sacré »).

34 Voir Van Haeperen 2016, 200 note 9 : « le délit religieux commis volontairement par un magistrat ne semble pas avoir fait l'objet de poursuites ».

35 Voir aussi 2 *Verr.* 4.95 : *praedonem religionum*.

2 Topographie religieuse de la Sicile

Cicéron mentionne une quinzaine de lieux saints répartis sur le territoire insulaire, non seulement dans de grandes cités comme Ségeste, Agrigente ou Syracuse, mais dans des villes plus modestes, comme Tyndaris, Assore ou Engyum.[36] Par le nombre et la diversité des édifices évoqués, il s'agit de rendre crédible l'affirmation selon laquelle Verrès n'a laissé dans toute la Sicile aucun objet de valeur, qu'il relevât de la sphère privée ou publique, de l'espace profane ou sacré.[37] Dans cette perspective, l'orateur fait fond sur l'impossibilité où il se trouve d'énumérer – en raison de leur nombre important – tous les forfaits perpétrés :

> *Nullo modo possum omnia istius facta aut memoria consequi aut oratione complecti : genera ipsa cupio breuiter attingere.*
>
> Il est tout à fait impossible de garder dans sa mémoire, d'embrasser dans un discours tous les méfaits de ce bandit. Ce sont leurs catégories en soi que je veux effleurer brièvement.[38]

Il est évident que son objectif n'est pas d'établir un relevé exhaustif des temples siciliens, mais une cartographie structurée et orientée *ad hominem*. Se fondant sur la distinction entre sphère privée et domaine public,[39] l'orateur évoque successivement les vols perpétrés contre des particuliers (3-71) et les pillages menés au détriment des cités (72-149). Comme Cicéron, nous limiterons notre analyse à deux cas, représentatifs de chaque catégorie.

2.1 Le *sacrarium* de Messine

La liste des vols commis chez des particuliers est ordonnée de façon topographique en fonction des cités où Cicéron a séjourné pour mener

36 Voir Cic. 2 *Verr.* 4.72-8 (Ségeste) ; 84-8 (Tyndaris) ; 93-5 (Agrigente) ; 96 (Assore) ; 97 (Engyum) ; 99-102 et 106-15 (Catane) ; 115-32 (Syracuse) et l'illustration proposée par Lazzaretti 2006, fig. 1.

37 Cic. 2 *Verr.* 4.2 ; 47.

38 Cic. 2 *Verr.* 4.56. Cf. 2 *Verr.* 4.48 ; 49 et 97 : *iam enim mihi non modo breuiter de uno quoque dicendum, sed etiam praetereunda uidentur esse permulta, ut ad maiora istius et inlustriora in hoc genere furta et scelera ueniamus* (« Je me vois maintenant obligé non seulement de parler brièvement de chaque méfait particulier, mais même d'en passer sous silence un très grand nombre, pour en arriver aux vols et aux crimes de ce genre, les plus importants et les plus connus »).

39 Cic. 2 *Verr.* 4.2 : *neque priuati neque publici neque profani neque sacri tota in Sicilia reliquisse*. Sur la distinction entre *priuatim* et *publice*, voir aussi 2 *Verr.* 5.1.

son enquête : de Messine à Catane, en passant par Tyndaris, Lilybée, Agrigente et Syracuse.[40] Cependant, la sélection et la distribution des faits répondent également aux impératifs de l'argumentation et ce n'est pas un hasard si l'inventaire s'ouvre sur le cas de Gaius Heius[41] et se clôt sur l'affaire du candélabre d'Antiochus.

Gaius Heius était l'un des notables les plus en vue de la cité de Messine, avec laquelle Verrès avait entretenu des liens privilégiés. On notera au passage que l'ordre de la matière contribue à l'amplification puisque Cicéron suggère par comparaison que Verrès se sera nécessairement comporté de façon encore plus cupide et malhonnête avec les ressortissants des autres cités siciliennes.[42] Gaius Heius possédait de nombreuses œuvres d'art, regroupées dans un *sacrarium*.[43] À la différence des édifices religieux de la ville, qui ne recélaient aucun objet de valeur, cet antique (*perantiquum*) sanctuaire domestique, que Heius avait hérité de ses ancêtres, abritait cinq statues dont quatre étaient de grande valeur et très renommées[44] : un Cupidon en marbre sculpté par Praxitèle, un Hercule en bronze attribué à Myron et deux canéphores en bronze de Polyclète, auxquels il faut ajouter une très ancienne statue en bois représentant la Bonne Fortune, dédaignée par Verrès. Cicéron précise que de petits autels (*arulae*) se trouvaient devant les statues des deux divinités.[45] Cette remarque sur la disposition des lieux, qui n'est pas davantage précisée, comporte une fonction argumentative, liée à l'emploi du substantif *sacrarium*. Les quatre statues dérobées par Verrès, œuvres de sculpteurs renommés, étaient d'une valeur artistique si exceptionnelle (*summo artificio / eximia uenustate*) que leur propriétaire les montrait volontiers à ses concitoyens, aux magistrats romains et aux voyageurs de passage ; dans ces conditions, les auditeurs auraient pu considérer que l'édifice s'apparentait plus à une galerie d'art qu'à un sanctuaire.[46] La référence aux *arulae*, dont la fonction était liée aux

40 Pour une étude sur les crimes perpétrés contre des particuliers, voir Lazzeretti 2004, 261-306. Sur le lien entre la présentation de ces vols et le parcours suivi par Cicéron au cours de son enquête sicilienne, voir Lazzeretti 2004, 270 et 2006, fig. 2.

41 Cic. 2 *Verr.* 4.3-28.

42 Cic. 2 *Verr.* 4.3. Sur les liens qui unissaient Verrès à la cité de Messine, voir Cic. 2 *Verr.* 4.15 ; 23-4 : la cité, où des fêtes avaient été instituées en l'honneur de Verrès, était exemptée d'impôts.

43 Le sens du terme *sacrarium* est donné par Ulpien, *Dig.* 1.8.9.2 : *sacrarium est locus in quo sacra reponuntur, quod etiam in loco priuato esse potest*. Chez Cicéron, le mot désigne des lieux de culte privés ou de petite taille, comme le sanctuaire de Cérès à Catane (2 *Verr.* 4.99) : voir Dubourdieu, Scheid 2000, 75-6.

44 Cic. 2 *Verr.* 4.4-7 ; 16.

45 Cic. 2 *Verr.* 4.5. Pour une hypothèse de reconstitution, voir Rossbach 1899, 277-84 et schéma p. 282 reproduit dans Lazzeretti 2006, fig. 4.

46 Dubourdieu 2003, 16.

cultes domestiques,[47] permet d'insister sur la sacralité du lieu, qui s'étend aux sculptures qu'il contient. Dans cette perspective, Cicéron souligne la piété de Heius, qui accomplit chaque jour les sacrifices rituels en l'honneur de ses dieux familiaux :

> *Tametsi lex est de pecuniis repetundis, ille se negat pecuniam repetere, quam ereptam non tanto opere desiderat : sacra se maiorum suorum repetere abs te dicit, deos penatis te patrios reposcit. Ecqui pudor est, ecquae religio, Verres, ecqui metus ? Habitasti apud Heium Messanae, res illum diuinas apud eos deos in suo sacrario prope cotidiano facere uidisti ; non mouetur pecunia, denique quae ornamenti causa fuerunt non requirit ; tibi habe Canephoros, deorum simulacra restitue !*
>
> Malgré la loi relative aux restitutions pécuniaires, Heius affirme ne pas réclamer l'argent volé, qu'il ne regrette pas tellement ; ce sont les reliques sacrées de ses ancêtres, dit-il, qu'il te redemande, ce sont les dieux de sa famille qu'il te réclame. Te reste-t-il quelque pudeur, Verrès, quelque religion, quelque crainte du châtiment ? Tu as habité chez Heius, à Messine ; tu l'as vu presque chaque jour remplir ses devoirs religieux devant ces dieux, dans son sanctuaire ; ce n'est pas l'argent qui le touche ; enfin, il ne réclame pas ce qui est une simple œuvre d'art ; garde les Canéphores, rends-lui les statues des dieux.[48]

L'indifférence attribuée à Heius concernant la valeur marchande des objets dérobés souligne par contraste le fort attachement de celui-ci à leur signification religieuse. Le pillage du *sacrarium*, crime sur lequel s'ouvre le *De signis*, permet d'introduire la thématique de la religion et d'ajouter au motif de la corruption celui l'impiété. Mais les limites de l'argument apparaissent en filigrane dans l'expression *ornamenti causa*, qui renvoie à la valeur artistique des œuvres dérobées. Aux yeux des Romains en effet, l'attachement porté à des œuvres d'art pourrait paraître déraisonnable et inconvenant. De plus, les Siciliens étaient, de longue date, critiqués pour leur mode de vie luxueux.[49] Face à cette faiblesse, il faut montrer que le *sacrarium* est bien un lieu de culte avant d'être un musée privé. D'où la mention des *arulae* et l'insistance sur la piété de son propriétaire (*res diuinas prope cotidiano facere*). Cicéron parvient ainsi à faire converger adroitement

47 Sur la nature et la fonction de ces éléments mobiliers caractéristiques de Grande Grèce et de Sicile, voir Lazzeretti 2006, 280 note 72.

48 Cic. 2 *Verr.* 4.17-18.

49 Voir Cic. *Fin.* 2.92 ; *Tusc.* 5.100 : Platon dénonçait déjà les somptueux festins de Syracuse.

point de vue de la victime et perception des juges romains. L'orientation est similaire dans la seconde partie du *De signis*, consacrée aux édifices publics.

2.2 La 'demeure' de Cérès

Les temples pillés par le gouverneur sont le plus souvent désignés par les termes génériques *aedes* ou *templum*, suivis du nom de la divinité concernée au génitif. Sont ainsi mentionnés les temples de Cérès et de Proserpine (119), de Jupiter Olympien (119), de Minerve (123), d'Esculape (127), de Bacchus (128) à Syracuse[50] et les temples de Cérès et de Proserpine à Enna[51] (109). Certains temples sont désignés par le terme *fanum*, notamment le sanctuaire consacré au dieu du fleuve homonyme, Chrysas, qui se trouvait dans la campagne entre Assore et Enna,[52] et le temple de la Grande Mère à Engyum.[53] Les temples d'Hercule et d'Esculape à Agrigente sont tour à tour désignés par les substantifs *fanum, templum et aedes*.[54] Cicéron use également du terme *sacrarium*, plutôt réservé aux sanctuaires privés, pour évoquer le temple de Cérès à Catane, peut-être en raison de ses dimensions modestes.[55] Cette *uariatio* d'ordre terminologique et topographique vise à montrer que la cupidité de Verrès n'a épargné aucun site religieux, qu'il soit imposant ou modeste, urbain ou rural, consacré aux divinités du panthéon gréco-romain ou aux divinités locales, comme le dieu-fleuve Chrysas. C'est pourquoi l'orateur ne s'attarde guère sur l'architecture des édifices, qui ne font généralement pas l'objet de descriptions précises.[56] Il se contente d'indiquer leur localisation[57] et d'insister au moyen de superlatifs sur l'ancienneté et la sainteté des lieux ainsi que sur la vénération dont ils font l'objet, de manière à aggraver les griefs formulés.[58]

Dans un excursus narratif (*De signis*, 105-15) qu'il présentera plus tard comme un exemple particulièrement réussi d'*oratio numerosa*

50 Cic. 2 *Verr.* 4.119 ; 123 ; 127 et 128.

51 Cic. 2 *Verr.* 4.49 ; 119.

52 Cic. 2 *Verr.* 4.96.

53 Cic. 2 *Verr.* 4.97.

54 Cic. 2 *Verr.* 4.93-4.

55 Voir Dubourdieu 2003.

56 Dubourdieu 2003, 15.

57 Voir notamment la localisation des différents temples de Syracuse (2 *Verr.* 4.53, 118) : ceux de Diane et de Minerve situés sur la presqu'île, ceux de Cérès, de Proserpine, d'Apollon Téménitès sur les hauteurs, le temple de la Fortune dans le quartier de Tycha (2 *Verr.* 4.99), qui n'existait plus au temps de Cicéron.

58 À titre d'exemple, le *sacrarium* de Cérès à Catane est désigné comme *religiosissimus atque antiquissimus locus* (2 *Verr.* 4.99).

(*Orat*. 210), l'Arpinate souligne notamment l'ancienneté du culte voué à Cérès et Libera sur le site d'Enna.[59] Associant mythologie et géographie, il évoque, sous la forme d'une *topothesia* proche de celle qui apparaît chez Diodore de Sicile, le bois d'Enna, qui est censé avoir servi de cadre au rapt de Proserpine.[60] L'orateur cherche certes à distraire et charmer ses auditeurs par le récit d'un mythe qu'il connaît depuis l'enfance. Mais il inscrit cette légende dans une perspective religieuse en soulignant le lien étroit entre l'espace et le sacré. Enna est une cité *religiosissima* car elle est, aux yeux du peuple sicilien, littéralement habitée par la présence de la déesse. L'ancrage géographique du mythe contribue à légitimer le culte local de Cérès, dont la genèse se voit explicitée. Ce récit étiologique a pour effet de sanctifier en retour le territoire de la cité :

> *Propter huius opinionis uetustatem, quod horum in his locis uestigia ac prope incunabula reperiuntur deorum, mira quaedam tota Sicilia priuatim ac publice religio est Cereris Hennensis. Etenim multa saepe prodigia uim eius numenque declarant ; multis saepe in difficillimis rebus praesens auxilium eius oblatum est, ut haec insula ab ea non solum diligi sed etiam incoli custodirique uideatur.*
>
> L'antiquité de cette croyance – on trouve, en effet, dans ces lieux des traces et pour ainsi dire le berceau des divinités – a fait naître un culte étonnant, privé et public, dans toute la Sicile pour la Cérès d'Enna. Et, en effet, de nombreux prodiges manifestent souvent la puissance de cette déesse : à beaucoup de gens, dans des circonstances critiques, elle a prêté son secours si bien que cette île semble non seulement aimée, mais habitée par Cérès et l'objet de sa protection.[61]

Le raisonnement repose sur une interaction dynamique entre, d'une part, l'identification du temple à la demeure de Cérès et, d'autre part, l'extension spatiale du *templum* initial. Matérialisé par son temple, le *numen* de Cérès s'étend d'abord à toute la cité d'Enna, puis à l'ensemble de l'île, qui bénéficie de sa protection. Ainsi non seulement les habitants d'Enna peuvent-ils se dire hôtes de Cérès[62] – au double

59 Baldo 1999. Voir aussi Romano 1980 ; Martorana 1982-83.

60 Cic. 2 *Verr.* 4.106-7 ; cf. Diod. 5.2-4. Pour une comparaison des deux textes, dont la source commune remonte probablement à l'historien Timée, voir Robert 2011, 52-6 : « Dans les deux cas, il s'agit de démontrer à quel point le souvenir de l'enlèvement de Proserpine s'inscrit dans le paysage sicilien et atteste de manière matérielle la présence divine en ce lieu » (54).

61 Cic. 2 *Verr.* 4.107.

62 Cic. 2 *Verr.* 4.111 : « cette ville semble moins une ville que le temple (*fanum*) de Cérès. Les habitants pensent qu'ils habitent chez Cérès elle-même ».

sens du terme –, mais la Sicile entière apparaît-elle comme la demeure de la déesse. En connectant très subtilement mythe, religion et topographie, l'orateur suggère une dilation de l'espace sacré, qui permet d'amplifier l'accusation de sacrilège, toute atteinte portée au patrimoine sicilien s'apparentant à une profanation à l'échelle de l'île entière.

L'argument se trouve renforcé par une référence aux attaches romaines de Cérès. Cicéron rappelle que le caractère vénérable de ce culte était reconnu des Romains eux-mêmes, qui, suite à l'assassinat de Tiberius Gracchus et aux présages effrayants qui s'étaient ensuivis, avaient dépêché une ambassade chargée d'apaiser « la plus ancienne des Cérès », bien que la déesse disposât d'un magnifique temple à Rome.[63] Cet épisode, qui marque la préséance de la déesse sicilienne, donne lieu à une notation très intéressante concernant la sacralité des lieux et l'impression qu'ils produisaient sur les visiteurs, et notamment sur les magistrats romains :

> *Tanta enim erat auctoritas et uetustas illius religionis ut, cum illuc irent, non ad aedem Cereris sed ad ipsam Cererem proficisci uiderentur.*
>
> Tels étaient, en effet, le prestige et l'ancienneté de ce culte que, en allant là-bas, ils paraissaient se rendre non au temple de Cérès mais près de Cérès en personne.[64]

Rappelant que les *Sacra Graeca* de Cérès avaient été officiellement adoptés à Rome, l'orateur souligne la proximité cultuelle entre Siciliens et Romains.[65] Il suggère qu'en dérobant la statue de Cérès dans le temple d'Enna, Verrès a également porté atteinte à la religion de Rome, un tel outrage ne pouvant évidemment laisser les juges indifférents.

2.3 Une cartographie sélective

Les choix opérés dans l'évocation des lieux sont déterminés non seulement par la réalité des exactions commises, mais par l'impact de ces dernières, à la fois sur les victimes siciliennes et sur le public romain. Conformément à ce programme, le temple d'Aphrodite sur le mont Éryx, qui avait été épargné par Verrès, ne figure pas – et n'avait pas à figurer – dans le *De signis*, en dépit de son importance

63 Voir Van Haeperen 2016, 206.

64 Cic. 2 *Verr.* 4.108.

65 Voir Van Haeperen 2016, 204-9.

et de sa renommée, soulignées par Diodore (4.83.1-7).[66] Cependant, cette absence renvoie également au statut particulier dont jouit le culte de Vénus Érycine au sein des *Verrines*.[67] De fait, s'il avait outragé la plupart des dieux du panthéon gréco-romain, Verrès s'était montré particulièrement respectueux à l'égard de Vénus Érycine, qui, en lien avec la légende des origines troyennes de l'*Vrbs*, était honorée à Rome comme une divinité protectrice.[68] Selon le témoignage de Diodore, les magistrats romains devaient, à leur arrivée en Sicile, se rendre au sanctuaire pour déposer des offrandes en l'honneur de la déesse qui avait favorisé la fortune de la cité. Dans ce cadre politico-religieux, le propréteur Verrès avait placé son *imperium* sous le patronage de Vénus Érycine, à laquelle il avait consacré un Cupidon en argent.[69] Ce choix était en cohérence avec la romanisation du culte de Vénus et la considération dont elle bénéficiait auprès de l'élite politique romaine, et notamment de Sylla, surnommé Ἐπαφρόδιτος.[70] Comment dès lors limiter, voire inverser, l'effet positif qu'aurait pu produire sur l'auditoire le culte rendu par le magistrat à la Vénus sicilienne ? Ne pouvant se permettre de critiquer le culte de Vénus, Cicéron dénonce les exactions perpétrées par les esclaves de Vénus, sous les ordres d'un magistrat corrompu dont ils sont les hommes de main.[71] De même, l'attention que le propréteur porte à Vénus est interprétée en termes moraux, en lien avec son genre de vie : Verrès est ironiquement appelé *uenerius homo*, non parce qu'il honore la déesse, mais parce qu'il fréquente des courtisanes, en particulier Chélidôn, et extorque de l'argent au nom de Vénus.[72] La discrétion de Cicéron sur le culte de Vénus, déesse protectrice de Rome, dont l'accusé semble avoir défendu les intérêts,[73] fait pendant à l'importance attribuée au culte de Cérès, présentée comme la divinité

66 Le *nomen Veneris* ne figure pas dans l'invocation finale du *De supliciis* (2 *Verr.* 5.184-9).

67 Martorana 1979 ; Della Corte 1980.

68 Voir Liv. 23.30, 13 ; Polyb. 1.58. Sur le culte romain de Vénus Érycine, voir Schilling 1954, 242-66 et Martorana 1979, 94-5.

69 Voir Cic. 2 *Verr.* 2.115 et 4.123.

70 Voir Appien, *B. Civ.* 1.97. Sur le surnom « protégé de Vénus » attribué à Sylla et l'idéologie de la Vénus syllanienne, voir Hinard 2000, 671.

71 Voir Cic. 2 *Verr.* 3.86-93 et 228. Sur le rôle attribué par le préteur aux *serui Venerii*, dont la tâche initiale était de protéger le temple d'Éryx, voir Della Corte 1979 ; Pittia 2007, 71.

72 Cic. 2 *Verr.* 2.24 : *Satisne uobis magnam pecuniam Venerius homo, qui e Chelidonis sinu in prouinciam profectus esset, Veneris nomine quaesisse uidetur* ? (« Ne vous semble-t-elle pas assez forte, la somme d'argent que ce fidèle de Vénus, cet homme qui s'est arraché des bras de Chélidôn pour se rendre dans sa province, a requise au nom de Vénus ? » ; trad. de la Ville de Mirmont 1960).

73 Plusieurs épisodes rapportés dans les *Verrines* attestent l'intérêt porté par Verrès au sanctuaire du mont Éryx : voir 2 *Verr.* 2.19-22 ; 2.25 ; 2.83-118 ; 3.18 ; 4.41 ; 5.109.

protectrice de toute la province.[74] Le contraste qui apparaît dans le traitement cicéronien de ces deux cultes illustre les enjeux rhétoriques de la topographie religieuse sicilienne, que traduit également la désignation des divinités outragées.

En dehors du fleuve Chrysas, dont le culte comportait un caractère local,[75] tous les dieux dont les temples ont subi des déprédations sont mentionnés sous leur nom latin. Même si, comme le note à juste titre F. Van Haeperen, la romanisation des théonymes n'est pas un procédé propre aux *Verrines*, elle sert le propos de l'orateur dans la mesure où elle facilite le processus d'appropriation : pour susciter l'indignation de son auditoire, Cicéron cherche à mettre en évidence les liens qui unissent les cultes de Sicile et la religion romaine.[76] Cette perspective pourrait également contribuer à expliquer pourquoi Cicéron fait du temple d'Engyum un sanctuaire dédié à la Grande Mère,[77] alors que, selon le témoignage de Diodore, on y rendait un culte à plusieurs divinités maternelles d'origine crétoise, identifiées aux nymphes qui nourrirent le petit Zeus à l'insu de Chronos.[78] L'emploi du singulier repose probablement sur une association entre Rhéa, mère de Zeus, et les nymphes Adrastie et Ida, chargées de protéger l'enfant. Cependant, les désignations périphrastiques *Magna Mater* ou *Mater Idaea* renvoient aussi à la Phrygienne Cybèle, qui fut la première divinité orientale officiellement vénérée à Rome.[79] Même si le parcours de cette figure divine est fort complexe, on en retiendra que Rhéa et Cybèle étaient souvent associées, notamment parce qu'il existait deux monts Ida, l'un en Crète et l'autre près de Troie. Dans ces conditions, il n'est pas interdit de penser que Cicéron se livre ici à une sorte d'*interpretatio romana* en assimilant les Μητέρες d'Engyum à la divinité de Pessinonte, dont l'effigie était portée chaque

74 Voir Cic. 2 *Verr.* 4.107-11 et les analyses de Martorana 1979, 98.

75 Le fleuve Chrysas est également mentionné par Diodore (14.95.2) et Silius Italicus (*Pun.* 14.229). Sur ce dieu-fleuve, voir Rizzo 2012, 66.

76 Voir Van Haeperen 2016, 204-9.

77 Cic. 2 *Verr.* 4.97 : *Matris Magnae fanum apud Enguinos est* ; cf. 2 *Verr.* 5.186 : *teque, sanctissima mater Idaea, quam apud Enguinos augustissimo et religiosissimo in templo sic spoliatam reliquit ut nunc nomen modo Africani et uestigia uiolatae religionis maneant, monumenta uictoriae fanique ornamenta non exstent* (« Et toi, très sainte déesse de l'Ida, qu'il a laissée chez les habitants d'Engyum, dans ton temple si auguste, si vénéré, dépouillée à tel point qu'il y reste seulement le nom de l'Africain et les traces de sa profanation au lieu des souvenirs de sa victoire et des ornements de ce sanctuaire »). La Grande Mère ou Mère Idéenne fut associée à Rhéa ou à Déméter, mais le plus souvent à Cybèle : voir Borgeaud 1996 et Bowden 2010, 85-104.

78 Voir Diod. Sic. 4.79-80 et Plut. *Marc.* 20. Sur le sens et les enjeux de cette transformation, qui renvoie à la perception romaine de la Sicile, voir Chirassi-Colombo 2006, 217-47.

79 Sur la déesse Cybèle, dont le culte fut introduit à Rome en 204 sous la forme d'une pierre noire, voir Graillot 1912 ; Borgeaud 1996, 89-100 et Turcan 2004, 35-75.

année dans la Ville lors d'une procession bruyante et spectaculaire.[80] La Mère des dieux étant de longue date familière aux Romains, cette assimilation était assurément de nature non seulement à accroître la sollicitude de l'auditoire envers les divinités outragées mais à le rendre plus sensible au préjudice subi par les victimes. La cartographie religieuse de la Sicile est donc placée au service de l'argumentation dans une double perspective : il s'agit d'amplifier les crimes de Verrès en adoptant un point de vue romano-centré, qui s'étend par ailleurs aux institutions grecques, tout en suscitant l'empathie des juges à l'égard des victimes. Cette démarche, qui repose sur un subtil dosage des perspectives, est également appliquée aux objets d'art dérobés, dont l'orateur s'efforce de démontrer la valeur religieuse.

3 Objets de culte ou objets d'art ?

Le *De signis* fournit de précieuses indications sur la richesse du patrimoine artistique sicilien et sur le statut des objets d'art. La description des objets pillés est l'occasion de souligner non seulement leur valeur esthétique et marchande mais leur intérêt historique et religieux, qui explique l'attachement des Siciliens à l'égard de leur patrimoine artistique. En insistant sur la dimension mémorielle et cultuelle des pièces dérobées, Cicéron tend à montrer que la douleur des Siciliens n'est pas due à un goût excessif pour le luxe, mais à un profond sentiment religieux. L'impact négatif que pourrait produire sur l'auditoire le préjugé ethnique relatif à la *luxuria* des Grecs se trouve annulé, voire inversé, par une nouvelle grille de lecture psychologique. Cette approche est appliquée à tous les cas mentionnés, qu'il s'agisse d'argenterie familiale, d'ornements des temples ou d'effigies divines.

3.1 Argenterie familiale

Les Romains partagent avec les Siciliens un même attachement aux cultes domestiques et Cicéron n'aura pas eu de peine à susciter l'indignation de l'auditoire en énumérant les pièces précieuses arrachées au patrimoine des particuliers :

> *Nam domus erat ante istum praetorem nulla paulo locupletior qua in domo haec non essent, etiamsi praeterea nihil esset argenti, patella grandis cum sigillis ac simulacris deorum, patera qua mulieres*

80 Pour un témoignage sur ces processions liturgiques d'une inquiétante étrangeté, voir Lucr. 2.600-60 et Ov. *Fast.* 4.181-6.

> *ad res diuinas uterentur, turibulum, – haec autem omnia antiquo opere et summo artificio facta, ut hoc liceret suspicari, fuisse aliquando apud Siculos peraeque pro portione cetera, sed, quibus multa fortuna ademisset, tamen apud eos remansisse ea quae religio retinuisset.*
>
> En effet, avant ce préteur, il n'y avait pas de demeure un peu opulente où il n'y eût, même à défaut d'autre argenterie, ces beaux objets : un grand plat avec des figures en relief des dieux, une coupe dont les femmes usaient pour les rites sacrés, un encensoir. Tous ces objets étaient très anciens, très artistiques au point qu'on pouvait en déduire qu'autrefois, chez les Siciliens, le reste des belles choses était en même proportion ; mais, si la fortune leur en avait ôté beaucoup, il leur restait cependant ceux que la piété les avait engagés à garder.[81]

Outre la grande qualité de la toreutique sicilienne (*summo artificio*) et la large diffusion de ces objets (*nulla domus paulo locupletior*), ce passage atteste la stratégie cicéronienne, qui consiste à insister sur la fonction cultuelle (*qua mulieres ad res diuinas uterentur*) et l'antiquité de ces objets (*antiquo opere*), transmis au sein des familles et pieusement conservés malgré les aléas financiers.[82] Et l'orateur de donner à voir les pleurs des femmes auxquelles on arrache des objets rituels hérités de leurs ancêtres :

> *Hic quos putatis fletus mulierum, quas lamentationes fieri solitas esse in hisce rebus ? quae forsitan uobis paruae esse uideantur, sed magnum et acerbum dolorem commouent, mulierculis praesertim, cum eripiuntur e manibus ea quibus ad res diuinas uti consuerunt, quae a suis acceperunt, quae in familia semper fuerunt.*
>
> Vous pouvez en ce moment imaginer les pleurs des femmes, leurs lamentations ordinaires quand on leur prenait ces objets ? Peut-être vous semblent-ils modestes, mais ils provoquent une douleur grande et amère, surtout chez les femmes, quand on les arrache aux mains qui ont l'habitude d'en user pour les rites divins, ces objets que l'on tient de ses ancêtres, qui ont toujours été dans la famille.[83]

Au-delà d'un appel à la *miseratio*, cette évocation pathétique permet de légitimer l'attachement des Siciliens à leurs pièces d'argenterie : loin d'être une marque de *luxuria*, les lamentations des femmes

81 Cic. 2 *Verr.* 4.46.

82 Lazzeretti 2006, 178-9.

83 Cic. 2 *Verr.* 4.47.

constituent un gage de piété à l'égard des dieux domestiques.[84] Créant un sentiment de proximité chez les auditeurs romains, le motif de la *pietas erga deos patrios* réduit la distance critique suscitée par des réactions féminines disproportionnées, qui deviennent la légitime expression d'une profonde douleur.[85] De ce point de vue, l'opposition établie entre l'opinion attribuée aux juges (*forsitan uobis paruae esse uideantur*) et le ressenti des victimes (*sed magnum et acerbum dolorem commouent*) est révélatrice de la 'négociation' mise en œuvre dans le discours : de manière significative, la sphère religieuse constitue un point de convergence axiologique, la communauté des pratiques favorisant le rapprochement des points de vue. Grâce à l'évocation des pratiques cultuelles domestiques, les juges sont amenés non seulement à comprendre mais à partager le ressentiment d'un peuple empêché d'honorer ses Pénates.

3.2 Ornements des temples

Le procédé est également appliqué à nombre d'objets précieux relevant de la sphère publique, notamment les œuvres d'art auxquelles leur statut d'offrande conférait une fonction cultuelle. Il en est ainsi des pièces en bronze de Corinthe (cuirasses, casques et aiguières) déposées dans le sanctuaire d'Engyum par Scipion l'Africain.[86] En l'occurrence, l'attachement à ces objets d'une grande valeur se justifie aux yeux des Romains par l'identité du donateur et par leur caractère collectif, la magnificence des sanctuaires étant considérée comme légitime par opposition au luxe des particuliers.[87] Et le fait d'avoir soustrait pour son usage personnel des œuvres d'art auxquelles leur exposition dans un temple conférait une dimension sacrée constitue une circonstance aggravante pour l'accusé.[88] Pourtant l'admiration esthétique vouée à ces divers objets demeure une pierre

84 Lhommé 2008, 58-9 et 64.

85 Cic. 2 *Verr.* 4.47.

86 Cic. 2 *Verr.* 4.97 : *decora atque ornamenta fanorum*.

87 La distinction entre *luxuria priuata* et *magnificentia publica* joue un rôle important dans la pensée cicéronienne, voir Cic. *Mur.* 76 ; *Off.* 1.138. Sur sa place dans les *Verrines*, voir Robert 2008 (particulièrement pp. 60-3). Cette opposition apparaît dans le *De signis* à travers l'exemple de Marcellus, qui après la prise de Syracuse, fit transporter à Rome nombre d'œuvres d'art pour orner les temples de la cité mais n'en réserva aucune pour sa propre demeure (Cic. 2 *Verr.* 4.121).

88 Cic. 2 *Verr.* 4.98 : *Nam quia quam pulchra essent intellegebat, idcirco existimabat ea non ad hominum luxuriem, sed ad ornatum fanorum atque oppidorum esse facta, ut posteris nostris monumenta religiosa esse uideantur* (« En effet, il comprenait tellement combien ces œuvres étaient belles que, pour cette raison précise, il les jugeait faites non pour le luxe des individus, mais pour l'ornement des sanctuaires et des villes de manière que nos descendants les regardent comme des monuments sacrés »).

d'achoppement pour l'argumentation. Cette difficulté apparaît en filigrane à propos du temple de Minerve à Syracuse, que Verrès avait pour ainsi dire vandalisé pour s'emparer notamment des sujets en ivoire qui ornaient les portes. La gravité de l'atteinte est accentuée par la beauté de ces vantaux, dont l'éloge donne lieu à une réflexion sur les usages grecs :

> *Confirmare hoc liquido, iudices, possum, ualuas magnificentiores, ex auro atque ebore perfectiores, nullas umquam ullo in templo fuisse. Incredibile dictu est quam multi Graeci de harum ualuarum pulchritudine scriptum reliquerint. Nimium forsitan haec illi mirentur atque efferant ; esto ; uerum tamen honestius est rei publicae nostrae, iudices, ea quae illis pulchra esse uideantur imperatorem nostrum in bello reliquisse quam praetorem in pace abstulisse.*
>
> Je puis affirmer hardiment, messieurs les juges, que des portes plus somptueuses en or et en ivoire, plus parfaites, il n'y en eut jamais dans aucun temple. Ce que de nombreux Grecs ont écrit sur la beauté de ces portes est incroyable. Peut-être les admirent-ils trop, les portent-ils trop aux nues, soit ! Il est pourtant plus honorable pour notre République, messieurs les juges, que ces objets qui leur semblent si beaux, notre illustre général les leur ait laissés en temps de guerre que de voir un préteur les emporter en temps de paix.[89]

Tout en louant la splendeur exceptionnelle de cette porte chryséléphantine, l'orateur affiche une distance critique envers la *mollitia* des Grecs en général, et des Siciliens en particulier, qui font preuve d'une sensibilité exacerbée et accordent trop de prix aux œuvres d'art. Cependant, ce commentaire à caractère ethnique, qui constitue une concession à l'axiologie romaine, ne nuit pas à l'argumentation puisqu'il s'insère dans une opposition structurante entre l'humanité des généraux romains en temps de guerre et la cupidité du gouverneur en temps de paix : lors de la prise de Syracuse en 212, Marcellus aurait su respecter les objets d'art si chers aux vaincus quand Verrès de son côté n'eut aucun scrupule vis-à-vis de ses administrés.[90] Qu'elle soit feinte ou sincère, la condescendance de l'avocat à l'égard de ses clients étrangers lui permet de gagner la confiance de l'auditoire tout en favorisant les changements de point de vue. D'autre

89 Cic. 2 *Verr.* 4.124.

90 Voir Cic. 2 *Verr.* 4.115-23 ; 131. Le comportement de Marcus Claudius Marcellus lors du sac de Syracuse ne fut sans doute pas aussi exemplaire que Cicéron le dit (voir Polyb. 9.10 ; Diod. 26.20). Sur le caractère tendancieux de cette présentation des faits, voir Lazzeretti 2006, 339-64 et Robert 2011, 64 : « L'éloge paradoxal du conquérant de Syracuse repose sur l'affirmation de son désintéressement et de son respect des alliés ».

part, la référence aux tableaux du temple de Minerve, qui avaient été épargnés par Marcellus, est l'occasion de mettre en évidence la valeur mémorielle des objets d'art : Cicéron souligne que ces vingt-sept portraits des rois et tyrans de Sicile « charmaient non seulement à cause du talent des peintres, mais parce qu'ils rappelaient et faisaient connaître les traits de ces personnage ».[91] Dans ces conditions, aux yeux de l'orateur, la violation du patrimoine artistique correspond à une *damnatio memoriae*, qui vise à ôter au peuple syracusain jusqu'au souvenir de son histoire collective.[92] Cet argument, qui ne vaut pas seulement pour Syracuse, s'applique également aux vols de statues, qui constituent la matière principale du *De signis*.

3.3 Statues

Les statues dérobées par Verrès sont désignées soit par le terme générique *signum*, soit par *simulacrum* pour les dieux ou *statua* pour les hommes.[93] Mais il arrive également que, par une sorte d'antonomase, le seul nom de la divinité suffise à désigner son effigie : Cicéron évoque ainsi la Diane en bronze de Ségeste (74) ou le Mercure de Tyndaris (88).[94] Même s'il est par ailleurs assez usuel, ce procédé de désignation contribue ici à amplifier la gravité des vols commis. Dans la même perspective, l'évocation de ces effigies cultuelles ou votives insiste sur leur valeur artistique mais également sur la ferveur des cultes rendus aux divinités qu'elles représentent, comme en témoigne la statue de Diane à Ségeste, « objet, depuis la plus haute antiquité, d'un très grand culte : œuvre unique et d'un art parfait ».[95] L'histoire mouvementée de cette statue, dérobée aux Siciliens par les Carthaginois, puis restituée par Scipion Émilien après la destruction de Carthage, permet notamment de souligner l'attachement qu'ont pour elle les Ségestains, tout heureux de pouvoir à nouveau honorer leur Diane et la montrer aux visiteurs.

91 Cic. 2 *Verr.* 4.123 : *quae non solum pictorum artificio delectabant, sed etiam commemoratione hominum et cognitione formarum*.

92 Voir Caminneci 2022,.

93 Outre le *signum* de Cupidon, Cicéron mentionne le *simulacrum* d'Apollon à Agrigente (93-4), le *signum* de Cérès à Catane (99-102), les *simulacra* de Cérès et Libera à Enna (109), les *signa* de Cérès portant une victoire dans la main droite et de Triptolème (110) à Syracuse, un *signum* de Jupiter imperator (128). Le terme *statua* est principalement utilisé à propos des statues de Marcellus (90) et de Verrès (139 ; 143).

94 Cicéron évoque notamment un Hercule et deux canéphores (2 *Verr.* 4.5), une Sappho (127), un Péan et un Aristée (128).

95 Cic. 2 *Verr.* 4.72.

Illo tempore Segestanis maxima cum cura haec ipsa Diana, de qua dicimus, redditur ; reportatur Segestam ; in suis antiquis sedibus summa cum gratulatione ciuium et laetitia reponitur. Haec erat posita Segestae sane excelsa in basi, in qua grandibus litteris P. Africani nomen erat incisum eumque Carthagine capta restituisse perscriptum. Colebatur a ciuibus, ab omnibus aduenis uisebatur ; cum quaestor essem, nihil mihi ab illis est demonstratum prius.

C'est à ce moment-là que cette même Diane dont nous parlons est restituée avec le plus grand soin aux Ségestains ; on la transporte à Ségeste ; on la remet à son ancienne place, au milieu des marques les plus vives de reconnaissance et de joie des concitoyens. Elle était érigée à Ségeste sur un piédestal très élevé, sur lequel on avait gravé, en grands caractères, le nom de Scipion l'Africain et, en entier, cette inscription qu'après la prise de Carthage, il l'avait rendue à la ville. Elle était pour les citoyens un objet de culte et tous les étrangers allaient la voir. Quand j'étais questeur en Sicile, ce fut la première chose que me montrèrent les habitants de Ségeste.

La dévotion des habitants d'Agrigente est également illustrée par une hypotypose relatant la vaine tentative de Timarchidès, homme de main de Verrès, contre le temple d'Hercule. Cicéron se plaît à distraire l'auditoire en évoquant la troupe d'esclaves en armes, l'assaut nocturne, la violence, la résistance des gardiens, l'entrée par effraction, les cris, les efforts pour desceller la statue, la diffusion rapide de la rumeur dans la cité, l'intervention de la foule :

Nemo Agrigenti neque aetate tam adfecta neque uiribus tam infirmis fuit qui non illa nocte eo nuntio excitatus surrexerit, telumque quod cuique fors offerebat arripuerit. Itaque breui tempore ad fanum ex urbe tota concurritur. Horam amplius iam in demoliendo signo permulti homines moliebantur ; illud interea nulla lababat ex parte, cum alii uectibus subiectis conarentur commouere, alii deligatum omnibus membris rapere ad se funibus. Ac repente Agrigentini concurrunt ; fit magna lapidatio ; dant sese in fugam istius praeclari imperatoris nocturni milites.

Il n'y eut personne à Agrigente de si accablé par l'âge, de si privé de forces qui, réveillé, cette fameuse nuit, par la nouvelle, ne se soit levé et emparé de la première arme venue. Aussi accourt-on rapidement vers le temple de la ville entière. Depuis plus d'une heure déjà, une quantité de gens travaillaient à descendre la statue. Cependant, il n'y avait aucun signe d'ébranlement, malgré les tentatives des uns de la soulever, en plaçant dessous les rouleaux, pendant que les autres essayaient de l'entraîner avec des cordes

> nouées à tous les membres ; et soudain arrivent en foule les habitants d'Agrigente. Grêle de pierres qui met en fuite les soldats nocturnes de cet illustre général.[96]

Cette narration pleine de vivacité et d'humour se conclut par la mise en fuite des assaillants, qui, ne parvenant pas à emporter la statue d'Hercule tant convoitée, durent se contenter de deux statuettes pour tout butin. Or l'échec du coup de force est dû non seulement à la miraculeuse résistance de la statue mais au courage et à l'union des habitants face à des hommes en armes. Face à la mobilisation d'une ville entière (*nemo Agrigenti* […] *Agrigentini concurrunt*) pour sauver son Hercule, Timarchidès et ses hommes furent contraints de rentrer bredouilles. La déroute méritée du commando renvoie à l'*impotentia* chronique de son chef, ironiquement qualifié d'illustre général. Mais l'épisode met surtout en évidence la détermination des fidèles, prêts à tout pour protéger les dieux de la patrie menacés par la cohorte du préteur (94 : *expugnari deos patrios*). De ce point de vue, la référence aux *dei patrii* et non au seul Hercule permet de valoriser l'acte de résistance accompli par Agrigente. Comme l'explique M.-K. Lhommé, cette expression « générique permet de couvrir les dieux propres à chaque *domus* et les dieux de cités particulières, voire de la Sicile tout entière, tout en rappelant à l'auditoire romain ses propres *dei patrii*, privés ou communs à toute la *res publica* ».[97] L'orateur parvient ainsi à démontrer que l'amour que les Siciliens portent à leur patrimoine artistique est indissociablement lié à leur religiosité et à leur mémoire collective.

Telle est la grille de lecture explicitement adoptée pour expliquer la douleur des Syracusains suite à l'ensemble des pillages subis :

> *Quid tum ? Mediocrine tandem dolore eos adfectos esse arbitramini ? Non ita est, iudices, primum quod omnes religione mouentur et deos patrios quos a maioribus acceperunt colendos sibi diligenter et retinendos esse arbitrantur ; deinde hic ornatus, haec opera atque artificia, signa, tabulae pictae Graecos homines nimio opere delectant. Itaque ex illorum querimoniis intellegere possumus haec illis acerbissima uideri quae forsitan nobis leuia et contemnenda esse uideantur.*

> Quoi encore ? Pensez-vous qu'elle soit légère, la douleur des Syracusains ? Non, messieurs les juges, d'abord parce qu'ils sont religieux et que, dans leur pensée, ils doivent mettre tout leur soin à honorer et à conserver les dieux de la patrie, qu'ils ont

96 Cic. 2 *Verr.* 4.95.

97 Lhommé 2008, 65.

> reçus de leurs ancêtres. Ensuite, cette parure de leur ville, ces œuvres d'art, ces statues, ces tableaux charment excessivement les Grecs d'origine. C'est pourquoi nous pourrions comprendre, à leurs plaintes, qu'elles leur sont profondément amères, ces pertes qui à nous peut-être semblent légères et méprisables.[98]

Cicéron attribue l'extrême affliction des Syracusains à deux causes. La première est la *religio*, c'est-à-dire, selon la définition de J. Bayet, « la rigueur des liens qui attachent l'homme aux dieux »,[99] sentiment religieux que l'orateur juge naturel et commun à tous les hommes. Il est évident qu'à ses yeux, cette religiosité est l'apanage des Siciliens et des Romains, qui partagent un même attachement à leurs images ancestrales et à leurs traditions. La seconde cause réside dans un goût très prononcé pour les objets d'art. Or, à la différence de la *pietas*, cette sensibilité artistique, présentée comme excessive (*nimio opere delectant*), est considérée comme étrangère aux Romains. Cicéron, qui se défend d'être lui-même un amateur d'art,[100] évoque non sans condescendance ce qu'il présente comme « une spécificité ethnique » des *Graeculi*.[101] Cet engouement pour les arts plastiques semble certes avoir été partagé par d'éminents membres de la *nobilitas*, notamment les riches collectionneurs, tels Q. Hortensius Hortalus ou les Metelli, qui furent les protecteurs de Verrès.[102] Mais, dans le contexte du procès, l'orateur exprime son attachement à l'axiologie traditionnelle, qui, sans impliquer un rejet de l'art, exclut qu'il soit érigé en valeur suprême.[103] Assurément, l'engouement des Grecs pour les œuvres d'art est (ou devrait être) inconcevable pour un Romain. Néanmoins, cette marque d'altérité est placée au service de l'argumentation dans le cadre d'une référence aux ancêtres, qui, à

98 Cic. 2 *Verr.* 4.132. La traduction a été légèrement modifiée en ce qui concerne l'adverbe *nimiopere*, qui marque non seulement la grandeur mais l'excès.

99 Bayet 1969, 128.

100 À plusieurs reprises dans le *De signis*, Cicéron se targue d'incompétence dans le domaine artistique (2 *Verr.* 4.4 ; 5 ; 13 ; 33 ; 98). Mais cette profession d'ignorance ne cadre pas avec l'intérêt pour l'art qu'il manifeste dans sa correspondance (*Att.* 1.5.7, 1.8.2 ; 1.9.2). Sur cette contradiction relative à la culture artistique de Cicéron, voir les précieuses synthèses de Baldo 2004, 39-41 et Robert 2008, 65 note 101 : même si elles ont pu progresser au contact des cercles de collectionneurs, les connaissances artistiques de Cicéron étaient, dès l'époque des *Verrines*, probablement plus étendues que ne le laissent supposer ses déclarations.

101 Sur le mépris affiché par Cicéron à l'égard de la sensibilité artistique des Grecs, voir Cic. 2 *Verr.* 4.134.

102 Voir Cic. 1 *Verr.* 15 ; 2 *Verr.* 1.21, 26. Sur le développement du collectionnisme dans l'aristocratie romaine à la fin de la République en lien avec les enjeux politiques du luxe, voir Robert 1995 et 2008, 50-63.

103 Voir Baldo 2004, 40 avec une référence à Cic. *Fin.* 2.115 : la finalité de l'art n'est pas dans le plaisir mais dans la beauté morale.

la différence du gouverneur Verrès, ont eu l'intelligence politique de respecter le patrimoine artistique des vaincus « pour que ceux à qui est agréable ce qui nous semble frivole eussent cette douceur et cette consolation à leur servitude ».[104] D'autre part, elle est, d'une certaine manière, justifiée par la dimension mémorielle et patrimoniale des œuvres d'art.

L'argument principal reste néanmoins celui de la *religio*, qui légitime *in fine* l'affliction excessive causée par les pillages et suscite la sympathie de l'auditoire. C'est pourquoi, dans le *De signis*, l'évocation des cultes joue un rôle important car c'est à travers eux que se révèle la religiosité des Siciliens.

4 Les pratiques cultuelles : piété ou superstition ?

Bien qu'il insiste dès que cela lui est possible sur la communauté des pratiques entre Rome et les cités siciliennes, l'orateur ne cherche pas pour autant à dissimuler les spécificités ethniques observées sur le terrain. Il porte parfois un regard sinon critique du moins distant sur des pratiques religieuses qui, pour marquer une extrême piété, ne sont dans certains cas guère éloignées de la superstition. La question est dès lors de savoir comment s'articulent au service de l'argumentation ces deux approches apparemment contradictoires.

4.1 La *religio* des Siciliens

La *religio* des Siciliens, qui constitue un leitmotiv du *De signis*,[105] est mise en évidence par une série de références au clergé, notamment à la déférence témoignée aux prêtresses de Cérès. Cicéron évoque ainsi les grandes prêtresses du temple de Cérès à Catane, femmes respectables par leur âge, par leurs vertus et par leur naissance, qui, à l'instar des vestales à Rome, jouissent d'une très grande considération.[106] Il rapporte également sa propre rencontre avec les prêtresses d'Enna, qui, ceintes de bandelettes et portant des rameaux sacrés, marchaient en tête du cortège venu à la rencontre de l'orateur pour manifester le deuil de la cité et réclamer le châtiment de l'impie.[107]

104 Cic. 2 *Verr.* 4.134 : *ut illi, quibus haec iucunda sunt quae nobis leuia uidentur, haberent haec oblectamenta et solacia seruitutis*.

105 Sur le lexique religieux du *De signis*, voir Lazzeretti 2006, fig. 47. On relève 70 occurrences de *religio* et *religiosus*, 25 de *sacer*, 7 de *sanctus* mais une seule de *pietas* (2 *Verr.* 4.12).

106 Cic. 2 *Verr.* 4.99.

107 Cic 2 *Verr.* 4.110-11.

Dans les deux cas, la présence et le témoignage des prêtresses confirment la dimension religieuse des déprédations perpétrées par Verrès.

La piété des Siciliens transparaît aussi dans le récit de la procession qui accompagne la statue de Diane, arrachée aux habitants de Ségeste. Cicéron précise d'abord que nul habitant de la cité, qu'il fût homme libre ou esclave, citoyen ou pérégrin, ne voulut mettre la main sur la statue et que le préteur dut recourir à des ouvriers barbares pour la faire enlever. Il donne ensuite à voir le désespoir des fidèles et en particulier des femmes :

> *Quod cum ex oppido exportabatur, quem conuentum mulierum factum esse arbitramini, quem fletum maiorum natu* […] *Quid hoc tota Sicilia est clarius, quam omnis Segestae matronas et uirgines conuenisse cum Diana exportaretur ex oppido, unxisse unguentis, complesse coronis et floribus, ture, odoribus incensis usque ad agri finis prosecutas esse ?*
>
> Au moment où on la sortait de la ville, vous pouvez imaginer quelle était la foule des femmes, quels étaient les pleurs des gens âgés […]. Quoi de plus connu dans toute la Sicile que ce fait ? Toutes les matrones, toutes les jeunes filles de Ségeste, au moment où l'on emportait Diane de leur ville, s'étaient rassemblées, l'avaient enduite de parfum, couverte de couronnes et de guirlandes de fleurs, avaient brûlé des parfums et l'avaient accompagnée jusqu'aux limites du territoire ![108]

Dans une narration fondée sur l'ἐνάργεια,[109] l'orateur donne force détails sur les gestes rituels accomplis par les *matronae et uirgines*, dont l'auditoire est conduit à partager la vive émotion (*arbitramini*). La dévotion des femmes à l'égard de Diane se traduit par les soins prodigués à sa statue avec laquelle elle semble se confondre (*cum Diana exportaretur*). Cicéron insiste sur la teneur fortement affective et pour ainsi dire physique de la religiosité manifestée par les Siciliens.

Cette dimension apparaît clairement dans le culte rendu à l'Hercule d'Agrigente. L'orateur, qui a lui-même été témoin du phénomène, indique que les lèvres et le menton de la statue en bronze sont usés par les baisers qu'ont coutume de lui donner les fidèles.[110] Il était

108 Cic. 2 *Verr.* 4.77.

109 Pour une définition de l'ἐνάργεια, voir Quint. *Inst.* 6.2.32 : ἐνάργεια, *quae a Cicerone inlustratio et euidentia nominatur, quae non tam dicere uidetur quam ostendere, et adfectus non aliter quam si rebus ipsis intersimus sequentur* (« L'ἐνάργεια, que Cicéron appelle illustration et évidence, ne semble pas tant raconter que montrer : nos émotions ne suivront pas moins que si nous assistions aux événements eux-mêmes »).

110 Cic. 2 *Verr.* 4.94 : *ut rictum eius ac mentum paulo sit attritius, quod in precibus et gratulationibus non solum id uenerari uerum etiam osculari solent* (« C'est au point

certes fréquent que les suppliants touchent le menton d'une statue en signe de dévotion.[111] Cependant, comme le note G. Baldo, les baisers qui avaient provoqué l'usure de la statue étaient surtout liés à sa grande beauté.[112] Par conséquent, Cicéron tend à présenter comme un acte rituel un geste qui semble avoir relevé davantage de l'agalmatophilie, dans la tradition du mythe de Pygmalion.[113] Quoi qu'il en soit, cet exemple illustre le lien étroit qui, dans la culture sicilienne, associait œuvres d'art et pratiques cultuelles, sensibilité artistique et sentiment religieux. Aussi, dans certaines de ses manifestations, la *religio* de ces provinciaux restait-elle étrangère aux Romains, pour qui la *pietas* se définissait non en termes de dévotion mais de pureté rituelle.[114] De ce point de vue, les baisers donnés à la statue d'Hercule relèvent non de la religion mais de l'idolâtrie, que Cicéron présentera dans son œuvre philosophique postérieure comme un effet de la superstition.[115]

4.2 Superstition et réactualisation du mythe

La distance critique à l'égard des cultes siciliens est également marquée dans le traitement du mythe de Déméter-Cérès, que l'orateur se plaît à rapporter tout en le mettant à distance. Dès le début de la narration consacrée à la Cérès d'Enna, l'orateur insiste sur les origines subjectives de la tradition mythographique qu'il évoque :[116]

> *Vetus est haec opinio, iudices, quae constat ex antiquissimis Graecorum litteris ac monumentis, insulam Siciliam totam esse Cereri et Liberae consecratam. Hoc cum ceterae gentes sic arbitrantur, tum ipsis Siculis ita persuasum est ut in animis eorum insitum*

que les lèvres et le menton en sont un peu usés, parce que les adorateurs dans leurs prières et leurs remerciements ne se contentent pas de la vénérer, mais ont l'habitude de la baiser »).

111 Plin. *HN* 11.251.

112 Baldo 2004, 452.

113 Ov. *Met.* 10.243-97.

114 Voir la norme cultuelle énoncée dans le *De natura deorum* (2.71) : *cultus autem deorum est optumus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura integra incorrupta et mente et uoce ueneremur* (« Mais le meilleur culte qu'on puisse rendre aux dieux, le plus pur, le plus saint et le plus véritablement pieux, consiste à les vénérer toujours avec un esprit et des paroles purs, irréprochables, innocents » ; trad. de Auvray-Assayas 2002).

115 Voir Cic. *Nat. D.* 1.77 : *superstitione, ut essent simulacra, quae uenerantes deos ipsos se adire crederent* (« la superstition qui fit faire des effigies des dieux qu'on vénérait en croyant de cette manière entrer en contact direct avec les dieux mêmes » ; trad. Auvray-Assayas 2002).

116 Voir Baldo 2004, 479.

> *atque innatum esse uideatur. Nam et natas esse has in his locis deas et fruges in ea terra primum repertas esse arbitrantur, et raptam esse Liberam, quam eandem Proserpinam uocant, ex Hennensium nemore, qui locus, quod in media est insula situs, umbilicus Siciliae nominatur. Quam cum inuestigare et conquirere Ceres uellet, dicitur inflammasse taedas iis ignibus qui ex Aetnae uertice erumpunt ; quas sibi cum ipsa praeferret, orbem omnem peragrasse terrarum.*
>
> C'est une vieille croyance, messieurs le juges, qui ressort des écrits et des souvenirs les plus anciens des Grecs, que l'île entière de la Sicile est consacrée à Cérès et à Libera. Ce n'est pas seulement une opinion étrangère, ce sont surtout les Siciliens eux-mêmes qui ont, semble-t-il, cette conviction innée et naturelle. En effet, ces déesses, pensent-ils, sont nées dans leur pays, tout comme c'est là que l'agriculture a été découverte pour la première fois. C'est chez eux qu'eut lieu l'enlèvement de Libera – qu'ils appellent Proserpine – dans le bois d'Enna, lieu situé au milieu de l'île et que l'on nomme le nombril de la Sicile. Comme Cérès, voulant la retrouver, cherchait ses traces, elle enflamma, dit-on, des torches avec les flammes qui jaillissaient du cratère de l'Etna. En les brandissant devant elle, elle aurait parcouru tout l'univers .[117]

De fait, comme l'attestent les verbes d'opinion et de déclaration qui structurent le propos, Cicéron ne relate pas directement l'histoire de Cérès, mais les croyances forgées à son sujet par les Grecs en général et les Siciliens en particulier. Bien que cette légende puisse être accréditée du fait de son ancienneté et de son caractère « naturel », le Romain ne la reprend pas à son compte ; il la met à profit pour expliquer les origines du culte de Cérès et la dévotion dont celle-ci fait l'objet. Le lien établi entre mythe et religion renvoie au sentiment religieux bafoué par Verrès, qui en volant la statue a réactualisé le rapt de Proserpine et est apparu de ce fait aux habitants comme un nouveau Pluton.[118]

Dans ce contexte mythographique, l'orateur incite les juges à prendre en considération la douleur des victimes, qui se trouvent être aussi les alliés du peuple romain. Pour ce faire, il montre que les préjudices subis ne se limitent pas aux sphères financière et patrimoniale, qui sont pourtant *stricto sensu* l'objet du procès *de pecuniis repetundis*. En parfaite cohérence avec l'attention portée dans tout le discours au sentiment religieux, il analyse l'impact psychologique des pillages en termes de superstition :

117 Cic. 2 *Verr.* 4.106.

118 Cic. 2 *Verr.* 4.111 : *alter Orcus*.

> *Tanta religione obstricta tota prouincia est, tanta superstitio ex istius facto mentis omnium Siculorum occupauit ut quaecumque accidant publice priuatimque incommoda propter eam causam sceleris istius euenire uideantur.* [...] *Ea tametsi multis istius et uariis iniuriis acciderunt, tamen haec una causa in opinione Siculorum plurimum ualet, quod Cerere uiolata omnis cultus fructusque Cereris in iis locis interisse arbitrantur.*
>
> Un tel sentiment de piété étreint la province tout entière, une si grande inquiétude religieuse, après ce forfait, s'est emparée de l'esprit de tous les Siciliens que tous leurs malheurs privés ou publics, quels qu'ils soient, ils en font remonter la cause à ce forfait. [...] À vrai dire, ces faits résultent des exactions nombreuses et de tout ordre de Verrès. Cependant, dans la pensée des Siciliens, ce qui pèse le plus dans la balance, c'est selon eux, l'attentat commis contre Cérès qui a voué à l'anéantissement, dans ces lieux, toutes les cultures et toutes les récoltes.[119]

Le terme *superstitio*, dont ce passage présente une des premières occurrences,[120] fera l'objet d'une étude approfondie dans le *De natura deorum*, où la *superstitio* sera définie comme une forme dégradée du sentiment religieux, impliquant une crainte des dieux dépourvue de fondement et une angoisse maladive par rapport à l'avenir.[121] Or le substantif renvoie ici à un dérèglement de la *pietas*, causé par les déprédations de Verrès : la *religio* des Siciliens s'est muée en une *superstitio* qui les conduit à lire la réalité contemporaine au prisme du mythe étiologique lié à Déméter et Cérès. Selon l'interprétation des fidèles, la désastreuse situation des campagnes environnantes était provoquée par le désespoir de la déesse, suite non plus cette fois au rapt de sa fille Proserpine, mais à l'enlèvement de sa propre statue. Ainsi Verrès est-il à double titre responsable de la ruine des campagnes : au plan matériel, du fait de ses violences à l'égard des paysans, au plan moral, du fait de la profanation de Cérès. Cicéron parvient ainsi à suggérer que tous les Siciliens sont pour ainsi dire atteints par une maladie de l'âme, qui nuit à leur piété et risque de perturber la *pax deorum*.[122] Par conséquent, il invite explicitement

119 Cic. 2 *Verr.* 4.113-14.

120 Cf. Cic. *Inv. rhet.* 2.165.

121 Voir Cic. *Nat. D.* 1.117 ; 2.70-2. Cf. *Div.* 2.148-9 et *Fin.* 1.60.

122 Au-delà de sa fonction dans l'argumentation, l'idée selon laquelle la tradition mythographique, lorsqu'elle vient alimenter la superstition, représente un danger pour la religion traditionnelle fera, dans le *De natura deorum* de Cicéron, l'objet d'un développement approfondi dans le discours critique de l'académicien Cotta. Voir Fabre-Serris 2006, 177-92 : contrairement à Diodore de Sicile qui cherchait à collecter différentes traditions pour élaborer un récit unitaire, « Cicéron posait comme incontestable le

les juges à venir au chevet des Siciliens pour les guérir du 'syndrome' religieux provoqué par Verrès : *Medemini religioni sociorum, iudices* ! (114). En rétablissant la *religio* des Siciliens, c'est en effet la religion romaine qu'ils préserveront. L'orateur, adoptant tour à tour le point de vue des juges et celui des victimes, sans se départir de sa lucidité critique, se livre ici à une remarquable leçon d'empathie.

5 Conclusion

La religion joue donc dans l'édifice discursif des *Verrines* un rôle déterminant pour tracer un portrait lourdement à charge de l'accusé et susciter l'indignation des juges au récit de ses pillages. Jouant habilement sur la notion de sacrilège, Cicéron stigmatise la monstruosité de Verrès, qui non content de dérober les biens des Siciliens, a osé outrager les dieux en leurs temples. Le gouverneur est ainsi défini comme un ennemi des dieux, un pilleur de temples, dont les forfaits sont d'autant plus condamnables qu'ils portent préjudice à la piété d'un peuple tout particulièrement religieux. Cette ligne d'argumentation fondée sur la religion conduit l'orateur à évoquer les lieux et les objets de culte, en particulier les statues, et à décrire les pratiques religieuses des habitants. Les enjeux rhétoriques de la topographie et de l'ethnographie religieuses déterminent le contenu du discours : l'énumération des temples pillés met en évidence l'omniprésence des lieux saints, suggérant que la province de Sicile est une terre sacrée, pour ainsi peuplée de divinités. De même, la description des objets dérobés met l'accent sur leur fonction rituelle et sur le poids du religieux dans la culture insulaire. Il s'agit de mettre à profit tout le matériau disponible pour imposer une lecture religieuse des crimes perpétrés par l'ancien gouverneur.

Dans cette perspective, l'un des principaux intérêts du *De signis* réside dans le traitement des cultes, qui donnent conjointement lieu à une instrumentalisation et à une évaluation critique. De toute évidence, la piété des Siciliens est un élément clef de l'argumentation parce qu'elle renforce de façon indirecte le motif de l'impiété de Verrès, tout en suscitant un sentiment de proximité avec l'auditoire romain. Pour renforcer cette sympathie, l'orateur insiste sur les liens qui unissent la religion de Rome à celle de la Sicile, notamment à travers l'adoption des *Sacra Graeca* de Cérès. Il s'agit de démontrer que c'est finalement aux divinités communes du panthéon gréco-romain que Verrès a porté atteinte en Sicile. De ce point de vue, il est

respect des croyances et des pratiques cultuelles romaines et voyait dans la mythographie, en tant qu'inventaire des croyances répandues dans le monde, un danger pour la religion nationale » (152).

probable que Cicéron tende à masquer les spécificités des religions locales, tel le culte des Μητέρες d'Engyum, au profit d'une représentation délibérément unifiée du paysage religieux. Cependant, malgré ces rapprochements, il tient compte des écarts irréductibles qui opposent *mos maiorum* et mode de vie grec, *pietas* romaine et religiosité sicilienne. Ainsi l'attachement aux œuvres d'art ou la dévotion idolâtre à l'égard des statues apparaissent-ils comme des signes d'altérité, face auxquels l'orateur affiche sa distance critique, en signe de connivence avec l'auditoire. Néanmoins, pour être étrangères aux Romains, ces façons d'être n'en sont pas moins intégrées à l'économie du discours et placées au service à l'argumentation grâce à une conciliation entre le point de vue des victimes et celui des juges. Ceux-ci doivent accorder d'autant plus d'importance au préjudice subi qu'il concerne une population particulièrement attachée aux artefacts cultuels. Le fin mot de l'argumentation réside dans le lien entre culture matérielle et culture immatérielle : l'attachement aux objets de culte et aux statues des dieux est légitime parce qu'il repose sur le sentiment religieux. Même si certaines pratiques cultuelles peuvent paraître étranges aux juges, elles sont avant tout l'expression d'une ferveur religieuse que les Romains doivent respecter et protéger. Ainsi les *Verrines* offrent-elles un précieux exemple pour penser la religion des autres.

Éditions et traductions

Auvray-Assayas, C. (trad.) (2002). *Cicéron, La Nature des dieux.* Paris.

Baldo, G. (2004). *M. Tulli Ciceronis, in C. Verrem actionis secundae Liber quartus* (*De signis*). Firenze.

Bornecque, H. (éd.) ; Rabaud, G. (trad.) ; Moreau, Ph. (révision) (1991). *Cicéron, Discours*. Tome 5, *Seconde action contre Verrès, Livre quatrième. Les œuvres d'art*. Paris.

Bornecque, H. (éd.) ; Rabaud, G. (trad.) (1929). *Cicéron, Discours.* Tome 6, *Seconde action contre Verrès, Livre cinquième. Les Supplices*. Paris.

de la Ville de Mirmont, H. (éd.) (1960). *Cicéron, Discours.* Tome 2, *Discours contre Q. Caecilius, dit "La divination" ; Première action contre C. Verrès ; Seconde action contre C. Verrès, Livre premier, La préture urbaine*. 3e édition. Paris.

de la Ville de Mirmont, H. (éd.) (1960). *Cicéron, Discours*. Tome 3, *Seconde action contre C. Verrès, Livre second. La préture de Sicile*. 2e édition. Paris.

de la Ville de Mirmont, H. (éd.) avec la collaboration de Martha (1960). *Cicéron, Discours.* Tome 4, *Seconde action contre Verrès, Livre troisième. Le froment*. 3e édition. Paris.

Roussel, G. (trad. et présentation) (2015). *Cicéron, L'affaire Verrès* (*Contre Caecilius, Première Action contre Verrès, Les Œuvres d'art, Les Supplices*). Troisième édition. Paris.

Bibliographie

Albrecht, M. von (1980). « Cicero und die Götter Siziliens (*Verr.* 2.5, 184-189) ». *Ciceroniana*, n.s. 4, 53-62. Repris dans Albrecht, M. von (2003), *Cicero's Style : A Synopsis.* Boston, 206-15.

Baldo, G. (1999). « Enna : un paesaggio del mito tra storia e religione ». Avezzù, G. ; Pianezzola, E. (a cura di), *Sicilia e Magna Grecia. Spazio reale e spazio immaginario nella letteratura greca e latina*. Padova, 17-57.

Bayet, J. (1969). *La religion romaine*. Deuxième édition. Paris.

Borgeaud, P. (1996). *La mère des dieux*. Paris.

Bowden, H. (2010). *Mystery Cults of the Ancient World*. Princeton.

Boyancé, P. (1964-65). « Cicéron et l'Empire Romain en Sicile ». *Kokalos,* 10-11, 333-58.

Caminneci, V. (2022). « *Nunc quid undique ablatum sit ostendunt* (Cic. *Verr.* II 4, 132). Immagini e memoria nelle *Verrine* di Cicerone ». *Eikón Imago*, 11, 197-213. https://doi.org/10.5209/eiko.77828.

Chirassi-Colombo, I. (2006). « La Sicilia et l'immaginario romano ». *Kokalos*, 18, 217-47.

Della Corte, F. (1979). « Servi Venerii ». *Maia*, 31, 225-35.

Della Corte, F. (1980). « Conflitto di Culti in Sicilia ». *Ciceroniana*, n.s. 4, 145-53.

Deniaux, E. (1987). « Les hôtes des Romains en Sicile ». Thélamon, F. (éd.), *Sociabilité, pouvoirs et société = Actes du colloque de Rouen* (24-26 novembre 1983). Rouen, 337-45.

Deniaux, E. (2007). « Liens d'hospitalité, liens de clientèle et protection des notables de Sicile à l'époque du gouvernement de Verrès ». Dubouloz, Pittia 2007, 229-44.

Dubouloz, J.; Pittia, S. (éds) (2007). *La Sicile de Cicéron. Lectures des Verrines = Actes du colloque de Paris* (19-20 mai 2006). Besançon.

Dubouloz, J. ; Pittia, S. (2009). « La Sicile romaine, de la disparition du royaume de Hiéron II à la réorganisation augustéenne des provinces ». *Pallas*, 80. http://journals.openedition.org/pallas/1774.

Dubourdieu, A. ; Scheid, J. (2000). « Lieux de culte, lieux sacrés : les usages de la langue. Italie romaine ». Vauchez, A. (éd.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*. Rome, 59-80.

Dubourdieu, A. (2003). « Les sources littéraires et leurs limites dans la description des lieux de culte : l'exemple du *De signis* ». de Cazanove, O. ; Scheid, J. (éds), *Sanctuaires et sources dans l'antiquité. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte.* Naples, 15-23.

Fabre-Serris, J. (2006). « La notion de divin à l'épreuve de la mythographie. (Cic. *Nat.* III., Diod. *Bibl. Hist*. III) ». *Kernos*, 19, 177-92. https://doi.org/10.4000/kernos.446.

Fedeli, P. (1980). « Cicerone e Lilibeo ». *Ciceroniana*, n.s. 4, 135-44.

Fezzi, L. (2016). *Il corrotto. Un'inchiesta di Marco Tullio Cicerone*. Roma ; Bari.

Frazel, T.D. (2004). « The Composition and Circulation of Cicero's *In Verrem* ». *CQ*, 54, 128-42.

Graillot, H. (1912). *Le culte de Cybèle mère des dieux à Rome et dans l'empire romain*. Paris.

Grimal, P. (1986). *Cicéron.* Paris.

Guérin, C. (2008). « La construction de la figure de l'adversaire dans le *De signis* de Cicéron ». *Vita Latina,* 179, 47-57. https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2008_num_179_1_1267.
Habicht, C. (2013). *Cicéron le politique*. Trad. par S. Bluntz. Paris.
Hinard, F. (2000). *Histoire romaine des origines à Auguste*. Paris.
Lazzeretti, A. (2004). « Furti d'arte ai danni di privati nelle *Verrine* di Cicerone : csittà, derubati, opere d'arte ». *Kokalos,* 46, 261-306.
Lazzeretti, A. (a cura di) (2006). *M. Tulli Ciceronis In C. Verrem actionis secundae liber quartus (De signis)*. *Commento storico e archeologico*. Pisa.
Ledentu, M. (2008). « Cicéron et la *res publica* dans le *De signis* : l'élaboration d'un discours éthique et politique ». *Vita Latina*, 178, 22-33. https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2008_num_178_1_1253.
Lhommé, M.-K. (2008). « Verrès l'impie : objets sacrés et profanes dans le *De signis* ». *Vita Latina*, 179, 58-66. httpss://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2008_num_179_1_1268.
Marinone, N. (1990). *Analecta graecolatina*. Bologna.
Martorana, G. (1979). « La Venus di Verre e le *Verrine* ». *Kokalos*, 25, 73-103.
Martorana, G. (1982-83). « Kore e il prato sempre fiorito ». *Kokalos,* 28-9, 105-12.
Pittia, S. (2007). « La cohorte du gouverneur Verrès ». Dubouloz, Pittia 2007, 57-85.
Prag, J.R.W. (2007). « Ciceronian Sicily : The Epigraphic Dimension ». Dubouloz, Pittia 2007, 245-71.
Rizzo, R. (2012). *Culti e miti della Sicilia antica e protocristiana*. Roma.
Robert, R. (1995). « *Immensa potentia artis*. Prestige et statut des œuvres d'art à Rome à la fin de la République et au début de l'Empire ». *Revue archéologique*, 2, 291-305.
Robert, R. (2008). « La culture de Verrès ». *REL*, 86, 49-79.
Robert, R. (2011). « Diodore et le patrimoine mythico-historique de la Sicile », dans Collin Bouffier, S. (éd.), « Diodore d'Agyrion et l'histoire de la Sicile ». Suppl. 6, *DHA*, 43-68. https://doi.org/10.3917/dha.hs06.0043.
Romano, D. (1980). « Cicerone e il ratto di Proserpina ». *Ciceroniana*, n.s. 4, 191-201.
Rossbach, O. (1899). « Das Sacrarium des Heius in Messana ». *Rheinisches Museum*, 54, 277-84.
Schilling, R. (1954). *La religion romaine de Vénus*. Paris.
Soraci, C. (2016). *La Sicilia romana. Secc. III a.C.- V d.C*. Roma.
Turcan, R. (2004). *Les cultes orientaux dans le monde romain*. Paris.
Van Haeperen, F. (2016). « Les dieux publics outragés par Verrès ». Bonnet, C. ; Pirenne-Delforge, V. ; Pironti, G. (éds), *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*. Bruxelles ; Rome, 199-210.