



**THÈSE DE DOCTORAT**  
**DE L'UNIVERSITÉ PSL**

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études  
Dans le cadre d'une cotutelle avec la Scuola Normale Superiore de Pisa

**Pour une étude de la religion en Sicile à l'époque  
républicaine : la Sicile vue de Rome dans les *Verrines* de  
Cicéron**

Reconstructing Religion in Roman Republican Sicily:  
Cicero's Speeches Against Verres

Soutenue par

**Beatrice LIETZ**

Le 9 décembre 2019

École doctorale n° 472

**École doctorale de l'École  
Pratique des Hautes Études**

Spécialité

**Sciences de l'Antiquité :  
histoire, archéologie, langues  
et littératures**

Composition du jury :

Prénom, NOM	
Titre, établissement	<i>Président</i>
Mme. Giovannella, CRESCI MARRONE	
Prof. ord., Univ. Ca' Foscari di Venezia	<i>Rapporteur</i>
Mme. Agnès, ROUVERET	
Prof. émérite, Univ. Paris Nanterre	<i>Rapporteur</i>
Mme. Gabriella, PIRONTI	
Directeur d'études, EPHE	<i>Examineur</i>
Mme. Domitilla, CAMPANILE	
Prof. ass., Univ. di Pisa	<i>Examineur</i>
M. John, SCHEID	
Prof. émérite, Collège de France	<i>Directeur de thèse</i>
M. Carmine, AMPOLO	
Prof. émérite, SNS	<i>Codirecteur de thèse</i>





## Introduction

Les contacts entre cultures différentes, tout particulièrement dans le domaine de la religion, sont bien évidemment un sujet de grande actualité dans le monde d'aujourd'hui. De ce fait, ils ont également été au centre d'un renouveau d'intérêt dans les études sur les civilisations antiques ; études qui, au cours de leur histoire, se sont souvent concentrées sur des interrogations inspirées de la réalité contemporaine.

### 1. Contact culturel et religion dans les provinces romaines

Dans ce cadre, Rome et ses provinces constituent un terrain particulièrement fertile à l'analyse, qui est en train de revenir sur tous les problèmes liés à l'interaction entre Romains et populations locales à partir de bases complètement renouvelées grâce à l'aller-retour entre les sources anciennes et la recherche contemporaine. Ainsi, la légitimité de concepts classiques comme « hellénisation », « romanisation » ou « acculturation » est désormais de plus en plus souvent remise en question, dans la mesure où il s'agit de notions historiquement fondées sur l'idée implicite d'une supériorité de la culture gréco-romaine sur les autres (et de la culture grecque sur la romaine). En tant que telles, elles semblent à l'heure actuelle incapables de rendre compte de la multiplicité de phénomènes de contact à l'œuvre aussi bien à Rome que dans les territoires qu'elle avait conquis. Et s'il est bien sûr possible de continuer à utiliser le terme de « romanisation », tout en essayant de prendre les distances de ce préjugé de supériorité culturelle, comme certains l'ont fait<sup>1</sup>, il n'est pas manqué de chercheurs qui se sont prononcés très fortement pour son abandon définitif<sup>2</sup> ou ont cherché de proposer des alternatives parfois empruntées aux études postcoloniales, telles que les notions de « cultural bricolage »<sup>3</sup>, « creolization »<sup>4</sup> ou « métissage »<sup>5</sup>. En dernier lieu, dans son livre *Rome's cultural revolution*, paru en 2008, Andrew Wallace-Hadrill a regretté que tous ces modèles présupposent toujours la disparition des cultures précédentes et la formation de quelque chose de nouveau, alors qu'il serait préférable de regarder du côté de la capacité qu'a chaque culture de se redéfinir par le biais du contact avec les autres. Pour ce faire, il a donc proposé de faire référence à l'idée de « code-switching », dérivée des études modernes sur le bilinguisme, où l'on présuppose justement la survie de plusieurs éléments différents les uns à côté des autres et la capacité des acteurs à osciller sans cesse des uns aux autres<sup>6</sup>. Quoi qu'il en soit, au-delà des questions de choix des mots, il est clair désormais que l'interaction entre Rome, la culture grecque et les identités locales des différentes régions de l'empire est beaucoup plus complexe par rapport à l'image qui en a été traditionnellement donnée, d'où l'intérêt de se pencher sur l'étude de cas particuliers.

---

<sup>1</sup> Voir par exemple la tentative de MILLET 1990.

<sup>2</sup> MATTINGLY 2002.

<sup>3</sup> TERRENATO 1998.

<sup>4</sup> WEBSTER 2001.

<sup>5</sup> LE ROUX 2004.

<sup>6</sup> WALLACE-HADRILL 2008, 9-14.

Notamment, l'exploration des contacts entre cultes constitue un volet particulièrement fécond de la question, étant donnée la nature elle-même de la religion qui peut être considérée, comme le langage dans la désormais célèbre définition de C. Lévi-Strauss, un « fait culturel par excellence ». En effet, une tradition d'études sur les faits religieux existe pour la quasi-totalité des régions de l'empire romain, même si avec des perspectives de recherche souvent assez différentes, en lien plus ou moins direct avec les caractéristiques particulières de chaque aire géographique. Ainsi, par exemple, à propos des provinces occidentales, l'étude des transformations religieuses suivant la conquête romaine a toujours été strictement liée au problème de la municipalisation, tandis que du côté oriental comme pour la Grande Grèce une question fondamentale reste celle du rapport entre Rome et la culture grecque. L'étendue du sujet varie également : à côté de grandes études de caractère général portant sur l'ensemble d'une région géographique<sup>7</sup>, on rencontre des travaux importants consacrés à une unique cité<sup>8</sup> comme des contributions dédiées à une seule typologie de matériel, à une seule divinité ou à un seul lieu de culte<sup>9</sup>.

Selon les cas, la discussion peut être plus ou moins engagée sur le terrain méthodologique : depuis une vingtaine d'année, notamment, une attention toute particulière aux questions méthodologiques caractérise surtout les travaux sur les Gaules<sup>10</sup> (bien sûr en lien avec la forte tradition d'études d'histoire des religions en France) et sur les deux Germanies<sup>11</sup>. En effet, si dernièrement, le domaine de l'étude des cultes dans l'empire romain a évidemment participé du renouveau d'intérêt général vis à vis des phénomènes de contact culturel<sup>12</sup>, il s'est également retrouvé au centre d'un débat polémique de plus large étendue autour de la façon même dont il faudrait aborder l'étude de la religion romaine aujourd'hui, c'est-à-dire le débat sur la validité du modèle dit de la « *civic religion* » ou « *polis religion* »<sup>13</sup>.

Selon les critiques de ce modèle, en effet, l'attention que celui-ci a prêté au rôle de la cité et, par conséquent, à la religion publique aurait conduit à bâtir une image trop restrictive

---

<sup>7</sup> Comme, par exemple, DERKS 1998 sur la Gaule ; NÜNNERICH-ASMUS 1999 sur la péninsule ibérique ; BELAYCHE 2001 sur la Judée ; VAN ANDRINGA 2002, encore sur la Gaule ; SPICKERMANN 2003 et 2008 sur les deux Germanies ; KUNZ 2006 sur la Sicile ; ALIQUOT 2009 sur le Liban.

<sup>8</sup> Comme, par exemple, RIVES 1995 sur Carthage ou KAIZER 2002 sur Palmyre.

<sup>9</sup> Pour l'ensemble de la bibliographie on se contentera ici de renvoyer aux sections consacrées à la « Religionsgeschichte der römischen Provinzen » du *Forschungsbericht Römische Religion* régulièrement publié dans la revue *Archiv für Religionsgeschichte*.

<sup>10</sup> Voir par exemple SCHEID 1991 et 2009, aussi bien que les deux monographies déjà cités DERKS 1998 et VAN ANDRINGA 2002.

<sup>11</sup> Voir surtout les travaux de W. Spickermann (aussi bien ses deux monographies sur ces deux régions, SPICKERMANN 2003 et 2008, que son article SPICKERMANN 1997 et le recueil SPICKERMANN 2001), mais également SCHEID 2006.

<sup>12</sup> Souvent, une réflexion spécifique sur les contacts de cultes a été lancée dans le cadre d'initiatives plus vastes portant sur l'étude du contact culturel à l'intérieur de l'empire romain : c'est le cas par exemple des deux volumes consacrés à la religion dans le cadre du network de recherche « Impact of Empire » (DE BLOIS *et al.* 2006 et HEKSTER *et al.* 2009) ou du recueil JEHNE *et al.* 2013 qui fait suite à un plus large recueil dédié à l'intégration dans l'Italie républicaine (JEHNE *et al.* 2006) et est lui-même consacré au sujet de la religion dans le même contexte.

<sup>13</sup> Pour une discussion complète de ce débat, je me permets de renvoyer à LIETZ 2012b ; le terme de « *polis religion* » faisant référence à un article méthodologique de Ch. Sourvinou-Inwood, qui constitue la formulation la plus explicite du même modèle appliqué à la religion grecque classique (SOURVINOU-INWOOD 1990), j'utiliserai par la suite uniquement celui de « *civic religion* » pour la religion romaine.

de ce qu'aurait été la « religion romaine » et à négliger tous les phénomènes qui dépassaient le cadre de la cité, comme par exemple la religion de l'empire. En partant de ce constat, la réflexion dans ce sens s'est concentrée surtout autour du projet allemand « Römische Reichsreligion und Provinzialreligion », qui s'est proposé de vérifier l'existence d'une construction religieuse coextensive au concept politique d'« empire romain »<sup>14</sup>. Selon J. Rüpke<sup>15</sup>, à la tête du projet, l'idée de l'existence d'un lien strict de la religion avec les structures politiques aurait empêché une correcte appréciation du rôle de la religion dans le processus d'expansion de Rome, en conduisant à reconnaître dans le culte impérial le seul facteur d'unification de l'empire à un niveau religieux. Par conséquent, il aurait été impossible de reconnaître une véritable unité religieuse dans l'empire romain au-delà des grandes manifestations du culte public. Pour résoudre ce problème, il a proposé d'abandonner la recherche d'un lien fonctionnel entre le concept d'une « religion de l'empire » et la dimension politique : au lieu d'une « Staatsreligion » il faudrait chercher tout simplement une « Regionalreligion », c'est à dire faire référence au concept d'« empire », aussi bien qu'à ses sous-ensembles provinciaux, uniquement dans leur sens géographique.

D'autres critiques, à leur tour, sont allés beaucoup plus loin : dans le cadre du même projet, par exemple, A. Bendlin<sup>16</sup>, tout en soulignant la nécessité d'abandonner le modèle d'analyse fondé sur l'interaction centre/périphérie, a reproché aux tenants de la « *civic religion* » d'opérer une simplification des intérêts de l'élite. Autrement dit, ce modèle n'aurait pas suffisamment pris en compte le fait que la gestion de la cité et de sa religion (à Rome comme ailleurs) était surtout l'affaire de l'élite qui détenait le pouvoir. De plus, faisant reposer l'histoire de la religion de Rome et de son empire sur celle des cités, le « *civic model* » n'aurait pu qu'interpréter cette histoire, à l'époque impériale, comme celle du déclin et de la dissolution de la religion civique.

Malheureusement, certains de ces arguments, notamment celui de l'empire comme époque du déclin de la cité ou encore celui de la sous-représentation du rôle de l'élite, reposent sur une incompréhension du « *civic model* » : un point qui a été efficacement démontré par J. Scheid dans son livre *Les dieux, l'État et l'individu* paru en 2013 et entièrement consacré au débat sur la religion civique<sup>17</sup>. La décadence de la culture de la cité à l'époque hellénistique et impériale romaine n'est en effet qu'un mythe historiographique abandonné depuis longtemps : le monde des cités, tout en ayant traversé bon nombre de modifications, continua d'exister et de prospérer jusqu'au moins au IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.<sup>18</sup>. D'autre part, pour ce qui concerne l'idée que la religion de la cité ne concernerait que l'élite, s'il est vrai que la plupart de nos sources relèvent d'un discours de l'élite, rien n'autorise à considérer ce discours – qui reste un discours ancien – comme peu valable pour la reconstruction de la religion ancienne : une opération qui se doit justement d'utiliser les discours des anciens eux-mêmes<sup>19</sup>. Par ailleurs, les sources montrent clairement que les rites

---

<sup>14</sup> Voir surtout le volume CANCIK, RÜPKE 1997.

<sup>15</sup> RÜPKE 1997 ; mais aussi WOOLF 1997.

<sup>16</sup> BENDLIN 1997.

<sup>17</sup> SCHEID 2013.

<sup>18</sup> SCHEID 2013, 54-64.

<sup>19</sup> SCHEID 2013, 82-9.

civiques étaient célébrés pour l'ensemble de la communauté<sup>20</sup> et que, même si tout le monde n'était pas obligé d'y assister directement, un large nombre y participait du moins par le biais de la redistribution de la viande des sacrifices<sup>21</sup>. Au-delà de la communauté civique, enfin, chaque individu était engagé dans des multiples réseaux communautaires, qui avaient chacun ses dieux et ses obligations rituelles : les familles, les associations de métier ou de culte, les quartiers. En ce sens, le modèle de la religion civique sert de base à la reconstruction de la religion de chacune de ces communautés et dépasse donc largement le cadre de la cité et des cultes contrôlés par l'élite<sup>22</sup>.

De manière plus générale, ce que certains des critiques du « *civic model* » semblent parfois oublier est le fait que, selon ce modèle, l'idée de l'imbrication de la religion dans le politique n'est qu'une conséquence d'une appréciation plus générale de l'imbrication de la religion avec tous les aspects de la culture et de tous les aspect de la culture entre eux : un constat qui est le résultat des recherches ethnologiques et sociologiques du XX<sup>e</sup> siècle, en arrière-plan du modèle<sup>23</sup>, et qui, par ailleurs, implique la nécessité d'analyser chaque culture à partir d'une connaissance précise de ses points de vue, définitions et valeurs « internes ». Dans ce cadre, la religion publique a été privilégiée d'une part parce qu'elle est mieux connue et représentée dans les sources anciennes, de l'autre sur la base de l'idée qu'elle puisse être utilisée en tant que « modèle » pour la reconstruction du fonctionnement de la religion dans d'autres contextes, moins connus. Par conséquent, elle n'a jamais été réellement présentée comme la seule forme de religion existante dans le cadre de la ville de Rome, même si elle a été en effet au centre des intérêts des tenants du modèle. Donc, si de ce fait certains aspects de la religion romaine ont pu être négligés pendant un certain temps, en faveur de la reconstruction de la religion publique de la cité de Rome, il n'est pas exact de dire que ces aspects ont été cachés ou effacés<sup>24</sup>. Pour s'y intéresser, alors, il n'est ni nécessaire ni utile d'abandonner le point de vue de l'imbrication, comme certains des critiques du modèle sont d'ailleurs parfaitement conscients<sup>25</sup>.

Par contre, ce qu'il est certainement intéressant de retenir, sans pour autant désavouer les acquis fondamentaux de l'anthropologie et de la sociologie, est l'invitation à dépasser le cadre du rapport binaire entre centre et périphérie ainsi que la quête d'une « Staatsreligion » : un appel qui va dans le même sens des plus récentes recherches en matière de contact culturel et permet de regarder la religion dans les provinces romaines avec un angle de vue plus élargi. De ce point de vue, le projet « Römische Reichsreligion und Provinzialreligion » a sans aucun doute le mérite d'avoir relancé l'analyse sur les phénomènes religieux dans les provinces. Par exemple, quatre des huit monographies citées plus haut et consacrées à l'étude d'ensemble d'une province du point de vue religieux appartiennent à une collection née dans le cadre de ce projet : « Religion der Römischen Provinzen » chez Mohr Siebeck<sup>26</sup>. En tant que tel, par

---

<sup>20</sup> SCHEID 2013, 121-51.

<sup>21</sup> SCHEID 2013, 115-20.

<sup>22</sup> SCHEID 2013, 165-74.

<sup>23</sup> Pour une brève synthèse d'ensemble sur les racines historiographiques du « *civic model* », je me permets encore de renvoyer à LIETZ 2012b, 70-3.

<sup>24</sup> Voir sur ce point la réponse de SCHEID 2009.

<sup>25</sup> Voir par exemple les mots consacrés à ce sujet par le même J. Rüpke dans son manuel de religion romaine (RÜPKE 2007, 5-12).

<sup>26</sup> Les quatre monographies qui en font partie sont BELAYCHE 2001 ; SPICKERMANN 2003 et 2008 ; KUNZ 2006.

contre, comme le montrent ses conclusions publiées entre 2009 et 2011, le projet s'est surtout focalisé sur l'époque impériale et sa pluralité religieuse pour en donner une interprétation plus nuancée qui n'insiste plus tellement sur le changement dans le nombre de religions disponibles ou dans leur classement et dans leur succès, mais plutôt sur celui de l'idée même de « religion » et de la valeur sociale de celle-ci : notamment, la religion aurait cessé d'être seulement un instrument fonctionnel à la formation d'une identité politique publique ou à la nécessité humaine de faire face à certaines contingences comme la maladie et la mort, pour devenir un système global de modes de vie, identités de groupe et légitimation politique<sup>27</sup>.

Mais si la focalisation sur l'époque impériale est pleinement compréhensible pour un projet se proposant d'explorer l'ensemble des provinces de l'empire romain, il n'en reste pas moins que la même perspective peut se révéler également productive pour la période républicaine et pour les régions qui à cette époque faisaient déjà partie du domaine de Rome. Dans ces contextes, un angle de vision envisageant les contacts culturels dans un sens plus large que celui des rapports entre centre et périphérie peut être efficacement appliqué aux relations entre culture romaine et cultures locales en matière de religion. Le démontrent, par exemple, les résultats d'un colloque consacré à la pluralité religieuse dans l'Italie républicaine, publiés en 2013 : dans l'introduction à ce recueil, les organisateurs (parmi lesquels on retrouve J. Rüpke, à côté de M. Jehne et B. Linke) regrettent que le sujet ait été peu exploré pour la période républicaine et invitent à regarder à la religion de l'Italie de cette époque comme à celle d'un espace d'intégration où les échanges culturels ne procédaient pas uniquement de Rome à l'Italie, mais aussi de l'Italie à Rome et à l'intérieur de l'Italie d'une communauté à l'autre<sup>28</sup>.

## 2. La Sicile d'époque républicaine (II<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècles av. J.-C.)

Pour l'étude du contact culturel, la « *prouvincia Sicilia* » représente sans aucun doute un terrain d'enquête privilégié, pour plusieurs raisons. Premièrement, la nature insulaire de la Sicile en fait un territoire naturellement délimité : il apparaît donc d'emblée légitime de le traiter comme un contexte unitaire à soumettre à l'analyse dans son ensemble. D'un autre côté, à l'époque de la conquête romaine, l'île se présentait comme un contexte culturel plutôt hétérogène, quoique soutenu par un fond commun de culture gréco-hellénistique. Divisée depuis déjà plusieurs siècles entre les deux zones d'influence grecque dans la partie orientale et phénico-punique dans la partie occidentale, elle comprenait encore des communautés qui pouvaient revendiquer une origine remontant aux locaux ayant précédé l'époque de la colonisation. En outre, plusieurs cités avaient été touchées par l'installation de bandes de mercenaires d'origine campanienne. Par conséquent, la Sicile, comme la péninsule italienne, offre un cadre où une grande pluralité et intégration culturelle (et donc religieuse) existaient déjà avant l'arrivée des Romains. De plus, faisant pleinement partie du monde méditerranéen des cités, l'île constitue un excellent banc d'essai pour l'étude du contact religieux en milieu polythéiste et, contrairement à la plupart des provinces occidentales, permet d'envisager ce sujet à l'intérieur d'une civilisation déjà citadine, sans devoir prendre en compte, par exemple,

---

<sup>27</sup> Pour la publication des conclusions du projet « Religion der Römischen Provinzen », voir CANKIK, RÜPKE 2009 et RÜPKE 2011 ; pour une plus complète expression de cette interprétation voir RÜPKE 2014.

<sup>28</sup> JEHNE *et al.* 2013.

le phénomène de la municipalisation. Finalement, avec la conquête romaine – et même avant que celle-ci soit définitivement complétée lors de la Deuxième guerre punique – les Romains prirent la décision de soumettre les territoires qu'ils contrôlaient directement à l'autorité d'un préteur expressément nommé à cet effet à partir de 227 av. J.-C. Ainsi, elle représente la première étape de l'expansion de Rome en dehors de la péninsule italienne et la première province de l'empire : une caractéristique qui en fait évidemment un précieux laboratoire d'expériences pour les relations de Rome avec les populations soumises<sup>29</sup>.

Or, comme il est facile d'imaginer, plusieurs études ont abordé la question du passage de l'île sous la domination romaine, surtout du point de vue de son organisation administrative, sociale et économique, aussi bien à l'époque républicaine que sous l'empire<sup>30</sup>. Cependant, pour ce qui concerne les faits culturels, toute l'attention est longtemps restée concentrée sur la période impériale. Pour ce qui concerne la Sicile républicaine et ses deux siècles d'histoire, l'idée la plus communément admise dans la plupart des travaux sur le sujet en faisait une région sinon en profond déclin, aussi bien économique que culturel<sup>31</sup>, du moins si profondément marquée par l'hellénisme dominant, qu'elle n'aurait été influencée que très tardivement et très marginalement par la culture des nouveaux conquérants<sup>32</sup>. Cette image de l'île dépendait en premier lieu du cadre assez sombre qui émerge des deux témoignages littéraires principaux sur l'époque en question : les *Verrines* de Cicéron, qui insistent sur l'idée d'une Sicile complètement ruinée par Verrès, et les fragments du récit des guerres serviles fait par Diodore, qui s'étend sur les dévastations de la guerre. Face à la situation décrite dans ces textes – dont on admet aujourd'hui qu'ils ne sont pas forcément représentatifs de l'état général de l'île pendant toute l'époque républicaine – les autres types de sources offraient très peu d'aide, en raison d'un manque endémique de matériel archéologique, épigraphique et numismatique certainement datable de cette période. Ce manque, qui était d'un côté bien réel compte tenu de l'avancement de la recherche archéologique à l'époque, apparaît aujourd'hui certainement faussé par l'absence, dans la plupart des cas, de données stratigraphiques précises. Dans ces conditions, en effet, une grande partie d'objets et de documents étaient datés selon des critères très imprécis qui, dans une sorte de cercle vicieux interprétatif,

---

<sup>29</sup> Cette caractéristique de la Sicile a été soulignée par exemple par E. Gabba, qui la définit comme un « laboratorio per lo storico » (GABBA 1986, 72), et par A. Pinzone, qui affirme qu'elle fut pour les Romains comme une « nave scuola » pour l'organisation des provinces (PINZONE 1995, 56).

<sup>30</sup> Voir, par exemple, PAIS 1888 ; HOLM 1870-98, vol. III ; CARCOPINO 1914 ; SCRAMUZZA 1937 ; PRITCHARD 1970 ; MANGANARO 1972 et 1980 ; KIENAST 1984 ; toutes les études réunies en PINZONE 1999 et WILSON 1990.

<sup>31</sup> L'idée d'un déclin de la Sicile après la conquête romaine remonte aux premières études modernes sur l'histoire de l'île (PAIS 1988, 128 ; HOLM 1870-98, vol. III, 438-40). Cependant, si sur le plan économique ce cadre a été depuis longtemps nuancé (voir par exemple MANGANARO 1972 et 1980), l'idée d'un déclin culturel a connu plus de succès : il suffit de penser aux deux synthèses de F. Coarelli sur la culture figurative (COARELLI 1980b, 373-5) et de G. Arrighetti sur la littérature (ARRIGHETTI 1980, 395), dans le volume dédié à la Sicile romaine de l'histoire de la Sicile ancienne publiée sous la direction de E. Gabba et G. Vallet (le même volume dans lequel G. Manganaro – MANGANARO 1980 – défendait justement une vision plus positive de cette époque sur le plan économique).

<sup>32</sup> Voir par exemple les synthèses de MANGANARO 1972 (selon lequel avec l'intervention d'Auguste en 21 av. J.-C. « si chiude il primo periodo di storia della Sicilia romana, lungo il quale essa appare pur sempre terra di Greci, tra i quali la diffusione della cultura latina rimane epidermica e strumentale », p. 445) ; ID. 1980 (« la Sicilia è rimasta una terra greca », p. 447) et WILSON 1990 (« Despite having been politically and administratively a Roman province for close on two hundred years, Sicily at the time of the late Republic, in her language, customs and culture generally, was still very largely rooted in the traditions of her Greek past », p. 32).



pouvaient facilement être influencés par l'image traditionnelle que l'on se faisait de la Sicile de l'époque. Ainsi, l'idée du déclin complet de l'île après la conquête romaine a conduit à préférer une datation haute (IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles av. J.-C.) pour la plupart des manifestations de culture hellénistique<sup>33</sup> : pour reprendre une heureuse expression de M. Torelli, l'époque postérieure à la Première et surtout à la Deuxième guerre punique était devenue un véritable « buco nero » dans la grille chronologique de l'hellénisme sur l'île<sup>34</sup>. Et c'est également pour cette raison que la Sicile est restée à l'écart des traitements plus larges sur le monde grec hellénistique, qui relèvent d'ailleurs pour la plupart d'une tradition d'études centrée plutôt sur la partie orientale de la Méditerranée que sur les régions occidentales<sup>35</sup>. D'autre part, pour ce qui concerne le volet romain de la question, il n'est pas exclu que l'idée d'une romanisation tardive ait facilité une datation basse des témoignages de la présence d'éléments culturels romains<sup>36</sup> : un problème non dépourvu d'intérêt, quand on considère que le manque de traits culturels pouvant être qualifiés comme « romains » dans l'architecture et les arts figuratifs est l'un des faits le plus souvent évoqués pour exemplifier la romanisation « manquée » de l'île à l'époque républicaine<sup>37</sup>. Cependant, il est nécessaire de rappeler que le cadre d'une Sicile restant fondamentalement grecque pendant le II<sup>e</sup> et le I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. ne dépend pas uniquement de l'image négative offerte par Cicéron et Diodore ainsi que du manque d'autres genres de documentation ; elle dérive également de deux constatations, dont l'exactitude ne peut en revanche être mise en question. D'un côté, en effet, il faut admettre que la langue grecque resta largement majoritaire sur l'île pendant l'époque républicaine, aussi bien dans les inscriptions que dans les légendes monétaires<sup>38</sup>. De l'autre, la concession du « ius Latii » à aux moins une partie des cités siciliennes ainsi que la fondation des premières colonies ne remontent qu'à la seconde moitié du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.<sup>39</sup>. À l'intérieur de ce cadre général, de plus, il est traditionnellement admis que les citoyens romains résidant en Sicile soient restés regroupés dans des groupes spécifiques (tels que les « conuentus ciuium Romanorum ») et se soient très peu mélangés avec les Siciliens<sup>40</sup>. En considération de ces faits, l'étude de la romanisation sur le plan culturel a été limitée à l'époque impériale. Aussi bien du côté « grec »

<sup>33</sup> Voir par exemple les observations à ce sujet contenues dans plusieurs contributions à l'intérieur du volume OSANNA, TORELLI 2006 (l'introduction de M. Torelli, CAMPAGNA 2006, 15 et LA TORRE 2006, 83). Plus tard, voir également CAMPAGNA 2011, 161-2.

<sup>34</sup> Voir l'introduction de M. Torelli au volume OSANNA, TORELLI 2006.

<sup>35</sup> Pour ce problème, voir PRAG 2011, 86-7.

<sup>36</sup> Voir par exemple les observations de C. Molè Ventura (MOLE VENTURA 2000, 207-8) sur le petit temple sur « podium » de Capo Mulini, daté entre II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. par G. Libertini qui l'étudia le premier en 1952 (LIBERTINI 1952), mais ensuite rattaché à une initiative d'Auguste par F. Coarelli (COARELLI 1980b) et finalement repoussé à l'époque impériale par R.J. Wilson (WILSON 1990, 105 et 297).

<sup>37</sup> Voir par exemple la synthèse de COARELLI 1980b.

<sup>38</sup> Voir par exemple les considérations de WILSON 1990, 30-2 et, pour l'épigraphie, PRAG 2002.

<sup>39</sup> Le « ius Latii » aurait d'abord été accordé aux siciliens (tous ou seulement certaines cités) par César ; puis, en invoquant le testament de ce dernier en 44 av. J.-C., Antoine essaya de leur octroyer également la citoyenneté romaine (Cic., *Att.*, 14, 2 ; MANGANARO 1980, 447-8 ; WILSON 1990, 35). Plus tard, la fondation d'au moins une partie des cinq colonies romaines mentionnées dans le célèbre passage de Pline sur la Sicile (*nat.*, 3, 8, 88-93) est normalement attribuée à Auguste soit lors de son séjour en Sicile de 22-21 av. J.-C. soit, pour Tauroménium, en 36 av. J.-C. (MANGANARO 1980, 451-3 ; WILSON 1990, 35). Toujours à Auguste remonterait la confirmation du droit latin, mais il est discuté si celui-ci s'appliquait uniquement aux communautés définies explicitement comme relevant du « ius Latii » par Pline (WILSON 1990, 36), ou bien à toutes les cités que ce dernier appelle « stipendiariae » (MANGANARO 1980, 452).

<sup>40</sup> Voir par exemple MANGANARO 1972, 445 ; ID. 1980, 447 et WILSON 1990, 30-2.

que du côté romain, donc, l'histoire culturelle de la Sicile pendant le II<sup>e</sup> et le I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. a été largement négligée par l'historiographie récente.

Cette situation, qui a concerné l'histoire culturelle de la période en général, n'a pas manqué d'influencer également les études sur les faits religieux. Ces derniers, de plus, ont eu également à souffrir de la priorité qui a longtemps été donnée aux interrogations portant sur les origines et sur l'attribution ethnique des cultes plutôt qu'au problème des interactions culturelles en époque historique<sup>41</sup>. Comme il est facile d'imaginer, le primat de cette approche a conduit à un désintérêt presque total pour la période romaine, république et empire confondus. De cette époque, pour la plupart, on ne faisait que souligner la continuité avec les siècles précédents, souvent dans l'idée que la religion grecque et la romaine étaient au fond la même chose. Au mieux, pour la période postérieure au I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C., on s'attachait à déceler les transformations qui étaient censées anticiper et préparer la diffusion du Christianisme.

Ainsi, la première étude d'ensemble sur les cultes siciliens, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia* de E. Ciaceri, publiée en 1911, se concentre surtout sur la recherche d'indices sur la religion des habitants originaires de l'île, reconstruite sur la base d'une référence explicite aux théories de Sir E. Burnett Taylor sur la religion primitive et l'animisme. Dans ce cadre, le seul intérêt de l'étude des époques postérieures réside dans l'individuation des survivances de ce substrat religieux « indigène ». De plus, même à l'intérieur de cette optique, l'œuvre ne comporte aucune section dédiée spécifiquement à l'époque romaine. En revanche, E. Ciaceri consacre un chapitre aux « grandi divinità greco-romane » et, en ouverture de celui-ci, il affirme que même si « la religione dell'antica Sicilia nell'insieme ci presenta un carattere manifestamente ellenico », il entreprend d'appeler gréco-romaine les plus grandes divinités du culte sicilien car « pur essendo in genere greche d'origine, o dai Greci sovrapposte a divinità locali, furono in seguito rispettate e favorite dalla dominante politica romana »<sup>42</sup>. Les Romains, donc, ne s'étaient limités qu'à respecter les divinités locales helléniques, fondamentalement identiques aux leurs : leur conquête, par conséquent, n'avait entraîné aucun changement fondamental dans les cultes de l'île.

Trente ans plus tard, en 1946, un traitement spécifiquement consacré à la religion à l'époque romaine manque également dans le troisième livre – dédié à la « Cultura e vita religiosa » – de la monumentale « Arte e civiltà della Sicilia antica » de B. Pace<sup>43</sup>. Et pourtant il s'agit là d'une œuvre qui, malgré un intérêt renouvelé pour la culture des *ethnos* locaux, fait une grande place à la Sicile d'époque romaine : d'après l'auteur, en effet, c'est précisément à ce moment que, grâce à une prétendue affinité d'esprit « indo-européenne » entre les Sicules et les Romains<sup>44</sup>, se serait accomplie la première véritable fusion parmi les différents

---

<sup>41</sup> Sur ce point, voir par exemple les observations de N. Cusumano dans son introduction au *Dizionario dei culti e miti dell'antica Sicilia*, paru en 1996 et qui d'ailleurs, malgré les observations progressistes de cette introduction, contient nombre de rubriques encore profondément influencées par l'approche de la recherche des origines (CUSUMANO 1996).

<sup>42</sup> CIACERI 1911, 134-5.

<sup>43</sup> PACE 1935-49, vol. III, livre VIII.

<sup>44</sup> Parmi les *ethnos* locaux de Sicile, en effet, B. Pace distinguait les Sicanes, qui auraient appartenu au même « substrat méditerranéen » que la civilisation minoenne, et les Sicules, qui auraient été indo-européens comme les Romains (PACE 1935-49, vol. I, 158-68).

éléments culturels présents sur l'île. À l'intérieur de ce cadre globalement positif, cependant, on retrouve l'image traditionnelle de la Sicile républicaine comme restant fondamentalement grecque : d'après B. Pace, en effet, ce fameux processus de fusion ne se serait pleinement réalisé qu'à partir de l'époque d'Auguste, une fois vaincue la dernière résistance opposée par l'élément culturel hellénique<sup>45</sup>. De plus, pour ce qui concerne les phénomènes religieux, l'auteur reste enfermé dans une perspective qui identifie le changement avec l'introduction ou l'abandon de divinités et cultes. Ainsi, tout en admettant que la conquête romaine « non può non aver determinato innovazioni di una qualche entità », il regrette l'insuffisance de la documentation sur le sujet et il considère que la seule chose qu'il est possible de saisir est « qualche dato evanescente » sur l'introduction du culte impérial et de ce qu'à l'époque on appelait les « cultes orientaux »<sup>46</sup>. Par conséquent, il finit par déplorer la nécessité de reconstruire ce qu'il appelle un cadre « statique » de la religion sicilienne, divisé en quatre sections dédiées respectivement aux cultes préhelléniques, au panthéon des colonies grecques, aux cultes dans l'éparchie carthaginoise et, finalement, aux rituels funéraires<sup>47</sup>.

Un cadre similaire se retrouve également dans la deuxième synthèse d'ensemble sur les cultes siciliens après celle d'E. Ciaceri : *Sicilia Pagana* di E. Manni, publiée en 1963<sup>48</sup>. Ici, encore une fois, le but principal consiste en la reconstruction de la religion « originaire » de la Sicile, que E. Manni reconnaît dans celle des Sicanes : une population qui aurait représenté le « substrat méditerranéen » antérieur à l'arrivée des Indo-européens<sup>49</sup>. Malgré cette orientation de base, l'auteur consacre la dernière section de l'ouvrage à « Italici e Romani » et il s'y attache à décrire l'approche des Romains à la « mosaïque » de la religion de l'île<sup>50</sup>. Dans ce cadre, il souligne la réception romaine des cultes de Cérès et de la Vénus de l'Éryx, mais il ne manque pas d'observer que « la mentalità romana, d'altra parte, non concepiva la possibilità di mutare, sia pure minimamente, le regole di un rito » : par conséquent, Rome aurait accueilli dans son panthéon des divinités siciliennes, mais elle n'aurait rien modifié de leur culte, ni sur son territoire, ni en Sicile. Ici, même si les citoyens romains s'installant sur l'île ne pouvaient pas manquer d'y apporter leur mentalité, ils avaient globalement « più da apprendere che da insegnare » : ainsi, non loin des conclusions de E. Ciaceri, E. Manni finit par affirmer que « nulla sostanzialmente fu da loro portato come vero contributo alla religiosità siciliana »<sup>51</sup>.

L'année suivante, le même E. Manni organisa le premier de ceux qui seraient ensuite devenus les quadriennaux « Congressi Internazionali di studi sulla Sicilia antica ». Dans le cadre de cette rencontre, à côté d'une communication sur la religion grecque en Sicile due à A. Brelich<sup>52</sup>, en figura une autre consacrée entièrement à la période romaine. Auteur en était ce même R. Schilling, qui avait déjà publié, en 1954, un livre sur *La religion romaine de Vénus* qui faisait une place importante dans l'évolution de cette déesse à l'introduction à

---

<sup>45</sup> PACE 1935-49, vol. I, 295-300.

<sup>46</sup> PACE 1935-49, vol. III, 625-6.

<sup>47</sup> PACE 1935-49, vol. III, livre VIII.

<sup>48</sup> MANNI 1963.

<sup>49</sup> On reconnaît l'influence de l'ethnographie déjà proposée par B. Pace (PACE 1935-49, vol. I, 158-68) et des théories de U. Pestalozza sur la « religion méditerranéenne » (sur lesquelles voir CUSUMANO 1997).

<sup>50</sup> MANNI 1963, 225-242.

<sup>51</sup> MANNI 1963, 241.

<sup>52</sup> BRELICH 1964-5.

Rome du culte de la Vénus de l'Éryx<sup>53</sup>. Malheureusement, comme le titre de la communication l'indiquait déjà (*La place de la Sicile dans la religion romaine*) et conformément à l'orientation de *Sicilia pagana*, R. Schilling ne se concentra que sur les cultes siciliens qui pouvaient avoir laissé une marque sur la religion romaine<sup>54</sup>. Pour ce qui concerne la Sicile, de l'autre côté, il ne manque pas de conclure à son tour qu'elle « se révèle plus créancière que débitrice à l'égard de la religion romaine ». Cependant, au moins pour l'époque impériale, il observe que, dans le bouquet du « syncrétisme religieux » qui aurait caractérisé l'île, il serait intéressant de démêler « les fleurs authentiquement latines »<sup>55</sup>. Cependant, malgré cette suggestion, l'étude de la religion en Sicile à l'époque romaine, républicaine ou impériale, a continué par la suite d'être délaissée par la bibliographie successive. Il suffit de consulter les bulletins bibliographiques sur les cultes siciliens publiés de 1972 à 2001 sur la revue *Kokalos*, dans les actes des éditions suivantes du « Congresso », pour constater la sous-représentation d'études concernant la période romaine par rapport aux siècles précédents.

Il faut donc encore inscrire parmi les mérites du projet « Römische Reichsreligion und Provinzialreligion », la publication en 2006 – dans le cadre de la collection « Religion der Römischen Provinzen » dont on a déjà parlé – d'une monographie entièrement consacrée à l'histoire religieuse de la Sicile romaine. Il s'agit de *Sicilia: Religionsgeschichte des römischen Sizilien*, de H. Kunz, qui remplit donc une lacune très importante dans la bibliographie<sup>56</sup>. Cependant, force est de constater que ce travail partage avec le projet duquel elle dérive la caractéristique de se focaliser sur l'époque impériale. En effet, sur un volume qui arrive jusqu'à l'époque byzantine et compte environ quatre cents pages, une vingtaine seulement sont consacrées à l'esquisse d'un tableau de la religion à l'époque républicaine<sup>57</sup>. À cette section de l'ouvrage, qui reste très approximative et prend appui sur un dossier plutôt limité de sources (presque exclusivement littéraires), s'ajoute ensuite une trentaine de pages dédiées à la révolte servile d'Eunus (136-5 av. J.-C.) et à son traitement dans Posidonius<sup>58</sup>. Et s'il est vrai que la focalisation sur l'époque impériale caractérise le projet dans son ensemble, il est difficile d'écarter l'impression que H. Kunz ait été également influencée par les théories dominantes sur la Sicile de l'époque républicaine ; en effet, elle ouvre sa tractation sur le sujet avec le constat que « die römische Provinz Sicilia bewahrte in der Republik ihre religiösen Traditionen »<sup>59</sup> et ne met jamais ce principe en question par la suite.

Dans l'état actuelle de la recherche, donc, on peut dire que la religion de la Sicile d'époque romaine a suscité très peu d'intérêt dans la bibliographie et que, même chez les auteurs qui se sont penchés directement sur le sujet, sa reconstruction est restée pour la

---

<sup>53</sup> Pour cela, voir LIETZ 2012a, 54-6.

<sup>54</sup> Celui de la Vénus de l'Éryx, évidemment, mais aussi celui de Cérès et un certain nombre de cultes qui étaient censés être proches des romains par leur origine « sicule » : le culte des Paliques, celui de Anna et les Paidés à Buscemi et celui de Mars par les Mamertins. On remarquera l'influence des théories de B. Pace à propos de l'origine ethnique des Sicules (PACE 1935-49, vol. I, 158-68).

<sup>55</sup> SCHILLING 1964-5, 283.

<sup>56</sup> KUNZ 2006.

<sup>57</sup> *Religion in der römischen Provinz Sicilia von der Einrichtung der Provinz bis zum ersten Jahrhundert v. Chr.*, KUNZ 2006, 145-60.

<sup>58</sup> *Hellenistische Religion als Legitimation für den Widerstand gegen die Folgen der Expansion Roms: Der sizilische Sklavenkrieg in den 'Historien' des Poseidonios*, KUNZ 2006, 329-66.

<sup>59</sup> KUNZ 2006, 145.

plupart confinée à l'époque impériale, en se fondant sur une interprétation plus générale de la culture sicilienne d'époque républicaine censée être en déclin ou rester immuablement grecque. Or, il n'est pas difficile de reconnaître dans cette interprétation d'une part la marque du fameux préjugé de la supériorité culturelle des Grecs sur les Romains, de l'autre l'influence du modèle de l'« acculturation », qui envisage le contact culturel exclusivement comme le transfert d'éléments et pratiques culturels du centre vers la périphérie ou inversement. Par conséquent, dans le cadre du récent renouveau des études sur le contact culturel dont on a déjà parlé, l'image de la Sicile républicaine est actuellement en train de changer et, pour la première fois depuis des années, cette époque se retrouve au centre des intérêts des recherches sur l'histoire de l'île : un processus qui a été efficacement décrit par J. Prag comme « the rise of the optimists »<sup>60</sup>.

Tout premièrement, l'étude des témoignages de Diodore et de Cicéron a progressé dans le sens d'une plus consciente appréciation de leur valeur relative<sup>61</sup>. En second lieu, le progrès de la recherche de terrain a mis à notre disposition un grand nombre de nouvelles données sur cette période peu connue. Aux résultats de nouvelles fouilles s'ajoute l'attention à l'emploi de critères de datation plus précis qui ont permis de réassigner beaucoup de monuments et objets déjà connus à la période comprise entre la fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et celle du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. Grâce à ce double « processus », il a été possible de reconnaître un nouvel essor dans plusieurs contextes : celui de l'architecture publique, avec une redéfinition globale des espaces publics dans des proportions monumentales dans plusieurs centres surtout de la partie nord occidentale de l'île<sup>62</sup>, celui de l'architecture privée, aussi bien en contexte domestique que funéraire, avec des manifestations de luxe de plus en plus imposantes<sup>63</sup>, et, finalement, celui de la culture matérielle, avec d'un côté l'apparition d'ateliers de taille petite ou moyenne en lien avec un marché local et de l'autre l'ouverture de certains centres de production sur un marché international<sup>64</sup>. Bien évidemment, le renouveau ne se manifeste pas uniquement dans le champ de l'archéologie, mais également dans ceux de l'épigraphie et de la numismatique, même si, de ce côté, l'accès au matériel reste compliqué à cause du manque de corpora complets, couvrant l'ensemble de l'île. Pour ce qui concerne l'épigraphie, un projet de corpus de toutes les inscriptions grecques datables a été annoncé par A. Dimartino, qui a déjà publié des résultats préliminaires pour la cité de Syracuse à l'époque de Hiéron II<sup>65</sup>. D'autre part, une étude de J. Prag sur la culture épigraphique de l'île a montré que, malgré la présence de textes en latin soit en effet rare, l'épigraphie grecque connaît quant à elle une croissance stable et importante aussi bien en quantité qu'en portée à partir du début du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et pendant tout le reste de la période hellénistique, y comprise l'époque romaine<sup>66</sup>. Finalement, en numismatique, il faut saluer le travail très complet de S. Frey-Kupper sur les monnaies en bronze retrouvées dans les fouilles de Monte Iato, qui comporte une étude

---

<sup>60</sup> PRAG 2009a.

<sup>61</sup> Voir, à ce propos, les observations de PRAG 2009a, 134-5.

<sup>62</sup> Pour une vue d'ensemble voir CAMPAGNA 2006.

<sup>63</sup> Voir PORTALE 2001-2 ; EAD. 2010.

<sup>64</sup> Voir MALFITANA 2011, 187-8. L'étude de la culture matérielle de la Sicile Romaine fait maintenant l'objet d'un projet interdisciplinaire du CNRS italien (CNR) dirigé par D. Malfitana (*Roman Sicily Project : ceramics and trade*) ; voir à ce propos MALFITANA 2011, 198 (et note 90 pour plus de références bibliographiques).

<sup>65</sup> DIMARTINO 2006.

<sup>66</sup> PRAG 2002.

comparative avec celles provenant d'autres sites de la Sicile occidentale<sup>67</sup>. Pour l'époque romaine républicaine ce travail a mis en valeur la présence de trois phases distinctes : une première, de la Deuxième guerre punique au début du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C., caractérisée par la circulation en Sicile de monnaies romaines et la production locale de monnaies sous le contrôle de Rome et selon des types romains ; une deuxième, jusqu'aux Guerres serviles, marquée par la production des monnaies dites « romano-siciliennes », c'est-à-dire frappées en Sicile et portant le nom des magistrats représentants de l'administration romaine sur l'île (une solution originale et caractéristique de la Sicile occidentale, soumise à l'autorité du questeur de Lilybée) ; et finalement une troisième phase, allant jusqu'à la fin de la république, pendant laquelle s'affirme la production de monnaies portant l'ethnique de cités siciliennes, ce qui indique le passage des frappes en bronze sous le contrôle des cités<sup>68</sup>. L'aspect le plus intéressant de cette reconstruction pour le problème dont il est ici question reste évidemment la nouvelle datation des monnaies « romano-siciliennes », traditionnellement attribuées au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., au siècle précédent.

L'idée d'un déclin culturel de la Sicile des II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> siècles avant J.-C. peut donc être définitivement écartée, pour reconnaître de façon définitive qu'il s'agit d'une période vivante, féconde et même florissante<sup>69</sup>. Mais comment interpréter cette abondance de données ? Si les progrès que je viens de décrire ont alimenté un regain d'intérêt pour cette période dans la bibliographie, ils n'ont pas manqué de susciter un vif débat. D'un côté, l'influence de la tradition qui fait de la Sicile républicaine une région encore pleinement grecque et donc à l'écart de la Romanisation reste très forte. Alors, beaucoup d'approches ont insisté surtout sur la continuité par rapport aux IV<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles av. J.-C., en mettant l'accent sur la vitalité d'un « Hellénisme sicilien », de part et d'autre de la conquête romaine<sup>70</sup>. Inversement, un certain nombre de chercheurs ont essayé de mettre en valeur l'apport des Romains, qui auraient favorisé directement le développement des communautés locales, et ont souligné le fait que la Sicile faisait désormais partie d'un ensemble plus vaste dont le développement participa à l'intensification des échanges autour de la mer Méditerranée. Dans ce cadre, on a pu également parler de la naissance d'une culture « Romano-sicilienne »<sup>71</sup> : une possibilité qui avait été explicitement niée par R. J. A. Wilson en 1990<sup>72</sup>. Le débat, donc, semble encore une fois sur le point de s'enfermer entre cette opposition binaire entre culture grecque et culture romaine, entre hellénisation et romanisation.

---

<sup>67</sup> FREY-KUPPER 2013.

<sup>68</sup> FREY-KUPPER 2013, 184-296.

<sup>69</sup> La première prise de position claire contre cette idée se trouve en effet dans WILSON 1990, 17-32.

<sup>70</sup> Voir par exemple l'introduction de M. Torelli au volume OSANNA, TORELLI 2006, qui insiste surtout sur l'influence de la culture alexandrine, mais aussi WILSON 2013, 79, note 1.

<sup>71</sup> PERKINS 2007.

<sup>72</sup> Voir WILSON 1990, 329 : « African, eastern and to a much greater extent Italian influences all had a part to play in shaping the social, artistic and cultural make-up of the province during the Empire, but the disparate elements never became moulded into a distinctive culture which may genuinely be identified as 'Romano-Sicilian', in the way that 'Romano-African' or 'Gallo-Roman' can be employed as meaningful labels. Romanization certainly made progress in some parts of the island, especially in the cities of the north and the east coasts, so that the overwhelmingly Greek character of the island clearly detectable at the end of the Republic was emphatically altered. But Sicily never became a fully Romanized province, and some parts especially the countryside, were hardly affected at all ».

Pour éviter cette impasse, dans l'esprit des plus récents résultats de la recherche sur le contact culturel dans l'antiquité, un certain nombre de chercheurs ont invité alors à abandonner toute approche interprétative basée sur l'idée de la rencontre entre un élément acculturateur et une entité acculturée, pour placer l'accent plutôt sur les interactions et les phénomènes d'intégration produits par la proximité de plusieurs cultures différentes<sup>73</sup>. Ce faisant, il sera possible de reconstruire un cadre complet de la Sicile républicaine, en la considérant finalement comme un objet d'analyse intéressant en soi. De ce point de vue, il a été possible d'expliquer le foisonnement de l'architecture publique pendant cette période comme le résultat de l'autoreprésentation des élites locales, qui s'exprimaient pour ainsi dire « en grec » tout en utilisant un langage culturel qui était partagé par leurs interlocuteurs les plus directs, c'est-à-dire par l'administration romaine de la province et les élites de Rome<sup>74</sup>. La même explication, d'autre part, peut être appliquée également aux manifestations de l'architecture privée : en raison de la participation de Rome elle-même aux développements du monde hellénistique, il était désormais possible à cette époque de « vivre à la grecque pour être romains »<sup>75</sup>. Concernant la culture épigraphique, J. Prag a constaté que le développement visible à partir de la fin du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. fait partie d'un large phénomène d'échange et d'interaction qui intéresse toute la Méditerranée hellénistique : un phénomène qui en même temps fut favorisé par l'impérialisme romain et en influença le développement, car Rome y participait elle-même directement<sup>76</sup>. Toujours dans cette veine, le même auteur a essayé de démontrer que le processus de formation d'une identité sicilienne, déjà étudié pour les V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles av. J.-C., continua à l'époque républicaine, en influençant d'abord et en étant influencé après par la création de la première « prouincia » de la part des Romains<sup>77</sup>. Dans le cadre de la numismatique, l'évolution décelée par S. Frey-Kupper parle d'une progressive augmentation de l'autonomie et des pouvoirs des administrations citadines locales à l'intérieur du cadre offert par la province romaine, avec l'adoption de plusieurs solutions qui combinent éléments grecs et romains<sup>78</sup>. Finalement, cette perspective s'est révélée productive également pour l'étude individuelle des contextes locaux<sup>79</sup>. Il est maintenant temps d'en mettre à l'épreuve la fécondité sur le banc de la religion, un domaine dans lequel, comme il a été souligné plus haut, la voie reste toujours ouverte à l'analyse.

### 3. Le témoignage des *Verrines*

Toute enquête sur la Sicile républicaine doit à un moment ou à un autre faire face à un témoignage littéraire qui pour son étendue et ampleur peut à juste titre être vu comme la source principale pour l'île à cette époque historique : les sept discours écrits par Cicéron à l'occasion du procès « de repetundis » contre l'ex propréteur de Sicile C. Licinius Verres, qui se déroula en 70 av. J.-C. Comme on le sait, le premier de ces discours est la *diuinatio in Q.*

<sup>73</sup> Voir surtout PRAG 2009a ; ID. 2011 ; CAMPAGNA 2011.

<sup>74</sup> CAMPAGNA 2011.

<sup>75</sup> L'expression est de A. Wallace-Hadrill (WALLACE-HADRILL 2008), reprise par E.C. Portale (PORTALE 2007, 161).

<sup>76</sup> PRAG 2011.

<sup>77</sup> PRAG 2009b.

<sup>78</sup> FREY-KUPPER 2013, 184-296.

<sup>79</sup> Voir par exemple LA TORRE 2004 pour Tyndaris ou CAMPAGNA 2011 sur Solonte, Ségeste et Halaesa.

*Caecilium* prononcée par l'orateur en janvier pour s'assurer le droit de conduire l'accusation contre Verrès face à un autre candidat, Quinctus Caecilius Niger, qui aurait été en réalité un complice de l'ex propréteur. Ensuite, lors de la première séance du procès au mois d'août, pour éviter que le débat ne s'étire et soit ensuite interrompu par les nombreuses fêtes des mois suivants, Cicéron prononça un discours d'accusation très court – dit justement de l'*actio prima* – et misa tout sur l'interrogatoire des témoins. Cet expédient aurait été tellement efficace que Verrès aurait décidé spontanément de s'enfuir en exil à Marseille après les tout premiers jours du procès. Les cinq discours suivants, dits de l'*actio secunda*, ne furent par conséquent jamais prononcés, mais Cicéron les publia probablement déjà lors de l'automne de la même année pour répondre, du moins à ses dires, à une polémique de la défense selon laquelle il aurait réussi à gagner plutôt grâce à sa stratégie que par des arguments et à des preuves précis et étayés. L'importance de ces textes, qui contiennent les résultats de l'interrogatoire des témoins et de l'enquête que Cicéron avait menée en première personne dans la province avant le procès, n'a pas besoin d'être soulignée : il s'agit d'un document extrêmement précieux pour la reconstruction du cadre de la Sicile du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. et, en tant que tel, il a été plusieurs fois au centre d'études qui se proposaient d'analyser tel ou tel aspect de la vie sur l'île à l'époque<sup>80</sup>. Actuellement, un projet français en cours sous la direction de J. Dubouloz et S. Pittia a déjà donné lieu à la publication de deux volumes d'études consacrés à des questions concernant les *Verrines* et la Sicile<sup>81</sup>. Cependant, il s'agit également d'une source qui ne peut être employée sans quelques précautions. Comme il l'a été désormais plusieurs fois souligné, il s'agit en effet de discours judiciaires, dont le but ultime reste évidemment celui de la condamnation de Verrès, plutôt qu'une description documentaire de l'île. Selon les règles de l'invective judiciaire, Cicéron utilise tous les moyens à sa disposition pour tracer un portrait très noir de son adversaire et présente sous des tons sombres aussi bien l'action de ce dernier que ses résultats, c'est-à-dire l'état de la Sicile après 71 av. J.-C.<sup>82</sup>. Comme il a été déjà rappelé plus haut, il n'est pas nécessaire de prendre cette présentation comme une représentation objective de la réalité : plusieurs voix plus ou moins illustres se sont en effet levées en la faveur de Verrès et en ont tenté une réhabilitation, complète ou partielle<sup>83</sup>. D'autre part, il faut se garder également de la tentation de bâtir une contre-présentation des faits, qui serait trop favorable à Verrès et donc plus semblable aux discours de la défense, malheureusement perdus, qu'à la vérité : l'ex propréteur de Sicile n'était pas un bouc émissaire, mais un magistrat qui avait certainement porté trop loin un certain nombre d'abus qui ne devaient pas être rares chez les détenteurs de l'autorité romaine dans les provinces<sup>84</sup>. Comme c'est souvent le cas, une approche consciente des difficultés existantes mais restant modérée et attentive à toutes les caractéristiques du texte paraît être la solution préférable. Pour cette raison, il faut également saluer avec enthousiasme le développement d'études et de

---

<sup>80</sup> Par exemple la taxation (CARCOPINO 1914) ou l'agriculture (voir Pritchard 1972, le dernier d'une série d'articles sur le même sujet, et plus récemment SORACI 2003).

<sup>81</sup> DUBOULOZ, PITTIA 2007 et PRAG 2007.

<sup>82</sup> Pour les expédients rhétoriques utilisés par Cicéron dans les *Verrines* voir l'analyse de FRAZEL 2009.

<sup>83</sup> Voir, par exemple, CICCOTTI 1895, 79-106 ; MAZZARINO 1961, sur deux points de détail à partir de la *de frumento* ; MAROTI 1961, sur les événements militaires ; HAVAS 1969 ; POLACEK 1972 ; MARTORANA 1979 à propos du traitement de la Vénus de l'Éryx ; SCUDERI 1994.

<sup>84</sup> C'est ce qui fait, par exemple, MARTORANA 1979 ; je me permets de renvoyer pour cette question à LIETZ 2012a, 84-7.



commentaires scientifiques concernant l'ensemble des *Verrines* ou certains discours en particulier per se, au-delà de leur intérêt en tant que source historique<sup>85</sup>.

Malgré ce foisonnement d'études sur Cicéron et sur son rapport à la Sicile, une analyse précise et exhaustive de ce que les *Verrines* disent à propos de la religion n'a pas encore été tentée. Au-delà des contributions concernant des points de détail, auxquelles on fera référence au fur et à mesure qu'il sera nécessaire, il faut citer tout d'abord deux articles parus en 1980 dans un volume de la revue « *Ciceroniana* » qui publie les actes du « IV Colloquium Tullianum », consacré justement à la Sicile dans l'œuvre de Cicéron et ayant eu lieu à Palerme. Le premier, écrit par F. Della Corte, s'intitule *Conflitto di culti in Sicilia* et tente de démontrer que les *Verrines* laisseraient entrevoir une rivalité idéologique et socio-économique entre le culte de Vénus à Éryx et celui de Cérès à Henna<sup>86</sup>. Le deuxième, *Cicero und die Götter Siziliens* de M. von Albrecht est une tentative de définir le rôle des dieux dans l'argumentation de Cicéron contre Verrès sur la base de l'invocation à différentes divinités contenue dans la péroraison<sup>87</sup>.

Et pourtant, la religion occupe une place d'exception dans les *Verrines* qui insistent à plusieurs reprises sur la caractérisation de Verrès comme un homme impie « cui nulla ratio umquam fuit religionis »<sup>88</sup> et qui aurait intenté un « bellum sacrilegum »<sup>89</sup> contre tous les dieux. Il s'agit là non seulement d'un leitmotiv mais également d'un point clé de la stratégie rhétorique de l'orateur, centrée sur la destruction de l'image publique de l'adversaire<sup>90</sup>. Par conséquent, il n'est pas étonnant que les *Verrines* soient l'œuvre de Cicéron dans laquelle le terme « religio » apparaît le plus souvent<sup>91</sup>. De la même façon, les passages concernant des divinités, des cultes, des sanctuaires ou des pratiques religieuses sont très nombreux, surtout dans trois discours de l'*actio secunda* : le *de praetura Siciliensi*, qui ouvre la section dédiée à la Sicile par le traitement d'une série d'accusations concernant la gestion de l'administration publique, le *de frumento*, consacré à l'approvisionnement en grain, et finalement le *de signis*, sur la soustraction illicite d'œuvres d'art. Et même si, bien évidemment, tous ces passages ont avant tout la fonction de participer à la construction de l'image de Verrès, il ne faut pas pour autant négliger la quantité d'informations qu'il est possible d'en tirer, non seulement sur la religion dans la Sicile de cette époque mais également sur les rapports religieux entre la Sicile et Rome. Tout simplement, pour éviter le risque d'une reconstruction faussée par l'inévitable partialité du cadre présenté par Cicéron, il sera nécessaire d'un côté de comparer constamment ce cadre à celui qu'on peut établir à partir des autres sources sur la période, de l'autre côté de tenir toujours bien présents, du moins dans la mesure du possible, les tenants et les aboutissants de l'argumentation de l'orateur. Mais c'est là un effort qu'il vaut la peine

---

<sup>85</sup> Parmi les études voir par exemple VASALY 1993, SCUDERI 1994, ID. 1996, STEEL 2001 ; pour ce qui concerne les commentaires, il en existe maintenant deux pour le *de signis* (LAZZERETTI 2006 ; BALDO 2004), tandis qu'une édition commentée du *de frumento* est en préparation dans la Collection des Universités de France, aux Belles Lettres (dans le cadre du même projet français déjà mentionné plus haut, sous la direction de J. Dubouloz et S. Pittia).

<sup>86</sup> DELLA CORTE 1980, dont il sera question plus en détail ci-dessous II.2.a.

<sup>87</sup> VON ALBRECHT 1980. Pour la péroraison, voir Cic., *Verr.*, 2, 5, 184-9 = TL80.

<sup>88</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 47.

<sup>89</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 184-9.

<sup>90</sup> Voir FRAZEL 2009, 71-123.

<sup>91</sup> RÜPKE 2013, 288.

d'entreprendre, et cela non seulement pour la quantité d'informations que ces textes sont susceptibles de livrer, mais également parce que le procès tournait justement autour du problème de la correcte façon d'administrer une province. Par conséquent, les *Verrines* présentent un certain nombre de réflexions plus ou moins explicites sur cette question débattue et mettent en scène plusieurs situations de conflit entre les Siciliens et l'administration romaine. Dans ce cadre, le choix de Cicéron d'insister sur la caractérisation de Verrès comme impie porte souvent au cœur du débat le problème du respect des pratiques religieuses, des cultes, des dieux et des temples des Siciliens : il s'agit donc d'une fenêtre ouverte sur les idées qui circulaient à cette époque à Rome sur le sujet.

Par ailleurs, il ne faut pas oublier que l'on fait face à un auteur qui, grâce à la masse d'œuvres qu'il a produites et qui ont été transmises jusqu'à nos jours, demeure fondamental pour la reconstruction de la mentalité romaine du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., non seulement dans le domaine de la politique mais également dans celui de la philosophie et en particulier du discours philosophique sur la religion. Entre 44 et 45 av. J.-C., à la suite de la mort de sa fille Tullia et pendant une période d'inactivité politique forcée due à la dictature de César, Cicéron se dédia à un projet de systématisation de la philosophie grecque en latin et à l'usage des Romains : à ce projet appartiennent la plupart de ses œuvres philosophiques aujourd'hui connues. Cette entreprise, comme il a été plusieurs fois souligné, représente un moment fondamental dans l'évolution culturelle romaine de l'époque, car elle marque l'admission définitive de la philosophie parmi les activités considérées comme acceptables pour les membres de l'élite et son adaptation au contexte romain. Et si certaines de ces œuvres contiennent des sections dédiées à des sujets attachés à la religion (comme le deuxième livre du *de legibus*), trois d'entre elles y sont entièrement consacrées, le *de natura deorum*, le *de divinatione* et le *de fato* : un fait non négligeable car, comme il a été observé par M. Beard, cela représente la première définition de la « religion » comme un sujet indépendant de discours philosophique, en tout cas à Rome<sup>92</sup>. En tant que telles, ces œuvres ont été étudiées par les spécialistes de la religion romaine dans le cadre de la reconstruction des discours sur la religion qui pouvaient être tenus sur la fin de la République<sup>93</sup>.

D'autre part, plus encore que dans les œuvres philosophiques, c'est justement dans les œuvres oratoires, explicitement adressées à leur public dans le but de s'en assurer la bienveillance et l'accord, que le discours de Cicéron peut être considéré comme hautement indicatif des idées de son temps. C'est ce qui a été souligné par exemple par A. Vasaly qui a entrepris une tentative de lire les discours de Cicéron avec l'objectif de reconstruire les représentations du monde de ses contemporains – en entendant par là les idées préconçues qu'ils associaient à des réalités topographiques comme des pays, des villes ou des monuments – et d'analyser l'usage que l'orateur pouvait en faire à des fins de persuasion<sup>94</sup>. De ce point de vue, les *Verrines*, auxquelles A. Vasaly consacre plus d'une section de son ouvrage, représentent une source importante pour la perception des Siciliens à Rome, même s'il faut toujours considérer le discours de Cicéron comme celui qui correspondait le mieux aux exigences de l'accusation : celui de la défense devait à son tour faire appel à des

---

<sup>92</sup> Voir BEARD 1986 et les observations à ce propos de RÜPKE 2012, 186-7, qui rappelle l'existence, avant Cicéron, d'un discours antique sur la religion.

<sup>93</sup> Voir par exemple BEARD 1986 ; RÜPKE 2012, 186-204.

<sup>94</sup> VASALY 1993.

représentations différentes, qu'il semble parfois possible d'entrevoir, en filigrane du texte de l'Arpinate<sup>95</sup>.

À la lumière de toutes ces considérations, il apparaît clairement que les discours du procès contre Verrès peuvent être une source précieuse pour l'étude du contact culturel dans la Sicile de l'époque républicaine, aussi bien en général qu'en matière de cultes. En effet, ils permettent non seulement de reconstruire un cadre de la religion en Sicile à l'époque des Romains, à travers les nombreux passages qui y font référence, mais ils nous livrent également, sinon surtout, un point de vue romain sur cette religion et sur la façon dont il était approprié de s'y rapporter dans le cadre de l'administration de la province.

#### 4. Organisation et but du travail

En considération de l'importance de ce témoignage, le présent travail se propose de mener une étude systématique des discours du procès contre Verrès dans le but de contribuer à une meilleure connaissance de la religion, ainsi que des phénomènes de contact culturel en matière de religion, dans la Sicile de l'époque républicaine. Pour éviter toute sorte de malentendu, je précise que j'entends ici par « religion », sur le modèle de la célèbre « définition de travail » de l'objet de l'histoire des religions proposée par A. Brelich en 1976, l'ensemble des institutions, des croyances, des actions, des comportements ou autres produits par une culture donnée dans l'effort de maîtriser ce qui, dans l'expérience de la réalité, semble humainement incontrôlable, afin de l'investir de valeurs humaines et de lui donner un sens<sup>96</sup>. Dans le cadre de la Sicile de l'époque romaine, donc, cette définition inclut aussi bien les institutions et pratiques officielles, à un niveau citoyen comme régional, que le comportement des individus.

L'étude s'appuie sur une analyse ponctuelle de tous les passages des *Verrines* qui peuvent nous livrer des informations sur le sujet ainsi défini, présentés en appendice dans leur version originale, accompagnée d'une introduction, d'un apparat critique, d'une traduction et d'un commentaire. Les informations livrées par ces passages sont mises en relation avec celles qui dérivent du reste de la documentation disponible, dans les domaines littéraire, épigraphique, numismatique et archéologique. Par ce biais, le travail tente d'offrir une présentation le plus possible claire et exhaustive de la religion en Sicile, et des rapports religieux de la Sicile avec Rome, en époque républicaine, tel qu'il est possible de les reconstruire à partir du témoignage de Cicéron.

Dans une première partie, il s'agira de tracer le panorama des cultes siciliens mentionnés dans les *Verrines*, en commençant par les cités et leurs temples citadins, en poursuivant à travers les deux grands sanctuaires d'importance régionale de Vénus sur le mont Éryx et de Cérès à Henna, pour enfin terminer par les cultes privés. Ensuite, il sera question de l'impact le plus visible de la présence romaine sur la religion en Sicile : de l'attitude des Romains face aux phénomènes religieux siciliens, de l'emploi de ces derniers par des acteurs siciliens dans leurs stratégies de communication avec des instances romaines et enfin du rôle

---

<sup>95</sup> VASALY 1993, 104-28 et 205-17.

<sup>96</sup> BRELICH 1976, 33.

joué par la religion comme facteur d'unité de la province vis-à-vis de Rome. Finalement, le travail abordera la question des représentations, à travers l'analyse d'abord de passages dans lesquels Cicéron se livre à des explications ou bien à des véritables jugements de valeur sur des cultes ou des pratiques religieuses siciliennes, puis d'un certain nombre d'épisodes qui mettent en scène une négociation entre les Siciliens et l'autorité romaine sur des questions religieuses, et enfin de la question du statut des cultes siciliens selon le droit sacré romain.

## Préambule : La Sicile de l'époque de Verrès

Avant de se lancer dans ce panorama des phénomènes religieux il convient, par mesure de clarté, de dresser un tableau de nos connaissances générales sur la Sicile à l'époque du procès contre Verrès : ce tableau, qui tâchera d'être le plus possible clair et complet, permettra de mieux appréhender le contexte dans lequel s'inscrivaient tous les faits religieux dont il sera question par la suite.

La propréture de C. Licinius Verrès en Sicile commença en 73 av. J.-C. et fut par la suite prolongée par le Sénat pendant trois ans, jusqu'en 71 av. J.-C., d'une part parce que les magistrats qui auraient dû lui succéder étaient aux prises, en Italie, avec la révolte servile de Spartacus, de l'autre parce qu'on lui reconnaissait le mérite d'avoir su préserver la paix en Sicile, en assurant ainsi la continuité de l'approvisionnement en grain de Rome. À la suite de la sollicitation de toutes les communautés siciliennes sauf Syracuse et Messine<sup>1</sup>, Cicéron intenta sa poursuite *de repetundis* en 70 av. J.-C. Le procès, comme il a été déjà dit, se déroula entre les mois de janvier (*divinatio in Q. Caecilium*) et août (*actio prima*) de la même année et se conclut avant même le verdict par le départ en exil de Verrès, accablé par l'interrogatoire des témoins ; les autres cinq discours de l'*actio secunda* parurent pendant l'automne suivant<sup>2</sup>. Les *Verrines* concernent donc une période de quatre ans, située dans la première moitié du 1<sup>er</sup> av. J.-C., entre la fin de la dictature de Silla (82-80 av. J.-C.) et la conclusion de l'alliance privée entre Jules César, Pompée et Crassus traditionnellement appelée premier triumvirat (60 av. J.-C.).

À cette époque, la Sicile faisait déjà partie des possessions de Rome depuis presque trois siècles, sa conquête ayant été réalisée en deux étapes successives lors de la première et de la Deuxième guerre punique, au cours des III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> siècles av. J.-C. Lors du premier conflit contre Carthage (264-41 av. J.-C.), en effet, les Romains avaient établi leur contrôle direct sur la moitié occidentale de l'île, qu'ils avaient arraché à leur rivale punique, et avaient conclu une alliance destinée à durer avec Hiéron II, qui régnait sur l'extrémité orientale. Ce dernier, qui avait pris le pouvoir à Syracuse en 275/74 av. J.-C., y avait bâti une monarchie de type hellénistique qui se distingua par la suite grâce à sa prospérité, sa vivacité culturelle et artistique, son rôle actif sur la scène panhellénique et l'accueil d'influences provenant de l'Égypte ptolémaïque<sup>3</sup>. L'extension exacte du territoire de son règne n'est malheureusement pas connue, mais il comprenait sans aucun doute, outre Syracuse, les six cités mentionnées par Diodore de Sicile à propos des accords de 241 av. J.-C., avec les territoires respectifs : Acrae, Léontinoi, Mégara, Helorus, Netum et Tauroménium<sup>4</sup>. De plus il est possible, pour différentes raisons, de faire l'hypothèse que Hiéron II ait par la suite récupéré également, par

---

<sup>1</sup> Cic., *diu. in Caec.*, 2-3 et 14.

<sup>2</sup> Voir ci-dessus, *Introduction*, 3.

<sup>3</sup> Sur Hiéron II et son règne, voir DE SENSI SESTITO 1977 et plus récemment, mais surtout sur les aspects culturelles, LEHMLER 2005.

<sup>4</sup> D.S., 23, 4 ; l'appartenance de Tauroménium au règne de Hiéron II a été parfois mise en doute sur la base d'un passage d'Eutrope, qui a fait supposer une erreur dans le texte de Diodore ; voir cependant DE SENSI SESTITO 1977, 113-5 pour une efficace infirmation de cette théorie.

concession des Romains, les cités de Herbessus, Agyrium et possiblement Centuripae<sup>5</sup>. Cependant, il convient de garder à l'esprit qu'il n'est pas nécessaire que le règne ait constitué une structure unifiée, certaines cités pouvant y être rattachées en position externe par rapport à ses frontières territoriales<sup>6</sup>. Tout le reste de l'île, par contre, était déjà soumis à l'administration de Rome, qui s'exerçait à cette époque selon des formes extrêmement difficiles à reconstruire dans les détails, étant donné que la plupart des sources disponibles datent d'après 211 av. J.-C. S'agissant des premiers territoires conquis par Rome en dehors de la péninsule italienne, il est communément admis que la décision de réserver à la Sicile un traitement différent, et donc nouveau, par rapport aux conquêtes précédentes fut précédée par une période pour ainsi dire d'hésitation ou d'expérimentation, pendant laquelle différentes solutions purent du moins être envisagées, sinon testées<sup>7</sup>. Quoi qu'il en soit, un fait demeure certain : en 227 av. J.-C. les Romains instituèrent deux nouveaux postes de « praetor » spécifiquement destinés au contrôle de leurs possessions respectivement en Sicile et en Sardaigne<sup>8</sup>. C'est donc à partir de cette date que la Sicile, ou du moins sa partie Occidentale, peut être correctement définie comme une « provincia ».

Cette situation était destinée à changer lors de la Deuxième guerre punique (218-202 av. J.-C.), quand, après la mort de Hiéron II (215 av. J.-C.), son jeune petit-fils Hiéronimos décida promptement de s'allier avec Carthage, pour finir assassiné peu de temps après<sup>9</sup>. À partir de ce moment, la Sicile devint un des principaux théâtres de la guerre ; le consul M. Claudius Marcellus y conduisit les opérations à partir de 214 av. J.-C. et mena le siège de Syracuse, qui capitula en 212 av. J.-C.<sup>10</sup>. Puis, en 210 av. J.-C., ayant été réélu au consulat, il échangea la Sicile avec son collègue M. Valerius Laevinus<sup>11</sup>. Ce dernier prit la dernière forteresse carthaginoise, Agrigente, et, en restant sur l'île l'année suivante comme proconsul, y voyagea extensivement pour s'assurer de la remise à culture des terrains<sup>12</sup>. À ce même personnage, qui resta encore en Sicile avec le commandement de la flotte jusqu'en 207 av.

<sup>5</sup> Pour une discussion des sources sur le sujet, voir DE SENSI SESTITO 1977, 116.

<sup>6</sup> Ainsi par exemple, sur Tauroménium, DE SENSI SESTITO 1977, 116 ; EAD. 1980, 357 et, plus récemment, E. Olshausen, s.v. *Sicily*, Brill's New Pauly, XIII, Leiden-Boston 2008, 424).

<sup>7</sup> Voir par exemple HOLM 1870-98, III, 118 ; DE SANCTIS 1907-64, III.1, 197-200 ; FINLEY 1968, 116-7 ; Wilson 1990, 18 ; PINZONE 1979, 6-7 e 26-9 ; FERRARY 1988, 13-23 ; CRAWFORD 1990, 91-6.

<sup>8</sup> Liv., *perioch.*, 20. Sur la situation entre 241 et 227 av. J.-C., les opinions divergent. Dans un passage qui énumère toutes les mesures prises par les Romains après la fin de la Première guerre punique, Appien affirme, entre autres choses que les Romains « στρατηγὸν ἐτήσιον ἔπεμπον ἐς Σικελίαν » (App., *Sic.*, 2, 6) ; ce passage a fait penser que l'un des préteurs (ou du moins un magistrat ou un « priuatus cum imperio ») ait été envoyé en Sicile régulièrement même avant la création du poste spécifique qui lui était destiné (FERRARY 1988, 18-9 et PRAG 2007, 72, avec bibliographie). Cependant, il a été remarqué que les paroles d'Appien n'impliquent pas nécessairement que l'envoi d'un magistrat annuel ait commencé en 241 av. J.-C., mais peuvent tout aussi bien faire référence, par brièveté, à la décision prise plus tard, en 227 av. J.-C. (HOLM 1870-98, III, 122, note 9) ; d'ailleurs, il a même été suggéré que, en général, la liste d'Appien fasse référence dans son ensemble à un aménagement de 227 av. J.-C. (PINZONE 1979, 34-5). Dans ce cadre, il a été proposé de voir dans le questeur de Lilybée le responsable du contrôle de l'île avant cette date (PINZONE 1979, 11 et note 32, avec bibliographie).

<sup>9</sup> Pour le règne de Hiéronimos, voir Plb., 7, 2-8 ; Liv., 24, 4-7 ; D.S., 24, 15 ; Val. Max., 3, 3 ext. 5.

<sup>10</sup> Pour le récit de l'ensemble des opérations guidées par M. Claudius Marcellus en Sicile, voir surtout Liv., 24, 27-39 ; 25, 23-31 et 40-1 ; Plu., *Marc.*, 14-20.

<sup>11</sup> Pour le récit des opérations guidées par M. Valerius Laevinus en 210 av. J.-C., voir surtout Liv., 26, 40 ; Plb., 9, 26-7.

<sup>12</sup> Liv., 27, 8.

J.-C.<sup>13</sup>, se doit le premier aménagement de la nouvelle province tout entière. La reconstruction des termes de cet aménagement, malgré la disponibilité d'un plus grand nombre de sources que pour le précédent, demeure tout aussi bien problématique, dans la mesure où il est parfois difficile de départager entre les mesures déjà établies à cette date et celles dérivant de régulations successives.

Par la suite, l'île continua de se distinguer pour son rôle stratégique de pont entre l'Italie et le Nord de l'Afrique : déjà à la fin de la guerre, Scipion l'Africain s'en servit comme base pour ses campagnes en Afrique<sup>14</sup> ; puis, lors de la Troisième guerre punique, ce fut au tour de Scipion Émilien, qui à la fin de la guerre restitua magnanimement à plusieurs cités siciliennes un certain nombre d'œuvres d'art qui leur avaient été soustraites par les Carthaginois<sup>15</sup> ; finalement, la possession de la Sicile, avec celle de l'Afrique, devint un des objectifs stratégiques de la guerre civile entre Marius et Silla, quand elle fut arrachée au gouverneur marianiste M. Piperna par Pompée (82 av. J.-C.)<sup>16</sup>.

Entretemps, l'île était revenue à l'honneur des chroniques à cause de deux révoltes serviles<sup>17</sup>. La première, qui se prolongea pendant sept ans à partir de 138 av. J.-C., eut son centre dans la région de Henna, mais les esclaves révoltés, guidés par Eunus d'Apamée, gagnèrent également le contrôle des cités de Morgantina et Tauroménium, ainsi que, peut-être du territoire entre les deux. Sur cette aire assez vaste, Eunus, un esclave syrien, fidèle de la déesse Atargatis et ayant une renommée de magicien et de prophète, fut proclamé roi et, après avoir gagné plusieurs confrontations avec des milices locales, bâtit ni plus ni moins qu'une monarchie de type hellénistique, avec Henna comme capitale. Finalement, la révolte fut anéantie quand Rome se décida à envoyer sur l'île le consul P. Rupilius avec des troupes en renfort<sup>18</sup> : ce dernier infligea le dernier coup à l'insurrection en 132 av. J.-C.<sup>19</sup>. Resté ensuite en Sicile comme « proconsul », il réorganisa la province à travers un règlement appelé par les Siciliens *lex Rupilia* et établi sur avis du Sénat à travers une délégation de dix de ses membres qui avaient été envoyés auprès de P. Rupilius à cet effet<sup>20</sup>. Le contenu précis de ce règlement reste, encore une fois, obscur, à part le fait qu'il fixait des normes de procédure judiciaire décrites dans les *Verrines*. Quelle que fût la nature des mesures de P. Rupilius, une nouvelle révolte servile ensanglanta l'île moins de trente ans après. Cette fois-ci, le feu fut mis aux poudres par le décret du Sénat qui ordonnait la libération de tous les alliés réduits en esclavage. Submergé par les requêtes de manumission, le propréteur P. Licinius Nerva ne put toutes les satisfaire et ordonna à la plupart des plaidants de rentrer chez leurs maîtres. Alors, un nombre nourri d'entre eux se refugia à Mènes dans le sanctuaire de deux divinités locales, les jumeaux Palici, et donna origine au soulèvement. Chefs de la révolte furent Salvius, dont l'origine n'est pas connue mais qui se signalait pour être un haruspice, et Athénion de Cilicie.

---

<sup>13</sup> Liv., 27, 29 ; 28, 4.

<sup>14</sup> Liv., 28, 46 ; 29, 1.

<sup>15</sup> Ci-dessous II.1.c.

<sup>16</sup> Voir surtout Plu., *Pomp.*, 10,1-11,1 ; App., *BC*, 1, 96.

<sup>17</sup> Sur les révoltes serviles de 140 à 70 av. J.-C., voir BRADLEY 1989.

<sup>18</sup> On assume normalement que P. Rupilius était accompagné d'au moins une légion, mais il n'y a aucune preuve directe de cela dans la documentation (pour les détails, voir PRAG 2007c, 74).

<sup>19</sup> BRADLEY 1989, 46-65.

<sup>20</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 32 (« ex P. Rupili decreto, quod is de decem legatorum sententia statuit, qua milli legem Rupiliam uocant »).

L'un après l'autre, ils prirent également le titre de roi et établirent leur résidence à Triocala, en s'inspirant pour les formes de leur pouvoir non plus seulement au modèle hellénistique mais également aux institutions romaines. Par contre, au-delà de quelques petits centres, comme Triocala, justement, ou Macella, les esclaves n'arrivèrent maintenant à prendre aucune cité importante et la révolte resta surtout limitée au territoire. Néanmoins, leur résistance dura longtemps et ils ne furent vaincus qu'en 99 av. J.-C., par le consul M'. Aquillius<sup>21</sup>. Finalement, lors de la révolte de Spartacus en Italie (74-70 av. J.-C.), ce dernier, sachant qu'il ne tenait pas à grand-chose près de raviver l'incendie sicilien, menaça d'envahir l'île à partir de 72 av. J.-C., mais ses plans échouèrent et, comme il a été déjà dit, le mérite d'avoir préservé la paix dans la province fut attribué à C. Licinius Verrès<sup>22</sup>.

Entre la conquête romaine et la date du procès de Verrès, donc, l'histoire de la Sicile avait été travaillée par plusieurs conflits, qui eurent des conséquences souvent difficiles pour certaines de ses aires géographiques. Comme on l'a déjà vu, l'insistance des sources littéraires sur ces conséquences négatives a contribué dans le passé à la création d'une image historiographique de la Sicile d'époque républicaine comme une région plongeant dans un déclin aussi profond que durable ; mais cette image a été désormais démentie par les résultats de la plus récente recherche sur le terrain<sup>23</sup>. Premièrement, les effets négatifs de ces nombreux affrontements furent ressentis avec une intensité différente selon les époques et les aires géographiques. La Première guerre punique, par exemple, fut désastreuse pour la Sicile Occidentale, où certaines cités disparurent de la carte géographique (comme Sélinonte<sup>24</sup>), furent déplacées (comme Éryx, dont les habitants furent transférés à Drépane<sup>25</sup>) ou brutalement redimensionnées (comme Agrigente<sup>26</sup>, Palerme<sup>27</sup>, Camarina<sup>28</sup> et Mutistratus<sup>29</sup>, qui furent prises par la force et connurent la vente en esclavage d'une partie de leurs habitants), mais elle ne toucha pas le règne de Hiéron II, qui continua de prospérer et profita même peut-être de la situation<sup>30</sup>. La Deuxième guerre punique intéressa de son côté tout le territoire de l'île, mais fut sûrement plus destructrice pour les cités qui furent prises par la force, comme Mégara Hyblaea, qui fut détruite et cessa peut-être d'exister en tant que centre indépendant<sup>31</sup>, Syracuse, qui fut pillée par les soldats romains après le siège de M. Claudius

<sup>21</sup> BRADLEY 1989, 66-82. Comme pour P. Rupilius lors de la première révolte servile, il n'est pas sûr que M'. Aquillius ait été accompagné d'une ou plusieurs légions (pour les détails, voir PRAG 2007c, 74).

<sup>22</sup> Sur la révolte de Spartacus, voir BRADLEY 1989, 82-101 ; pour son idée de rejoindre la Sicile, mentionnée brièvement par BRADLEY 1989, 97, voir HOLM 1870-98, III, 244, note 3 ; FINLEY 1968, 146-7.

<sup>23</sup> Voir ci-dessus, *Introduction*, 2.

<sup>24</sup> La cité fut effectivement détruite par les Carthaginois, qui en transférèrent les habitants à Lilybée (D.S., 24, 1, 1).

<sup>25</sup> LIETZ, ZIRONE, *sous presse*.

<sup>26</sup> Agrigente fut prise une première fois par les Romains, qui vendirent une partie des habitants, puis de nouveau par les Carthaginois qui en détruisirent les remparts et l'incendièrent (D.S., 23, 1-2 et 7-9 ; Plb., 1, 17-20).

<sup>27</sup> Palerme fut prise par les Romains qui en vendirent tous les habitants qui n'étaient pas en mesure de payer pour racheter leur propre liberté (Plb., 1, 38 ; D.S., 23, 18 ; Zonar., 8, 14).

<sup>28</sup> Camarina fut prise et détruite par les Romains, qui en vendirent la plupart des habitants (Plb., 1, 24, 12 ; D.S., 23, 9, 4s. ; Zonar., 8,12) ; pour la contraction de la cité après la guerre, voir WILSON 1990, 18, note 50.

<sup>29</sup> Mutistratus fut prise et incendiée par les Romains, qui vendirent la plupart des survivants (D.S., 23, 9, 3-4 ; Plb., 1, 24, 11) ; pour la probable contraction de la cité après la guerre, voir WILSON 1990, 18, note 50.

<sup>30</sup> FINLEY 1968, 116 ; WILSON 1990, 18-20.

<sup>31</sup> Liv., 24, 35, 2 ; Plu., *Marc.*, 18, 2 ; Mégara est encore citée comme « oppidum » dans la description géographique de la Sicile par Pline l'Ancien, un texte qui contient malheureusement plusieurs erreurs et ne peut



Marcellus<sup>32</sup>, ou Agrigente, livrée aux Romains par des Numides et traitée très durement par M. Valerius Laevinus qui mit à mort les notables et fit vendre le reste des habitants<sup>33</sup>. À Henna, qui avait seulement essayé de faire défection, les habitants furent massacrés et la ville elle-même fut livrée au pillage<sup>34</sup>. Morgantina, de son côté, fut cédée aux alliés espagnols de Rome en guise de récompense, sans qu'on connaisse le sort des habitants<sup>35</sup>. D'autre part, certaines cités furent traitées avec plus de clémence, comme Léontinoi<sup>36</sup> et Enguium<sup>37</sup>, tandis que celles qui étaient restées du côté de Rome ou bien s'étaient rendues spontanément durent recevoir un traitement de faveur<sup>38</sup>. Pour finir, les dégâts des révoltes serviles restèrent limités aux secteurs intéressés et pourraient même avoir été exagérés par les sources<sup>39</sup>. D'autre part, même pour les aires et les cités qui traversèrent ces moments de difficulté, il ne semble pas que l'on puisse parler d'un déclin de longue durée : un exemple significatif est celui d'Agrigente, qui avait gravement souffert pendant les deux Guerres puniques, mais montre dès le II<sup>e</sup> siècle av. J.C. les traces d'une reconstruction du tissu urbain qui concerne des bâtiments aussi bien privés que publics<sup>40</sup>. De plus, même de manière générale, l'image de la Sicile qui émerge de l'ensemble des sources disponibles est celle d'une région riche et prospère lors de l'époque républicaine<sup>41</sup>.

Pour ce qui concerne les formes selon lesquelles la domination romaine était organisée, plusieurs problèmes d'ordre chronologique naissent du fait que l'on connaît une série d'aménagements successifs mais il n'est en général pas possible de faire remonter de façon certaine à l'un ou à l'autre chacune des différentes mesures que l'on connaît grâce à des sources plus tardives : à chaque fois, le choix reste possible entre les dispositions qui suivirent la Première guerre punique, l'aménagement de M. Valerius Laevinus en 210 av. J.-C. et la *lex Rupilia* de 132 av. J.-C. Chaque cas a donné lieu à des débats plus ou moins acharnés, qui ont parfois des implications significatives sur l'évolution de l'impérialisme romain et la façon dont il faut l'interpréter. De plus, il a été souligné que ces différents aménagements ne doivent pas nécessairement être conçus à chaque fois comme des « *leges provinciae* » complètes, dont chacune remplacerait les précédentes : plus probablement il faut penser à un corpus de dispositions créé sur la longue durée et intégrant parfois des normes antérieures à la présence romaine sur l'île (c'est le cas, par exemple, de la *lex Hieronica* en matière fiscale)<sup>42</sup>. Comme il serait impossible de rendre compte ici précisément de toutes les discussions sur le sujet, on se limitera plutôt à fournir un cadre le plus complet possible de la situation à l'époque du procès

---

pas être considéré complètement fiable (voir à ce propos WILSON 1990, 35-8) ; de son côté, Cicéron l'appelle tout simplement « locus » dans les *Verrines* (Cic., *Verr.*, 2, 5, 63) ; pour une discussion complète du problème, avec bibliographie, voir GOLDSBERRY 1973, 772-3 ; WILSON 1988, 189, note 383.

<sup>32</sup> Liv., 25, 31 ; Plu., *Marc.*, 19.

<sup>33</sup> Liv., 26, 40.

<sup>34</sup> Liv., 24, 37-39.

<sup>35</sup> Liv., 26, 21, 16.

<sup>36</sup> Liv., 24, 30.

<sup>37</sup> Plu., *Marc.*, 20.

<sup>38</sup> Les sources livrent moins de renseignements sur ce point, mais il est possible de formuler l'hypothèse que tel soit le cas d'au moins certaines des cités qui jouissaient au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. d'une situation privilégiée.

<sup>39</sup> FINLEY 1968, 142-4 et 146 ; WILSON 1990, 28 et note 86.

<sup>40</sup> Voir en dernier DE MIRO 2006, 77-81.

<sup>41</sup> Pour un cadre d'ensemble, voir WILSON 1990, 20-32 et, plus récemment, ID. 2013.

<sup>42</sup> Voir à ce propos DUBOULOZ, PITTIA 2009, 92-3.

de Verrès : une tâche facilitée par le fait que la plupart des informations à disposition dérivent justement du témoignage des *Verrines*.

Comme on l'a déjà rappelé, la Sicile était gouvernée par un « praetor » désigné spécifiquement à cette fin à partir de 227 av. J.-C. Son siège, s'il faut vraiment penser qu'une résidence administrative fixe lui était attribuée<sup>43</sup>, semble avoir été d'abord Lilybée, puis, après la Deuxième guerre punique, Syracuse. À partir du début du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C., l'usage s'imposa d'assigner le gouvernement des provinces aux « praetores » seulement après qu'ils avaient exercé cette charge dans la ville de Rome pendant un an : ils portaient donc désormais avec le titre de « propraetor », comme il advint pour C. Licinius Verrès en 73 av. J.-C. Le gouverneur restait normalement en charge pendant un an, sauf en cas de prolongations exceptionnelles (comme celle de Verrès). Il détenait bien évidemment le commandement en chef des troupes éventuellement présentes sur le territoire de l'île (sauf si un des consuls y avait été dépêché) et s'occupait de la gestion des finances et de l'administration de la justice. Pour cette dernière charge, il voyageait de cité en cité sur le territoire de la province pendant toute la durée de son mandat. Son autorité s'exerçait dans le cadre du corpus des dispositions établies par les aménagements successifs dont on a déjà parlé et par l'« edictum praetorium » que chaque gouverneur devait publier au début de son mandat<sup>44</sup>.

En matière de finances, le préteur était secondé par deux questeurs, qui résidaient l'un à Lilybée, l'autre à Syracuse. Restant également en charge pour la durée d'un an, ces magistrats s'occupaient de la levée des impôts ainsi que, en cas de guerre, de l'approvisionnement de l'armée et de la gestion du butin. La présence en Sicile de deux questeurs représente une exception par rapport aux autres provinces, qui en comptaient toutes seulement un. Cette différence s'explique traditionnellement en l'attribuant à de raisons historiques : le premier poste, celui de Lilybée, aurait été créé avant la conquête de la Sicile orientale lors de la Deuxième guerre punique, et aurait toujours été maintenu par la suite, même quand Syracuse devint la capitale. Les opinions divergent quant à la date de la création du poste de Lilybée, à ses fonctions originelles et aux raisons du maintien après 210 av. J.-C.<sup>45</sup>. Quoiqu'il en soit, à l'époque de Verrès les deux questeurs ne se distinguaient plus l'un de l'autre que pour l'extension géographique de leur juridiction. Avant le procès de Verrès, Cicéron avait exercé lui-même la questure à Lilybée en 75 av. J.-C.<sup>46</sup> ; le propréteur était à l'époque P. Sextus Peducaeus<sup>47</sup>, que Cicéron mentionne souvent dans les *Verrines* comme un exemple de gouverneur exemplaire<sup>48</sup>.

---

<sup>43</sup> Voir à ce propos les observations de HOLM 1870-98, III, 131, note 26.

<sup>44</sup> Sur l'« edictum siciliense » en général et sur celui de C. Licinius Verres en particulier, tels qu'il est possible de les reconstruire à partir des *Verrines*, voir MAGANZANI 2007.

<sup>45</sup> L'hypothèse remonte à Th. Mommsen (MOMMSEN 1871-88, II.1, 563, note 4 et 572), qui faisait du questeur de Lilybée un « quaestor classicus », chargé de l'équipement de la flotte ; le poste aurait alors existé dès 241 av. J.-C. et aurait été ensuite maintenu à cause de cette spécificité, qu'il aurait conservée pendant une certaine période après la conquête du reste de la Sicile. La reconstruction de Th. Mommsen fut acceptée sans réserve par F.A. Holm (HOLM 1870-98, III, 126). Pour d'autres solutions, plus récentes, voir FERRARY 1988, 19, note 48 et PINZONE 1979, 10-1, note 32, avec bibliographie.

<sup>46</sup> Cic., *diu. in Caec.*, 2 ; *Verr.*, 2, 1, 17 ; 5, 35 ; *Planç.*, 26, 64.

<sup>47</sup> BROUGHTON 1951-2, II, 88 et 92.

<sup>48</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 138s. ; 3, 156 ; 216 ; 4, 142s.

À part les deux questeurs, le gouverneur était toujours entouré par sa « cohors », un assez large groupe de personnes dépendant de lui avec des statuts et des responsabilités différents. Les membres les plus importants en étaient les « legati », des hommes de rang sénatorial que le gouverneur choisissait personnellement comme assistants ; les *Verrines* nous livrent le nom de deux « legati » de C. Licinius Verrès : un P. Tadius en 73 av. J.-C.<sup>49</sup> et, plus tard, un P. Cervius<sup>50</sup>. Par ailleurs, la « cohors » comprenait également des officiers militaires (notamment les « tribuni » et les « praefecti » des légions éventuellement assignées à la province), des simples amis du gouverneur sans aucune fonction officielle appelés « comites » ou « contubernales » (parmi lesquels pouvaient se trouver des jeunes gens qui devaient apprendre le métier de magistrat) et un large ensemble de subalternes aux fonctions très différentes, qui étaient appelés dans leur ensemble « apparitores ». À cette dernière catégorie appartenaient l'« accensus » (généralement un affranchi ou un esclave de la « familia » du gouverneur avec des fonctions de conseiller et de secrétaire), les « scribae »<sup>51</sup>, les « lictores », les « praecones », les « uiatores » et les « haruspices ». De leur côté, les deux questeurs pouvaient également avoir du personnel à leur service, notamment des « scribae ». Enfin, le gouverneur pouvait également être accompagné d'un certain nombre de serviteurs personnels, tels que des médecins, des cuisiniers ou même des masseurs<sup>52</sup>.

Parmi les domaines d'activité des magistrats romains, le mieux connu est certainement celui de la fiscalité. Cependant, s'il est sûr qu'un tribut avait commencé à être levé en Sicile dès la fin de la Première guerre punique<sup>53</sup>, la plupart des informations disponibles sur le sujet proviennent du livre *de frumento* de l'*actio secunda in Verrem* et font donc référence à la situation du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. À cette époque Rome collectait sur l'île aussi bien des impôts indirects<sup>54</sup> – notamment des droits de pacage (« scriptura »)<sup>55</sup> et des droits de péage de 5% perçus dans les ports (« portoria »)<sup>56</sup> – que des impôts directs sur les produits agricoles, sur lesquels Cicéron focalise son attention. Son témoignage exceptionnellement détaillé a retenu depuis très longtemps l'intérêt de la communauté des savants, d'autant plus qu'il s'agit sans aucun doute de l'exemple le mieux connu à l'intérieur de l'empire romain. Cependant, il faut se garder de la tentation d'ériger la Sicile en modèle pour la reconstruction de l'organisation

<sup>49</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 49.

<sup>50</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 114.

<sup>51</sup> Sur cette figure telle qu'on peut la reconstruire à travers les *Verrines*, voir DAVID 2007.

<sup>52</sup> Pour une liste de tous les officiers romains et de leurs serviteurs attestés pour la province de Sicile, voir SCRAMUZZA 1937, 339-41 (on remarquera que, à part quelques inscriptions, le plus grand nombre des témoignages provient des *Verrines*) ; pour la « cohors » de Verrès et tous ses membres dont les *Verrines* livrent le nom, voir PITTIA 2007.

<sup>53</sup> La référence à la collecte d'un tribut et de droits de douane se trouve déjà dans la liste des mesures prises par les Romains après la Première guerre punique selon Appien : « φόρους τε αὐτοῖς ἐπέθεσαν, καὶ τέλη τὰ θαλάσσια ταῖς πόλεσι » (App., *Sic.*, 2, 6). De plus, la nature « uectigalis » de la Sicile avant la Deuxième guerre punique est confirmée par Liv., 23, 48, 7 : « Siciliam ac Sardiniam, quae ante bellum uectigales fuissent ». Cependant, sur les formes de ce premier tribut et la durée de sa période d'application règne la plus grande incertitude (pour les détails, voir PINZONE 1979, 29-36 ; ID. 1995, 42, note 10 ; FERRARY 1988, 19-20).

<sup>54</sup> Voir à ce sujet FINLEY 1968, 124 ; MANGANARO 1980, 427 (sur les péages) ; DUBOULOZ, PITTIA 2009, 101-2.

<sup>55</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 169 ; 171 ; 3, 167.

<sup>56</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 171 ; 176 ; 182 ; 185 ; 3, 167. La plupart de ces passages font référence à des biens exportés par Verrès de Syracuse sans acquit des droits de douane ; 2, 185 précise que ces droits étaient du 5% (« uicesima portori ») et implique qu'ils étaient perçus, outre qu'à Syracuse, du moins à Agrigente, Lilybée, Palerme, Thermes, Halaesa, Catane et Messine.

fiscale des provinces, qui semble désormais avoir été établie plutôt au cas par cas qu'en suivant un ensemble de règles fixées une fois pour toutes pour l'empire dans son ensemble<sup>57</sup>. De plus, la Sicile est explicitement présentée par Cicéron comme un cas exceptionnel, qui, avec sa dîme vendue aux enchères localement<sup>58</sup>, se démarquait aussi bien des provinces qui payaient un impôt fixe en argent (« uetigal [...] certum, quod stipendiarium dicitur »), que de celles qui connaissaient un impôt au pourcentage vendu aux enchères à Rome par les censeurs (« locatio censoria »)<sup>59</sup>. D'après l'orateur, ce privilège serait le fruit d'une volonté explicite de la part de Rome de permettre aux cités siciliennes de vivre sous sa domination « eodem iure » et « eadem condicione » qu'avant la conquête. Dans ce but, les Romains auraient renoncé à imposer de nouveaux impôts agricoles (« eorum agris uetigal nouum nullum imponerent »), pour percevoir la dîme selon les mêmes principes qu'avant, fixés par une *lex frumentaria* appelée par les Siciliens *lex Hieronica*<sup>60</sup>, du nom de « eius regis qui Siculis carissimus fuit »<sup>61</sup>. À ce personnage, identifié à peu d'exceptions près à Hiéron II<sup>62</sup>, on a donc l'habitude de faire remonter l'ensemble des procédures décrites par Cicéron dans le *de frumento*, tout en essayant de reconstruire les mesures hiéroniennes qui devaient correspondre aux éléments présentés par l'orateur comme des innovations de Verrès. L'empreinte d'une inspiration ptolémaïque a été parfois reconnues dans l'ensemble de normes qu'il est possible par ce biais de reconstruire<sup>63</sup>.

Cependant, cette interprétation n'est pas exempte de problèmes. Premièrement, l'orateur reste vague quant à la date à laquelle cette réglementation hiéronienne aurait été appliquée à la province romaine : son expression « cum Siciliam ... ad rem publicam adiunxissent »<sup>64</sup> est en effet ambiguë en ce qu'elle ignore le fait que la Sicile avait été conquise en deux étapes successives. Et si pour les territoires ayant appartenu au règne de Hiéron II il est naturel de penser à une application en continuité après la fin de la Deuxième guerre punique, pour la « uetus provincia » plusieurs solutions ont été proposées : la fin de la Première guerre punique (241 av. J.-C.), l'installation du premier préteur (227 av. J.-C.), l'aménagement de M. Valerius Laevinus (210 av. J.-C.) ou la *lex Rupilia* (131 av. J.-C.)<sup>65</sup>.

<sup>57</sup> Voir par exemple NICOLET 2000, 278.

<sup>58</sup> Sur la base du passage de Pline qui appelle « stipendiariae » quarante cités de l'île (Plin., *nat.*, 3, 91, on a souvent soutenu que la Sicile était également passée au régime du « stipendium » à la hauteur du I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. Cependant ce changement, diversement attribué à une réforme de César (voir par exemple PAIS 1888, 214 ; CLEMENTE 1980, 467) ou d'Octave (voir par exemple HOLM 1870-98, III, 435 ; CARCOPINO 1914, 285-9 ; FINLEY 1968, 153-4 ; MANGANARO 1980, 451) a été désormais mis en doute et ne peut être considéré comme certain (WILSON 1990, 35 ; PINZONE 1990 ; NICOLET 2000, 241-2 ; pour plus de bibliographie, voir désormais SORACI 2011, X-XI ; 140 et note 2 ; 149 et note 42 ; 151-5).

<sup>59</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 12-3. Plus précisément, Cicéron ne dit pas que ce deuxième type d'impôt, vendu à Rome, était au pourcentage, mais il cite comme exemple le cas de l'Asie, pour laquelle d'autres témoignages du même auteur attestent qu'elle était soumise à une dîme comme la Sicile (pour la dîme d'Asie, les sources et la bibliographie relative, voir NICOLET 2000, 284-93).

<sup>60</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 32.

<sup>61</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 14-5.

<sup>62</sup> Pour la tentative remontant à H. Degenkolb (DEGENKOLB 1861) de l'identifier à Hiéron I, voir en dernier PITTIA 2012, 360-1 avec discussion et bibliographie.

<sup>63</sup> Les trois reconstructions les plus complètes de la collecte de l'impôt à l'époque de Hiéron II qui se fondent sur cette méthode sont CARCOPINO 1914, 2-43 ; PRITCHARD 1970 et DE SENSI SESTITO 1977, 138-59.

<sup>64</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 14.

<sup>65</sup> Pour plus de détails sur les différentes solutions proposées, voir PINZONE 1979.

D'autre part, l'idée d'une décision de favoriser la Sicile en lui permettant de conserver ses lois est clairement une construction rhétorique de Cicéron, qui lui permet d'ériger la *lex Hieronica* en modèle idéalisé que Verrès aurait perverti par ses innovations<sup>66</sup> : l'originalité de la situation sicilienne, si vraiment elle était telle, pourrait alors dériver de son caractère de première province<sup>67</sup>. Dans ce cadre l'affirmation d'une parfaite continuité entre le I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. et l'époque de Hiéron II doit être prise « cum grano salis », dans la mesure où il pourrait s'agir d'une exagération ou d'une simplification au service de cette construction rhétorique. Comme il a été récemment suggéré par S. Pittia, l'expression *lex Hieronica* pouvait très bien recouvrir, à l'époque de Cicéron, « un mélange de dispositions successives pour certaines remontant à Hiéron II lui-même, pour d'autres introduites sous la domination romaine et à des moments différents »<sup>68</sup>. La valeur du témoignage des *Verrines* se trouve ainsi reconduite dans les limites de son contexte historique immédiat.

À cette époque, l'impôt sicilien consistait principalement en une dîme<sup>69</sup> prélevée en nature sur les récoltes de blé dur (« triticum ») et d'orge (« hordeum »), mais également sur la production de vin, d'huile et de ce que l'orateur appelle les « fruges minutae », c'est-à-dire « productions menues »<sup>70</sup>. La *lex Hieronica* était entre autres choses, une *lex uenditionis*, en ce qu'elle fixait les procédures selon lesquelles la collecte de la dîme était vendue aux enchères<sup>71</sup> : pour les céréales, la vente était effectuée par le propréteur à Syracuse tous les ans à une date fixe<sup>72</sup> et se faisait cité par cité<sup>73</sup>, type de récolte par type de récolte<sup>74</sup>. Parmi les adjudicataires mentionnés dans les *Verrines* on trouve des citoyens romains<sup>75</sup>, des Siciliens<sup>76</sup>, beaucoup de personnages dont l'origine n'est pas indiquée<sup>77</sup>, quelques affranchis<sup>78</sup> et parfois

<sup>66</sup> PITTIA 2012, 360-2.

<sup>67</sup> À propos de la situation fiscale, DUBOULOZ, PITTIA 2009, 101.

<sup>68</sup> PITTIA 2012, 361-2.

<sup>69</sup> Le système de la dîme est généralement considéré antérieur dans la Sicile grecque (voir PINZONE 1979, 2-6, avec bibliographie) ; dans la Sicile punique, par contre, les Carthaginois collectaient un impôt fixe (voir D.S., 13, 59, 3 et 114, 1 : « φόρον » ; 14, 65, 2 : « φόρον ὀρισμένον »).

<sup>70</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 18. Selon J. Carcopino l'expression « fruges minutae » désignerait les légumes par opposition aux céréales (CARCOPINO 1914, 2).

<sup>71</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 14.

<sup>72</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 14 ; 149.

<sup>73</sup> Cela apparaît clairement à la lecture de Cicéron, qui fait toujours référence aux dîmes « du territoire de la telle cité » ou « de la telle cité » : voir par exemple « eius agri decumas » pour Agyrium en 2, 3, 67 ; « eius agri decumae » pour Herbita en 2, 3, 75 ; « decumis Acestensium » pour Acesta en 2, 3, 83 ; « agri Liparensis ... decumas » pour Lipara en 2, 3, 84 et ainsi de suite (pour une liste complète d'exemple, voir PITTIA 2012, 363, note 46).

<sup>74</sup> Pour le territoire d'Herbita, par exemple, les « decumae tritici » sont clairement distinguées des « decumae hordei » (Cic., *Verr.*, 2, 3, 75-8).

<sup>75</sup> Comme Cn. Sergius à Hybla (Cic., *Verr.*, 2, 3, 102) et M. Caesius à Amestratus et Calacta (Cic., *Verr.*, 2, 3, 88 et 101).

<sup>76</sup> Comme Aeschrio de Syracuse et Docimus à Herbita (Cic., *Verr.*, 2, 3, 77-8 : l'origine précise de Docimus n'est pas indiquée mais Cicéron précise que les deux personnages sont « Siculi ») ou Theomnastus de Syracuse à Mutya (Cic., *Verr.*, 2, 3, 101).

<sup>77</sup> Pour tous les exemples, voir CARCOPINO 1914, 85.

<sup>78</sup> Comme Q. Apronius, défini par Cicéron « hominem vix liberum » (Cic., *Verr.*, 2, 3, 134), personnage recourant dans les *Verrines*, qui apparaît comme collecteur de la dîme à Agyrium, Herbita, Imachara, Henna et Léontinoi (Cic., *Verr.*, 2, 3, 67 ; 76 ; 84 ; 100 ; 109). Selon J. Carcopino (CARCOPINO 1914, 85 et note 17) un autre affranchi serait à reconnaître dans le personnage de Naevius Turpio, actif comme collecteur de la dîme à

même des personnages appartenant à la catégorie des « serui Venerii », les esclaves du sanctuaire de Vénus sur le mont Éryx, dont le statut juridique semble avoir suscité quelques ambiguïtés à l'époque de Verrès<sup>79</sup>. Tous ces personnages semblent acheter les lots individuellement, sans être organisés en sociétés. Dans certains cas, les cités pouvaient acheter elles-mêmes le droit de collecter l'impôt sur leur propre territoire, soit directement<sup>80</sup> soit en le rachetant à l'adjudicataire après la vente<sup>81</sup>. Les sociétés romaines de « publicani » sont étrangement absentes, soit que la participation à la vente leur ait été interdite<sup>82</sup>, soit qu'elles aient été découragées par le morcellement des lots adjudés<sup>83</sup>. Pour ce qui concerne les autres produits, les modalités de l'adjudication avaient changé en 75 av. J.-C., quand le Sénat avait établi que la dîme, auparavant adjudée en Sicile par les questeurs, aurait désormais été vendue à Rome par les consuls, selon les règles qu'il leur plairait de suivre. Par ailleurs, Cicéron se fait un plaisir de relever que, en plein contraste avec l'action supposée novatrice de Verrès, les consuls de cette année, L. Octavius et C. Aurelius Cotta, avaient décidé de continuer à la vendre selon les principes de la *lex Hieronica*<sup>84</sup>.

Avant la vente aux enchères, un recensement des cultivateurs avait lieu : chacun d'entre eux était redevable justement en tant que « arator », cultivateur, indépendamment de sa condition de propriétaire ou de locataire du terrain<sup>85</sup> et indépendamment de son origine, sicilienne ou romaine<sup>86</sup>. Cette « subscriptio aratorum » était effectuée chaque année devant les magistrats des cités<sup>87</sup>. Une des innovations que Cicéron attribue à l'édit de Verrès est celle d'avoir imposé aux cultivateurs de déclarer à cette occasion la taille du terrain ensemencé (« professio iugerum »)<sup>88</sup>, mais il a semblé improbable qu'une information si importante ait été complètement négligée auparavant<sup>89</sup> : pour éviter d'attribuer à l'orateur une distorsion aussi flagrante de la réalité, on peut suivre l'hypothèse de G. De Sensi Sestito qui voit la nouveauté dans la spontanéité de la déclaration et pense que celle-ci serait venue remplacer une vérification effectuée par les magistrats des cités<sup>90</sup>. Quoi qu'il en soit, ces listes,

---

Pétra et Halicyae (Cic., *Verr.*, 2, 3, 90-1) : l'orateur, en effet, l'associe directement à Q. Apronius et définit les deux hommes ensemble comme « seruos » (Cic., *Verr.*, 2, 3, 91).

<sup>79</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 86 ; 89 ; 92 et 102 ; pour le statut des « serui Venerii », voir LIETZ 2012a, 87-97, avec bibliographie.

<sup>80</sup> Des tentatives échouées de racheter la dîme de leur propre territoire sont relatées par exemple pour les cités de Thermes (Cic., *Verr.*, 2, 3, 99), Herbita (Cic., *Verr.*, 2, 3, 77) et Agyrium (Cic., *Verr.*, 2, 3, 72).

<sup>81</sup> Voir par exemple les cas de Acesta (Cic., *Verr.*, 2, 3, 83), Lipara (Cic., *Verr.*, 2, 3, 84-5), Amestratus (Cic., *Verr.*, 2, 3, 88-9) et Thermes (Cic., *Verr.*, 2, 3, 99).

<sup>82</sup> CARCOPINO 1914, 89-92.

<sup>83</sup> DUBOULOZ, PITTIA 2009, 103-4.

<sup>84</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 18.

<sup>85</sup> En Cic., *Verr.*, 2, 3, 53, par exemple, Nympho de Centuripae, qui avait loué des terres arables (« aratione magnas conductas haberet »), apparaît soumis à la dîme, tandis qu'en Cic., *Verr.*, 2, 3, 55, Xénon de Mènes fait valoir le principe qu'il n'est pas redevable à la place du locataire (« colonus ») d'un fond appartenant à sa femme ; à ce propos, voir CARCOPINO 1914, 206.

<sup>86</sup> Plusieurs passages de Cicéron rendent clair que les citoyens romains étaient redevables au même titre que les Siciliens (Cic., *Verr.*, 2, 3, 155), même quand il s'agissait de chevaliers (Cic., *Verr.*, 2, 3, 30) ou de sénateurs (Cic., *Verr.*, 2, 3, 93).

<sup>87</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 120.

<sup>88</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 38 et 112.

<sup>89</sup> CARCOPINO 1914, 6-8 ; PRITCHARD 1970, 356.

<sup>90</sup> DE SENSI SESTITO 1977, 150-1.

indispensables pour calculer la valeur attendue pour la dîme d'un territoire donné et organiser ainsi aussi bien la vente aux enchères que la collecte en elle-même, semblent avoir été conservées « in litteris publicis » à l'intérieur de chaque cité<sup>91</sup>.

À l'époque de la récolte, les collecteurs adjudicataires devaient concorder avec chaque cultivateur le montant précis de la dîme pour les terrains qui étaient les siens : cet accord s'appelait « pactio » et était sans aucun doute enregistré par écrit<sup>92</sup>. Cicéron reproche à Verrès d'avoir dénaturé cette procédure, originellement fondée sur la libre adhésion (« uoluntatem ») des cultivateurs, en essayant de leur forcer la main par plusieurs édits successifs<sup>93</sup> : un « primum edictum » aurait établi que l'« arator » devait être obligé par les magistrats locaux à donner au collecteur, au titre de la dîme, le montant fixé par ce dernier, quitte à pouvoir ensuite le citer en justice pour récupérer un éventuel indu<sup>94</sup> ; un deuxième édit, que Cicéron présente comme « repentinum » et inventé ad hoc pour forcer à la « pactio » le chevalier romain Q. Septicius, aurait interdit aux cultivateurs d'enlever la récolte de l'aire avant d'avoir conclu un accord avec le collecteur (en les soumettant par conséquent au risque que la récolte soit abîmée par les intempéries) et un troisième, issu dans les mêmes circonstances, leur aurait imposé de transporter les dîmes au bord de l'eau (« ad aquam ») avant les calendes de Sextilis, c'est-à-dire le premier août<sup>95</sup>. Comme pour toutes les autres innovations attribuées par Cicéron à Verrès, des tentatives ont été faites de reconstruire la situation antérieure à ces changements, notamment pour ce qui concerne l'existence d'un délai pour la conclusion de la « pactio »<sup>96</sup> ou le rôle des magistrats locaux, auxquels certains ont attribué une fonction originaire d'arbitrage entre les cultivateurs et les collecteurs plutôt que de coercition sur les cultivateurs<sup>97</sup> : mais, faute d'autres documents, ce débat est condamné à rester confiné dans le champ des hypothèses. D'autres problèmes sans solution sont l'existence d'une « probatio », c'est-à-dire d'une sorte de contrôle de qualité sur les céréales dîmées au moment de la « pactio »<sup>98</sup> ; la responsabilité du transport des dîmes « ad aquam »<sup>99</sup> et, surtout, la façon dont était constitué le « lucrum » des collecteurs<sup>100</sup>.

---

<sup>91</sup> CARCOPINO 1914, 8-11.

<sup>92</sup> Cicéron l'affirme explicitement (Cic., *Verr.*, 2, 3, 112 : « cum singulis pactiones decumanorum litteris persequi et conficere necesse est ») et donne plusieurs fois lecture de ces « pactiones » « ex litteris publicis » (voir deux exemples en Cic., *Verr.*, 2, 3, 102). La procédure semble avoir été assez complexe puisque l'orateur affirme que l'activité des collecteurs ne pouvait pas avoir lieu « sine plurimis litteris » (Cic., *Verr.*, 2, 3, 112).

<sup>93</sup> Il s'agit ici non de l'« edictum praetorium », dont on a déjà parlé, mais d'autres décisions prises durant le mandat du gouverneur pour toute la province ; sur tous ces édits, voir GENOVESE 1999 et PINZONE 2007.

<sup>94</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 25-35. Dans ce long passage Cicéron utilise deux expressions différentes pour décrire le fonctionnement de cette obligation : au paragraphe 25, on lit « quantum decumanus edidisset aratorem sibi decumae dare oportere, ut tantum arator decumano dare cogeretur », avec une formulation impersonnelle ; au paragraphe 34, par contre, l'action de coercition sur le cultivateur est expressément attribuée à un « magistratus sculus » (« edixit ut, quod decumanus edidisset sibi dari oportere, id ab aratore magistratus sculus exigeret »). L'identité de ce magistrat a été longtemps discuté, mais J. Carcopino a démontré que Cicéron emploie ici cette désignation volontairement générique pour couvrir tous les magistrats citoyens qui, portant des titres différents d'un endroit à l'autre, remplissaient cette fonction dans les différentes cités (CARCOPINO 1914, 25-35, mais voir aussi PRITCHARD 1970, 361-2).

<sup>95</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 36-7.

<sup>96</sup> Un délai devait exister déjà avant Verrès d'après CARCOPINO 1914, 18-20 et PRITCHARD 1970, 358.

<sup>97</sup> CARCOPINO 1914, 25-35 ; PRITCHARD 1970, 361 ; DE SENSI SESTITO 1977, 149-50.

<sup>98</sup> L'idée de l'existence d'une « probatio », remontant à M.I. Rostovtzeff (ROSTOVTZEFF 1910, 368), a été soutenue par PRITCHARD 1970, 360 et DE SENSI SESTITO 1977, 153-4 ; *contra* CARCOPINO 1914, 24.

En cas de controverse, la « lex » prévoyait des actions judiciaires<sup>101</sup>, mais encore une fois la procédure de ces actions est très peu connue puisque Cicéron ne donne de renseignements que sur les nouveautés introduites par Verrès et le fait de surcroît de façon très ambiguë. Un nouvel édit aurait établi qu'il revenait au propréteur de nommer un collège de « recuperatores », avec le pouvoir de condamner « in octuplum » (huit fois la somme due) le collecteur ayant trop perçu et « in quadruplum » (quatre fois la somme due) le cultivateur ayant livré trop peu<sup>102</sup>. Toute action devant ces « recuperatores » devait partir d'une plainte déposée par le cultivateur<sup>103</sup>. Cicéron affirme que l'entière procédure avait été conçue pour sembler favorable aux cultivateurs, alors que, en réalité, elle ne faisait que les pénaliser, du moment que Verrès était dans la position de piloter le résultat des procès en choisissant des « recuperatores » favorables aux collecteurs : les cultivateurs, par peur d'être condamnés « in quadruplum » par des juges corrompus, finissaient par éviter tout simplement de porter plainte, en laissant ainsi les mains libres aux collecteurs<sup>104</sup>. Malheureusement, l'argumentation de l'orateur est construite de telle sorte qu'il est impossible de comprendre en quoi consistait exactement l'innovation attribuée à Verrès : s'agissait-il de la possibilité donnée aux cultivateurs de poursuivre les collecteurs ? de la nomination de « recuperatores » ? du choix de ces derniers de la part du propréteur ? de la nature des peines prévues ? Il est impossible de le dire et, face à cette incertitude, toute reconstruction des démarches prévues par la *lex hieronica* avant Verrès demeure irréalisable<sup>105</sup>.

---

<sup>99</sup> Dans la phrase de Cicéron qui rapporte le contenu de l'édit de Verrès sur ce sujet (Cic., *Verr.*, 2, 3, 36), l'expression « deportatas haberet » n'a pas de sujet exprimé ; l'affaire de Septicius semble indiquer qu'elle retombait sur le cultivateur mais beaucoup de savants ont soutenu l'hypothèse qu'elle appartenait aux collecteurs (CARCOPINO 1914, 20-1 ; PRITCHARD 1970, 359-60) ; G. De Sensi Sestito (DE SENSI SESTITO 1977, 146-9) mentionne le problème sans prendre position. On trouvera désormais une étude complète des modalités, des moyens et des routes du transport des céréales aussi bien en Sicile que de la Sicile à Rome dans SORACI 2011, 25-96.

<sup>100</sup> Cicéron mentionne une partie de 3/50 de la dîme, les « ternae quinquagesimae », qui était perçue par les collecteurs à l'époque de Verrès mais ne l'était pas encore sous la préture de C. Norbanus, pendant la guerre sociale (Cic., *Verr.*, 2, 3, 116-7 ; pour C. Norbanus et la date de sa préture, voir PRAG 2007b, 302) : selon J. Carcopino, il s'agirait à l'origine d'une déduction sur le total de la dîme qui aurait constitué le salaire du collecteur (CARCOPINO 1914, 36-43) ; R.T. Pritchard ne prend pas de position mais relate plusieurs hypothèses différentes (PRITCHARD 1970, 364) ; G. De Sensi Sestito pense, de son côté, qu'il s'agissait d'une innovation romaine alors qu'à l'époque de Hiéron le seul profit des collecteurs aurait été représenté par la différence entre la quantité pour laquelle ils s'étaient engagés et la réelle consistance (DE SENSI SESTITO 1977, 153-4).

<sup>101</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 32 (« inter aratores et decumanos lege frumentaria, quam Hieronicam appellant, iudicia fiunt ») et 34 (« lege Hieronica iudicia plurimarum controuersiarum »).

<sup>102</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 26 (« dicis enim te in decumanum, si plus abstulerit quam debitum sit, in octuplum iudicium daturum ») ; 32 (« habuisse te edictum recipatores daturum in octuplum ») ; 34 (« qui in decumanos octupli iudicium se daturum edixit idem habuit in edictum se in aratorem in quadruplum daturum ») ; 35 (« clausola edicti, quod omnium controuersiarum quae essent inter aratorem et decumanum, si uter uelit, edicit se recipatores daturum »).

<sup>103</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 26 (« Recita. EDICTUM DE IUDICIO IN OCTUPLUM. Iudicio ut arator decumanum persequatur ? Miserum atque iniquum ! »).

<sup>104</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 35.

<sup>105</sup> Les hypothèses sur ce point sont aussi nombreuses que les savants s'étant penchés sur la question : J. Carcopino et R.T. Pritchard, par exemple, pensent que les peines décrites par Cicéron remontaient à l'époque de Hiéron II (CARCOPINO 1914, 35-43 ; PRITCHARD 1970, 362-4) ; selon G. De Sensi Sestito, d'autre part, il s'agirait d'une innovation de Verrès, la « lex » ne prévoyant aucune peine pour les collecteurs qui à l'origine n'auraient pas eu les moyens d'obliger le cultivateur à verser plus de ce qu'il souhaitait (DE SENSI SESTITO 1977, 152-3).



Outre la dîme, au vu des nécessités d’approvisionnement en blé de la ville de Rome et de ses armées, une série d’autres contributions était collectée sous la forme d’achats forcés. Premièrement une « altera decuma », seconde dîme, de la même quantité que la première, était achetée à un prix fixe aux mêmes communautés qui avaient payé la première. En deuxième lieu, une quantité fixe de blé appelée « frumentum imperatum » était achetée à un prix légèrement plus favorable : il n’est pas clair si elle concernait également les cités soumises à la dîme, mais elle pouvait sans aucun doute être demandée à celles qui en étaient exemptes<sup>106</sup>. Cicéron regroupe ces deux contributions dans une seule catégorie, le « frumentum emptum », et affirme que la collecte en était réglée par un sénatus-consulte et par une loi, la *lex Terentia et Cassia frumentaria*, datable de 73 av. J.-C.<sup>107</sup>. Cependant, des exemples antérieurs à cette date sont connus<sup>108</sup> et Cicéron compare lui-même le comportement de Verrès en la matière à celui de Sex. Peducaeus (76-5 av. J.-C.), de C. Licinius Sacerdos (74 av. J.-C.) et de sa propre questure (75 av. J.-C.)<sup>109</sup> : on admet donc normalement que, s’agissant à l’origine de procédures exceptionnelles, destinées au ravitaillement de l’armée ou bien à résoudre des situations de pénurie, ce type d’achats forcés avaient été rendus systématiques en 73 av. J.-C.<sup>110</sup>. Enfin, Cicéron mentionne le « frumentum in cellam » ou « aestimatum », destiné à l’approvisionnement de la « cella » du préteur, et acheté à un prix qui devait rester inférieur à une estimation établie par le Sénat : malheureusement, les *Verrines* ne permettent pas de savoir à quelles cités cette dernière contribution était demandée<sup>111</sup>.

Pour ce qui concerne la deuxième mission du propréteur, c’est-à-dire l’administration de la justice, la source principale est encore une fois le témoignage des *Verrines*, en particulier le discours *de praetura Siciliensi*, le deuxième de l’*actio secunda*, qui traite justement de l’administration de la justice par Verrès. Comme pour l’administration fiscale, la quantité d’informations livrées par Cicéron fait de la Sicile une exception parmi les provinces romaines et un cas qui ne pouvait manquer d’attirer l’attention des spécialistes, même si, encore une fois, on ne peut pas songer à ériger l’île du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. en modèle pour l’ensemble de l’empire : celui-ci, en effet, connut certainement des solutions différentes d’une province à l’autre et une évolution des pratiques au fil du temps<sup>112</sup>. Quoi qu’il en soit, le texte des *Verrines* révèle que cette tâche n’était pas prise entièrement en charge par les magistrats romains, qui n’en auraient d’ailleurs pas eu les moyens. Au contraire, elle continuait de reposer en large partie sur les institutions des cités, qui bénéficiaient par conséquent d’une

---

<sup>106</sup> Voir pour les « immunes ac liberae », l’épisode d’Halaesa (Cic., *Verr.*, 2, 3, 170-4) ; pour les « foederatae », l’affaire de Tauroménium et Netum (Cic., *Verr.*, 2, 5, 52-60). L’expression utilisée par Cicéron dans le passage relatif (*Verr.*, 2, 3, 163 : « quod praeterea ciuitatibus aequaliter esset distributum ») me semble plutôt faire penser que cette contribution pouvait, du moins, être demandée à toutes les cités de l’île, mais elle a pu également être interprétée en sens inverse (pour la première hypothèse, voir CARCOPINO 1914, 250-3 ; *contra* PINZONE 1978, 66, note 26, avec bibliographie).

<sup>107</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 163 ; 73 av. J.-C. est en effet l’année du consulat de M. Terentius Varro Lucullus et C. Cassius Longinus (BROUGHTON 1951-2, 109).

<sup>108</sup> Liv., 36, 2, 12 (191 av. J.-C.) ; 37, 2, 12 (190 av. J.-C.) ; 37, 50, 9 (189 av. J.-C.) et 42, 31, 8 (171 av. J.-C.).

<sup>109</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 182 et 5, 55.

<sup>110</sup> CARCOPINO 1914, 177-92 (à consulter également pour les détails de la procédure d’achat forcé) ; DUBOULOZ, PITTIA 2009, 102-3.

<sup>111</sup> Voir surtout Cic., *Verr.*, 2, 3, 188 ; pour tous les détails et des exemples tirés d’autres provinces, voir CARCOPINO 1914, 192-204.

<sup>112</sup> Sur ce problème, voir par exemple MAGGIO 1993 et LINTOTT 1993, 57.

certaine autonomie en la matière<sup>113</sup>. Les normes selon lesquelles s'exerçait l'action judiciaire du propréteur et les critères qui régissaient le partage de compétences entre l'autorité romaine et les communautés locales étaient fixées chaque année dans l'« edictum praetorium », qui, comme il a été dit plus haut, était censé se conformer aux principes généraux fixés par les différents aménagements qui avaient concerné la province au fil des siècles. Dans le cadre de la procédure judiciaire, ces principes avaient été établis par la *lex Rupilia*. Cicéron en offre un compte rendu assez précis<sup>114</sup> : les procès qui opposaient des citoyens de la même cité avaient lieu dans cette cité (« domi ») selon ses propres lois (« suis legibus »)<sup>115</sup> ; pour ceux qui concernaient des Siciliens de cités différentes le préteur devait tirer au sort des juges (« praetor iudices ... sortiatur »), vraisemblablement parmi les citoyens des cités concernées<sup>116</sup> ; quand il s'agissait d'un particulier contre une cité, il fallait appeler à juger le conseil d'une de ces deux cités ou celui d'une troisième, sachant que les parties en cause disposaient d'un droit de récusation sur la cité choisie (« senatus ex aliqua ciuitate qui iudicet datur, cum alternae ciuitates reiectae sunt ») ; dans les causes entre Siciliens et Romains, si l'accusateur était Romain, l'affaire était confiée à un juge sicilien, s'il était Sicilien, à un juge romain (« quod ciuis Romanus a Siculo petit, Siculus iudex, quod Siculo a ciue Romano, ciuis Romanus datur ») ; dans tous les autres cas (« ceterarum rerum »), qui devaient comprendre les causes entre citoyens romains et celles qui impliquaient des « peregrini » d'origine différente, des juges étaient choisis à l'intérieur du « conuentus » des citoyens romains. Du moins pour les causes entre citoyens romains, de plus, le préteur pouvait avoir recours à la procédure romaine « per formulas »<sup>117</sup>. Enfin, si ces normes concernaient sans aucun doute le déroulement de procès civils, il n'est pas exclu qu'elles fussent appliquées également au pénal<sup>118</sup>. Bien entendu, tous ces principes ne sont rappelés par Cicéron que pour accuser Verrès de les avoir violés, dans le but de juger lui-même les causes qui permettaient à lui ou à ses acolytes de réaliser des profits. Cependant, malgré la violence verbale de l'orateur, il semble probable que le propréteur disposait en effet d'une certaine liberté lui permettant d'évoquer à lui un procès qui aurait normalement été soumis à la juridiction des autorités locales : Verrès se serait alors écarté plutôt de la coutume et de la « fides » envers les Siciliens que de la loi<sup>119</sup>.

Finalement, la dernière charge du propréteur était le commandement des opérations militaires se déroulant sur le territoire de la province, sauf évidemment dans les cas les plus délicats qui exigeaient l'envoi depuis Rome de l'un des consuls, accompagné ou non de troupes (ce qui advint par exemple lors des deux révoltes serviles au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.). De manière générale, en dehors des deux grands conflits contre Carthage, il n'y a pas de témoignages explicites de l'emploi sur l'île de troupes romaines, ni sous le commandement des consuls pendant les révoltes serviles, ni, à plus forte raison, sous le commandement du

---

<sup>113</sup> LINTOTT 1993, 54-6 ; DUBOULOZ, PITTIA 2009, 96-8 ; cette autonomie a été soulignée pour la première fois par MELLANO 1977.

<sup>114</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 32-4.

<sup>115</sup> On en voit un exemple concret en Cic., *Verr.*, 2, 2, 66.

<sup>116</sup> Rentrent dans ce cas, par exemple, le procès d'Héraclius (Cic., *Verr.*, 2, 2, 37-42 et 44) et celui d'Épicrate (Cic., *Verr.*, 2, 2, 53-62), pour lesquels Cicéron accuse Verrès d'avoir violé les principes de la *lex Rupilia*.

<sup>117</sup> Voir par exemple Cic., *Verr.*, 2, 3, 152. Sur la question, voir LINTOTT 1993, 60.

<sup>118</sup> Sur la question, voir MAGGIO 1993 (avec bibliographie) ; *contra*, par exemple, HOLM 1870-98, III, 133.

<sup>119</sup> Voir MAGGIO 1993 ; LINTOTT 1993, 60 ; DUBOULOZ, PITTIA 2009, 98.

propréteur pour les activités plus régulières destinées à maintenir l'ordre et à assurer la sécurité de la province et de ses habitants. Si l'emploi d'« *auxilia externa* » est attesté dans certains cas, pour les activités ordinaires Rome semble avoir employé surtout de troupes recrutées localement. Plusieurs cités étaient en effet obligées, encore à l'époque de Verrès, de fournir différentes formes d'aides militaires : des soldats pour équiper des garnisons établies sur le territoire de l'île, des marins pour les navires de guerre – toujours avec leur solde – et parfois même des navires, y compris l'équipement. Par conséquent, Rome encouragea le maintien de toutes les institutions citadines qui permettaient l'existence de ce genre de troupes locales, regroupées autour des gymnases<sup>120</sup>. Et même si cette attitude peut surprendre dans le domaine militaire, force est de reconnaître qu'elle semble obéir à la même tendance qui était observée pour l'organisation de la collecte des impôts ainsi que pour l'administration de la justice : dans tous ces domaines, en effet, Rome s'appuyait largement sur les autorités locales, qui gardaient par conséquent une certaine autonomie et prenaient en charge également toutes les autres fonctions qui n'étaient pas directement de la compétence des magistrats romains. Cette tendance, très évidente en Sicile, a été depuis longtemps reconnue comme le mode de fonctionnement habituel de la domination romaine, qui encourageait les gouvernements locaux et en promouvait la formation dans les régions où il n'en existait pas<sup>121</sup>. Pour la compréhension de la Sicile du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., par conséquent, il est indispensable d'éclaircir le fonctionnement du système des cités.

À ce propos, le premier problème qui a été largement débattu par les spécialistes est celui du nombre de cités existant à l'époque romaine, en entendant le mot « cité » dans le sens de communauté citadine autonome : en effet, si les sources ne manquent pas, elles ne sont pas nécessairement en accord les unes avec les autres. Pour commencer encore une fois par les *Verrines*, le texte de ces discours livre le nom de 48 communautés auxquelles il est possible d'attribuer certainement le statut de « *ciuitas* », soit parce que Cicéron le fait lui-même de manière explicite, soit parce que cette condition est impliquée par le contexte dans lequel elles sont mentionnées ; cependant, il est évident que cette liste, dépendant des aléas du choix des exemples effectué par l'orateur, ne saurait pas être considérée comme exhaustive, même s'il est probable qu'elle contienne toutes les cités d'une certaine importance. D'autre part, dans son récit concernant la statue de Verrès offerte par les censeurs de toutes les cités de Sicile, Cicéron affirme que ces derniers étaient au nombre de 130 et que chaque cité devait en nommer deux<sup>122</sup> : cela semble conduire à un total de 65 cités ou, du moins, de 65 cités qui nommaient des censeurs<sup>123</sup>. Pour la période antérieure au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., par contre les

<sup>120</sup> Pour un compte rendu détaillé des sources et de la bibliographie sur la question, voir PRAG 2007c.

<sup>121</sup> Pour un cadre général, voir LINTOTT 1993, 54-9.

<sup>122</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 131, 133 et 137. Sur cette magistrature, voir aussi ci-dessous, II.3.b.

<sup>123</sup> On a souvent voulu exclure de ce nombre les cités « *foederatae* », qui n'auraient pas été soumises au recensement, que ce soit parce qu'elles ne payaient pas d'impôts directs à Rome ou bien parce qu'elles n'étaient pas officiellement considérées comme faisant partie de la « *prouincia* » ; de plus, cela permettait d'ajouter les trois « *foederatae* » au nombre de 65 pour retrouver le total de 68 cités donné par Plinius (c'est la voie suivie, par exemple, par PAIS 1888 et HOLM 1870-98, III, 136-60). Plus récemment, M. Genovese a formulé l'hypothèse que les « *censoriae* » en soient exclues également, dans l'idée qu'elles ne payaient pas la dîme. Cependant, Cicéron affirme explicitement que le recensement concernait toute la Sicile (« *Quinto quoque anno Sicilia tota censetur* », Cic., *Verr.*, 2, 2, 139) et, sans le témoignage de Plinius, il n'y aurait aucune raison d'en douter, d'autant plus que, comme il a été souligné par J. Carcopino, le recensement servait avant tout à l'organisation des impôts locaux (CARCOPINO 1914, 207-11 ; voir aussi GOLDSBERRY 1973, 766-7).

seules informations disponibles concernent l'époque des Guerres puniques et dérivent respectivement de Diodore de Sicile et de Tite-Live. À propos de la Première guerre punique, Diodore relate qu'à l'arrivée en Sicile des consuls de 263 av. J.-C. – M'. Otacilius Crassus et M'. Valerius Maximus – 67 cités (« πόλεις ») leur envoyèrent des ambassadeurs afin de négocier la paix<sup>124</sup> : un chiffre qui, visiblement, n'inclut ni Syracuse (que les consuls se disposèrent à assiéger immédiatement après) ni les autres centres du règne de Hiéron II. Par conséquent, le nombre total de communautés se révélerait beaucoup plus élevé que le chiffre suggéré par les *Verrines*<sup>125</sup>. De la même façon, pour la Deuxième guerre punique, Tite-Live affirme qu'après la prise d'Agrigente (210 av. J.-C.), vingt « oppida » furent livrés aux Romains, six furent pris par la force et une quarantaine (« ad quadraginta ») se rendirent spontanément : ce qui livre un total de 66 communautés, sans compter Agrigente, les communautés qui avaient pu tomber aux mains des Romains avant cette date ni celles qui lui restèrent fidèles tout au long de la guerre<sup>126</sup>. Encore une fois, donc, le total est bien supérieur à celui du texte cicéronien<sup>127</sup>. De problèmes encore plus graves se rencontrent quand on lit les sources postérieures aux *Verrines*, dont la première est la description de la Sicile comprise dans la section géographique de la *Naturalis Historia* de Pline l'Ancien<sup>128</sup>. Dans ce passage, Pline mentionne un total de 68 cités (« coloniae ibi V, urbes aut ciuitates LXIII »<sup>129</sup>) ; ensuite, il présente une description ordonnée des trois côtes de l'île, suivie d'une liste alphabétique des cités de l'intérieur des terres. Pour bâtir ces listes, il semble avoir croisé l'information fournie par les *commentarii* de M. Vipsanius Agrippa<sup>130</sup> avec celle d'un périple pré-augustéen non identifié : une méthode qui le conduisit à tomber dans un certain nombre d'erreurs assez grossières, qui ont fait longtemps douter de la valeur de ce témoignage<sup>131</sup>. En effet, si la description des côtes contient déjà un certain nombre de confusions – comme celle de *Thermae Himaeraeae* qui est mentionnée à l'emplacement de *Thermae Selinuntinae* alors

<sup>124</sup> D.S., 23, fr. 5 Goukowsky.

<sup>125</sup> Selon les calculs de R.T. Pritchard, ce témoignage permettrait d'arriver à un total de 76 cités (PRITCHARD 1975, 38).

<sup>126</sup> Liv., 26, 40, 14-16 (« prodita breui sunt uiginti oppida, sex ui capta: uoluntaria deditione in fidem uenerunt ad quadraginta. quarum ciuitatum principibus cum pro cuiusque merito consul pretia poenasque exsoluisset, coegissetque Siculos positos tandem armis ad agrum colendum animos conuertere, ut esset non incolarum modo alimentis frugifera insula, sed urbis Romae atque Italiae, id quod multis saepe tempestatibus fecerat, annonam leuaret, ab Agathyrna inconditam multitudinem secum in Italiam transuexit »).

<sup>127</sup> Notamment de 90 cités selon les calculs de R.T. Pritchard (PRITCHARD 1975, 37-8).

<sup>128</sup> Plin., *nat.*, 3, 86-91.

<sup>129</sup> On remarquera que le chiffre V est omis par la totalité des manuscrits ; sa reconstruction s'appuie sur le fait que Pline mentionne par la suite cinq communautés auxquelles il attribut explicitement le statut de « colonia », notamment Syracuse, Tauroménium, Catane, Thermes et Tyndaris. Palerme, qui était certainement une colonie d'Auguste (Str., 6, 2, 5, CIL X 7279 et 7286 la décrivent comme une colonie et la première de ces deux inscriptions lit « col(onia) Aug(usta) Panhorm(itanorum) »), est mentionnée comme un simple « oppidum » qu'il s'agisse d'une autre erreur de Pline ou que la ville ait obtenu ce statut quelque part entre la rédaction de la source augustéenne de Pline et la mort d'Auguste (WILSON 1988, 95-6).

<sup>130</sup> Que Pline ait consulté les notes d'Agrippa sur la Sicile est confirmé par le fait qu'il le cite comme « auctor » à propos de la mesure exacte du périmètre de l'île (Plin., *nat.*, 3, 86).

<sup>131</sup> Le premier à exprimer des doutes sur la validité de la description plinienne a été Th. Mommsen dans le *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIL X, 713-6). Par la suite, au-delà d'une tentative de défense assez extrême de la part de E. Pais (PAIS 1888, 199-214), la présence d'erreurs dans le texte n'a plus été mise en doute. Pour une discussion complète du problème, avec bibliographie, voir WILSON 1990, 36-8.

qu'Himera figure encore entre Solonte et Cephaloedium<sup>132</sup> – le plus grand nombre de problèmes réside dans la liste des cités internes, pour laquelle Pline semble avoir générée d'abord une liste complète de toutes les cités de Sicile mentionnées par Agrippa et par sa source pré-augustéenne, pour ensuite y soustraire toutes les communautés qu'il avait déjà mentionnées sur les côtes<sup>133</sup>. Ainsi, sans s'en rendre compte, il insère dans son énumération un certain nombre de cités côtières qui n'existaient plus à son époque, notamment Sélinonte (qui avait été remplacée, justement, par Thermae Selinuntinae), Zancle (alors qu'il avait mentionné Messine dans le périple<sup>134</sup>) et même Naxos, dont il avait déjà dit qu'il s'agissait de l'ancien nom de Tauroménium<sup>135</sup>. Finalement, même en comptant deux fois toutes les répétitions, le total des communautés auxquelles Pline attribue le statut de cité<sup>136</sup> est en réalité seulement de 67, donc une de moins par rapport au nombre qu'il avait annoncé au début : il est alors évident que sa liste ne peut pas être considérée complètement fiable. Après la liste plinienne, la dernière source dont on dispose est la géographie de Claude Ptolémée qui, au II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., fournit une liste 65 communautés, qui coïncide seulement en partie avec celle de Pline : chacun des deux auteurs mentionne en effet une vingtaine de communautés qui ne sont pas citées par l'autre<sup>137</sup>. Finalement, au-delà de la question du nombre, des informations sur l'identité des cités encore en vie à l'époque républicaine peuvent être dérivées de la documentation épigraphique et numismatique. Le témoignage le plus connu est sans aucun doute l'inscription des *theorodokoi* de Delphes<sup>138</sup>, probablement au premier quart du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>139</sup>, qui contient une liste, cité par cité, des citoyens ayant abrité les *theoroi*, les ambassadeurs religieux du sanctuaire, venu pour inviter les cités aux fêtes pythiques. Cette inscription contient en effet une partie consacrée à la Sicile qui, même si elle n'est pas complète, si les cités mentionnées appartiennent toutes à la moitié orientale de l'île et que certains noms sont de lecture incertaine, permet de reconstruire les noms de 22 cités qui étaient certainement encore en vie à cette époque<sup>140</sup>. Finalement, les noms de quelques autres cités ont été transmis par des inscriptions individuelles ou bien par les légendes monétaires.

Face à la complexité de cette situation, loin de l'approche positiviste de E. Pais qui, dans un article de 1888, s'efforça de concilier toutes les données dérivant des sources dans une reconstruction globale du système des cités siciliennes avec 68 communautés dont il égrenait nom, position géographique et statut<sup>141</sup>, on a tendance aujourd'hui à adopter une attitude plus modérée, qui met l'accent surtout sur les zones d'ombre laissées par les sources et accepte l'impossibilité d'une reconstruction exhaustive et exempte de doutes. D'autant plus que, aux difficultés posées par la discordance des sources, il faut également ajouter un certain nombre d'autres problèmes. En premier lieu, selon les sources, il n'est pas toujours facile de distinguer entre « ciuitates » et localités qui ne jouissait pas d'un statut de communautés

<sup>132</sup> Plin., *nat.*, 3, 90.

<sup>133</sup> Pour cette reconstruction de la méthode suivie par Pline, voir WILSON 1990, 36-8.

<sup>134</sup> Plin., *nat.*, 3, 88 et 91.

<sup>135</sup> Plin., *nat.*, 3, 88 et 91.

<sup>136</sup> On en trouvera la liste complète dans PRITCHARD 1975, 38-9.

<sup>137</sup> Pour les détails, voir PRITCHARD 1975, 39-40.

<sup>138</sup> A. Plassart, BCH 45 (1921) 1, pp. 2-85.

<sup>139</sup> Pour les différentes hypothèses de datation, voir MANGANARO 1980, 419, note 22.

<sup>140</sup> On trouvera une liste complète, assortie d'une carte, dans BEJOR 1983, 357-9.

<sup>141</sup> PAIS 1888 ; une dernière tentative du même genre, en particulier par rapport au I<sup>er</sup> siècle av. J.C., est celle de GOLDSBERRY 1973, 766-787.

indépendantes<sup>142</sup>. D'autre part, on ne peut pas imaginer que la carte des cités de l'île n'ait subi aucune évolution entre le III<sup>e</sup> avant et le II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., ce qui pourrait d'ailleurs expliquer, du moins en partie, la discordance des sources. Déjà pendant les deux Guerres puniques, un petit nombre de cités avait certainement cessé d'exister, en tout cas en tant que communautés citadines autonomes : c'est le cas par exemple de Sélinonte et probablement d'Éryx lors de la première, ainsi que, peut-être, de Mégara Hyblaea lors de la Deuxième guerre punique. De plus, la recherche archéologique récente a révélé que pendant toute la période hellénistique et romaine la Sicile connut un phénomène d'abandon progressif des cités situées dans les aires collinaires de l'intérieur des terres en faveur des centres de la côte : un processus qui fut sûrement favorisé par la mise en sécurité du territoire de l'île après la conquête romaine, avec la fin de la menace carthaginoise. Au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., par exemple, les cités de Morgantina et d'Héraclée Minoa montrent des signes clairs de contraction de l'espace urbain et de déclin<sup>143</sup>. Enfin, à tout cela s'ajoutent les inévitables problèmes topographiques : certains des centres mentionnés dans les sources ne sont pas aisément identifiables ou localisables, tandis qu'un bon nombre de sites connus archéologiquement restent sans nom, ce qui empêche bien évidemment d'en reconstruire le statut.

Outre le nombre et l'identité des cités encore en vie, en effet, un autre problème très débattu est celui du rapport que ces communautés entretenaient avec Rome. Pour le I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., encore une fois, les *Verrines* représentent la principale source disponible : la plupart des informations livrées par ce texte, notamment, dérive du même passage, au début du *de frumento*, dans lequel Cicéron présentait à ses lecteurs la situation tributaire de la Sicile<sup>144</sup>. Ici, après avoir mentionné l'« *ager publicus populi Romani* », sur lequel on reviendra plus tard, l'orateur mentionne deux catégories de cités exemptes de la dîme, les « *foederatae ciuitates* » et les « *sine foedere immunes ciuitates ac liberae* », puis conclut que « *praeterea omnis ager Siciliae ciuitatum decumanus est* ».

La première catégorie des exemptés est donc celle des cités qui étaient liées à Rome par un « *foedus* » qui devait en garantir l'immunité de la dîme<sup>145</sup>. Selon Cicéron, deux cités se trouvaient dans ce cas, c'est-à-dire Messine et Tauroménium (« *Foederatae ciuitates duae sunt, quarum decumae venire non soleant, Mamertina et Tauromenitana* »). Cependant, un

---

<sup>142</sup> Le problème se pose par exemple pour les localités définies « *oppida* » dans les textes en latin, car ce terme pourrait être employé tout simplement dans le sens de place fortifiée, sans nécessairement impliquer à chaque fois la présence d'une communauté citadine autonome : c'est le cas des 66 communautés définies « *oppida* » dans Tite-Live (voir Liv., 26, 40, 14-15, où la reprise de ce « *oppida* » par le groupe « *quarum ciuitatum* » n'exclut pas la présence parmi ces derniers de places fortifiées appartenant au territoire de la même cité) ou de certaines localités citées par Pline dont on ne connaît pas le statut grâce à d'autres sources (par exemple Mégara Hyblaea en *nat.*, 3, 89). Dans les *Verrines*, Bidis et Malte sont définies « *oppidum* », mais le contexte montre qu'il s'agissait de cités indépendantes (voir respectivement Cic., *Verr.*, 2, 2, 53 et 4, 103-4) ; la question reste par contre ouverte pour Éryx, appelée tout simplement « *mons* » (Cic., *Verr.*, 2, 2, 22), Drépane, dont le nom apparaît seulement en tant qu'ethnique (Cic., *Verr.*, 2, 2, 140 et 4, 37), Triocala et Mégara Hyblaea, pour lesquelles l'orateur utilise uniquement l'appellatif très général de « *locus* » (respectivement en Cic., *Verr.*, 2, 5, 10-1 et 63).

<sup>143</sup> Sur ce phénomène et ses évidences archéologiques, voir WILSON 2000.

<sup>144</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 12-3.

<sup>145</sup> L'emploi du verbe « *soleant* » a parfois fait penser que l'immunité de ces cités ne dérive pas du traité, mais plutôt d'une convention ; il peut toutefois également s'agir, tout simplement, d'un euphémisme de Cicéron (pour une discussion de ce problème, voir PINZONE 1978).

passage du *de suppliciis* révèle qu'il existait en Sicile une troisième « ciuitas foederata », Netum, que l'orateur ne mentionne pas parmi les exemptés<sup>146</sup>. Cette omission a été interprétée tantôt comme une erreur de Cicéron<sup>147</sup>, ce qui paraît peu probable pour un auteur qui connaissait si bien la Sicile, tantôt comme un indice que le statut de Netum différait de celui des deux autres cités « foederatae » en ce que cette dernière était, elle, soumise au paiement de la dîme<sup>148</sup>. Cette interprétation a été parfois refusée dans l'idée qu'une cité alliée ne pouvait pas avoir un statut inférieur, en matière d'impôts, à d'autres, notamment les « immunes ac liberae », qui ne l'étaient pas<sup>149</sup> ; d'autre part, la position de « foederata » devait être en soi préférable, indépendamment du paiement de l'impôt, et Netum pouvait très bien avoir d'autres avantages dont on n'aurait pas de nouvelles. Cependant, le problème de la condition tributaire de cette cité est ultérieurement compliqué par le contexte de sa mention dans le *de suppliciis*. Il s'agit, en effet, de l'exemption du « frumentum imperatum » que Verrès aurait reconnu aux habitants de Messine dans le cadre d'une décision de justice rendue après la saisine de son conseil (« frumentum Mamertinos non debere ») : une décision que Cicéron condamne comme illégitime et motivée uniquement par le désir d'encaisser un important pot-de-vin<sup>150</sup>. À la suite de cet affaire les habitants de Netum auraient prétendu à la même exemption, en invoquant leur traité (« eandem suam causam foederis esse »), mais, après la leur avoir reconnue, Verrès aurait quand même exigé le blé de leur part (« pronuntias Netinos frumentum dare non debere et ab his tamen exigis »). Ce passage a été parfois utilisé comme preuve que la situation tributaire de Netum devait être en tout point égale à celle de Messine et que, par conséquent, l'omission de cette cité dans le *de frumentum* devait être le fruit d'une erreur<sup>151</sup>. Cependant, comme il a été souligné, il n'est pas impossible que Netum, tout en étant soumise à la dîme, ait revendiqué les mêmes privilèges que Messine en matière d'achat forcé de blé<sup>152</sup>. D'autre part, voulant expliquer le comportement de Verrès autrement que par les intentions criminelles que Cicéron lui prête, A. Pinzone a imaginé que ce passage cache en réalité une demande d'exemption plus générale de la part de Netum, demande à laquelle Verrès aurait répondu en libérant finalement la cité de l'imposition de la dîme mais en exigeant le « frumentum imperatum » : la présentation des faits de la part de l'orateur serait donc volontairement ambiguë. Mais il s'agit là d'une hypothèse qu'il est pour l'instant impossible de prouver. Quoi qu'il en soit, le texte de Cicéron démontre par ailleurs que les traités de ces trois cités n'étaient pas tout à fait identiques sous tous les points de vue ; notamment, ils différaient quant aux obligations qu'ils prévoyaient envers Rome. Par exemple, si Messine devait fournir chaque année un vaisseau armé et équipé, avec tous ses matelots, ainsi qu'un nombre non précisé de soldats, Tauroménium semble avoir été exempté

<sup>146</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 56.

<sup>147</sup> Voir par exemple PAIS 1888, 132, note 2 ; HOLM 1870-98, III, 135, note 8 ; GOLDSBERRY 1973, 288-301.

<sup>148</sup> Voir par exemple PINZONE 1978 ; CALDERONE 1960 ; ID. 1964-5 ; GENOVESE 1993.

<sup>149</sup> Pour cette raison, par exemple, J. Carcopino a formulé l'hypothèse que Netum soit traitée, du point de vue de la dîme de la même façon que les cités « immunes ac liberae » ; cependant, cela paraît improbable en considération de l'affirmation de Cicéron selon laquelle, à part les exceptions qu'il avait citées, « omnis ager Siciliae ciuitatum decumanus est », à moins de vouloir penser que Cicéron ait passé sous silence le statut particulier de Netum pour un souci de simplification (pour tous ces problèmes, voir CARCOPINO 1914, 213-16 ; GOLDSBERRY 1973, 288-301 ; PINZONE 1978).

<sup>150</sup> L'épisode est raconté dans Cic., *Verr.*, 2, 5, 52-60.

<sup>151</sup> PAIS 1888, 132, note 2.

<sup>152</sup> GOLDSBERRY 1973, 288-301.

par traité non seulement de fournitures navales, comme l'atteste Cicéron<sup>153</sup>, mais également de toute forme service militaire et même de la présence stable de soldats sur son territoire, comme le dit Appien à propos des conditions imposées à la cité par M. Claudius Marcellus lors de la Deuxième guerre punique<sup>154</sup>. Pour ce qui concerne Netum, par contre, s'il est sûr qu'elle devait contribuer en hommes à l'équipage de navires de guerre, il est moins clair si elle était également tenue à la fourniture d'un vaisseau<sup>155</sup>. D'autre part, les trois cités n'avaient probablement pas obtenu le privilège de devenir alliées au même moment. Pour Messine, la solution la plus probable est que cette condition remonte au début de la Première guerre punique<sup>156</sup>. Pour Tauroménium, le témoignage d'Appien laisse penser que la ville se soit livrée à Marcellus en échange d'un traité, ce que, selon E. Pais, lui aurait permis d'obtenir un traité très favorable au vu de sa position stratégique pour la suite du conflit<sup>157</sup>. Netum, enfin, fait moins l'unanimité : si l'on a pu imaginer un scénario semblable à celui de Tauroménium<sup>158</sup>, ses conditions tributaires apparemment moins favorables ont pu faire penser à un traité plus tardif. Notamment, s'appuyant sur son absence dans la liste des *theorodokoi* de Delphes, G. Manganaro a conclu que la cité n'était pas encore devenue autonome au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et, par conséquent, il a proposé de faire remonter son traité à l'époque de la première guerre servile. Cependant, étant donné le caractère incomplet de la liste, il paraît difficile d'utiliser l'absence d'une localité comme preuve du fait qu'elle n'existât pas en tant que communauté autonome à cette époque<sup>159</sup>.

La deuxième catégorie de cités exemptes est celle que Cicéron définit par l'expression « sine foedere immunes ciuitates ac liberae » et qui comprenait Centuripae, Halaesa, Halicyae, Segesta et Palerme. À la différence des « foederatae », les privilèges de ces cités n'étaient pas garantis par un traité, ce qui veut dire qu'ils pouvaient éventuellement être retirés beaucoup plus facilement<sup>160</sup>. De plus, concernant la situation tributaire, l'immunité de la dîme ne leur était accordée que pour leurs citoyens quand ils cultivaient sur le territoire de la cité : les cultivateurs étrangers opérant sur le même territoire, quant à eux, étaient tenus à payer, même s'il s'agissait de citoyens romains, et il en arrivait de même aux citoyens de ces cités qui opéraient sur le territoire d'autres communautés<sup>161</sup>. Au-delà de la collecte des impôts, par contre, le terme « liberae », employé par Cicéron, a longtemps fait penser que ces cités jouissent d'une pleine autonomie politique, de la même façon que les « foederatae », mais sans traité<sup>162</sup>. Cette autonomie a été parfois comparée à la « libertas » garantie par T. Quinctius

<sup>153</sup> Pour les fournitures navales de Messine et Tauroménium, voir Cic., *Verr.*, 2, 5, 49-51 et 4, 21.

<sup>154</sup> App., *Sic.*, 5.

<sup>155</sup> Pour l'idée que Netum fût uniquement obligée de fournir des hommes, voir CARCOPINO 1914, 213-16, pour celle qu'elle contribue également avec un vaisseau, GOLDSBERRY 1973, 289.

<sup>156</sup> Voir par exemple PAIS 1888, 135-6 ; GOLDSBERRY 1973, 289 ; *contra* PINZONE 1978, qui pense plutôt à 241 av. J.-C.

<sup>157</sup> PAIS 1888, 135-6. Pour les différentes dates qui ont été tour à tour proposées, voir GOLDSBERRY 1973, 289, note 5. Pour un avis différent, voir PINZONE 1978, qui pense à la Première guerre punique.

<sup>158</sup> Voir par exemple HOLM 1870-98, III, 136 ; GOLDSBERRY 1973, 289 ; mais aussi PINZONE 1978 (qui pense pour les deux cités à la Première guerre punique).

<sup>159</sup> Sur ce point, voir par exemple PINZONE 1978 ; GOLDSBERRY 1973, 288-301 ; BEJOR 1983, 357-9.

<sup>160</sup> PAIS 1888, 137-40 ; HOLM 1870-98, III, 137 ; CARCOPINO 1914, 212-3 ; FINLEY 1968, 124 ; GOLDSBERRY 1973, 299 ; PRITCHARD 1975 ; SORACI 2016.

<sup>161</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 91-3 ; pour plus de détails, voir CARCOPINO 1914, 212-3.

<sup>162</sup> HOLM 1870-98, III, 137 ; CARCOPINO 1914, 212-3 ; FINLEY 1968, 124 ; PRITCHARD 1975.



Flamininus aux cités grecques en 196 av. J.-C. et a conduit à conclure qu'elles aient vu leur situation progressivement empirer jusqu'à l'époque de Verrès, quand elles étaient soumises aux achats forcés de grains, à l'obligation de fournir des troupes et à la restriction de leur autonomie juridique<sup>163</sup>. Cependant, comme il a été démontré par J.L. Ferrary, Cicéron ne fait ici référence qu'à la position de ces cités vis-à-vis de l'impôt, et non à une présumée autonomie politique ou institutionnelle, d'autant plus que, d'un point de vue strictement théorique, les exemples contenus dans les *Verrines* laissent plutôt penser que toutes les communautés de Sicile avaient connu à un moment ou à un autre une restitution formelle de leur cité, de leur territoire et de leur lois<sup>164</sup>. Concernant les raisons pour lesquelles les cinq cités en question bénéficiaient de cette condition privilégiée, plusieurs hypothèses ont été tour à tour proposées, sans qu'il soit possible de trancher, en absence de témoignages explicites<sup>165</sup>.

À part ces deux exceptions, le reste de la description cicéronienne, concernant d'un côté l'« ager decumanus » de l'autre l'« ager publicus », est beaucoup plus vague et ne cite plus le nom d'aucune cité. Un certain nombre de savants a alors tenté de combler ce vide, en reconstruisant deux autres catégories, les « ciuitates decumanae » et les « censoriae », dont ils essayaient de déduire le nombre et l'identité sur la base de complexes systèmes de calcul fondés sur le total des cités. Mais, considérant que ce total est en lui-même objet de débat, il est impossible de ne pas voir à quel point ce type de tentative est en quelque sorte voué à l'échec. De plus, il est important de souligner que, à la rigueur, Cicéron parle d'« ager » pour ces deux dernières catégories, et non de « ciuitates »<sup>166</sup> : l'existence en elle-même de cités qui pouvaient être définies « decumanae » ou « censoriae » apparaît alors sujette à caution.

Concernant l'« ager decumanus », les exemples employés par Cicéron dans le *de frumento* livrent le nom d'au moins 34 cités soumises à la dîme<sup>167</sup>, mais, même si l'orateur affirme que son discours les passe toutes en revue (« nam per omnes ciuitates quae decumae debent percurrit oratio mea »)<sup>168</sup>, on ne peut pas être sûrs que ce chiffre soit exhaustif : en effet, pas plus loin que trois paragraphes après, Cicéron évoque la nécessité d'abrégé son

---

<sup>163</sup> BADIAN 1958, 37-42 ; suivi par GOLDSBERRY 1973, 297-300.

<sup>164</sup> FERRARY 1988, 5-12 ; GENOVESE 1993 ; PINZONE 1999b (qui propose quant à lui de continuer à entendre l'adjectif « liberae » dans un sens politique et institutionnel, tout en pensant qu'il s'appliquât également aux « decumanae », le seul élément distinctif des cinq en question étant donc l'« immunitas » ; l'expression « immunes ac liberae » voudrait donc dire quelque chose comme « exemptes outre que libres ») ; DUBOULOZ, PITTIA 2009, 94. Un exemple clairement relaté par Cicéron est celui de Thermes (Cic., *Verr.*, 2, 2 90) ; en dehors des *Verrines*, Plutarque s'exprime de manière très similaire pour la condition de Syracuse juste après la conquête (Plu., *Marc.*, 23, 10).

<sup>165</sup> Voir par exemple, PAIS 1888, 137-40 ; HOLM 1870-98, III, 137 ; GOLDSBERRY 1973, 290-4 ; PRITCHARD 1975.

<sup>166</sup> GENOVESE 1993.

<sup>167</sup> On en trouvera la liste dans PAIS 1888, 133 ; HOLM 1870-98, III, 138 et note 11 ; CARCOPINO 1914, 218-22. Le nombre de « ciuitates decumanae » peut varier, selon les auteurs, de 34 à 35 selon que l'on considère ou pas « Acesta » comme une déformation de « Segesta » (ce qui est rendu improbable par le fait que les ethniques de ces deux communautés diffèrent dans la terminaison : « Acestenses » et « Segestani ») (voir PAIS 1888, 132-3 ; HOLM 1870-98, III, 138 ; CARCOPINO 1914, 218-22 ; GOLDSBERRY 1973, 301-14) et que l'on considère le terme « Tyracinum » en Cic., *Verr.*, 2, 3, 129 comme un ethnique (CARCOPINO 1914, 217, dubitativement ; PRITCHARD 1975, 40 qui le rapproche du « Tyracinenses » de Plin., *nat.*, 3, 91) ou comme un nom propre (PAIS 1888, 133 ; HOLM 1870-98, III, 138).

<sup>168</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 100, cité par PAIS 1888, 132-3 et HOLM 1870-98, III, 138 en soutien de l'idée que 35 soit le total des « decumanae ».

développement pour ne pas ennuyer le public (« sentio, iudices, moderandum mihi esse iam orationi meae fugiendamque uestram satietatem ») et de retrancher les autres exemples similaires (« et ita cetera de oratione mea tollam »)<sup>169</sup>. Les tentatives de retrouver une raison précise pour l'appartenance de chacune de ces cités à la catégorie en question n'ont pas donné de résultats très concluants non plus<sup>170</sup>. Il faut donc se limiter à l'affirmation que l'on connaît au moins 34 cités dont l'« ager » était sujet à la dîme à l'époque de Verrès.

D'autre part, la question de l'« ager publicus » est beaucoup plus complexe. Dans le *de frumento*, Cicéron ouvre sa description de la situation tribulaire de la Sicile par cette affirmation : « perpaucae Siciliae ciuitates sunt bello a maioribus nostris subactae ; quarum ager, cum esset publicus populi Romani factus, tamen illis est redditus ; is ager a censoribus locari solet »<sup>171</sup>. Or, si au fil de leurs tentatives de reconstruction les savants ont beaucoup discuté sur le nombre de cités que le « perpaucae » de l'orateur pourrait recouvrir ainsi que sur leur identité<sup>172</sup> ou encore sur la date à laquelle cet « ager » était devenu « publicus »<sup>173</sup>, il est difficile de ne pas remarquer que la formulation de Cicéron contient une ambiguïté qu'il semble encore aujourd'hui impossible d'élucider : comment cet « ager » peut-il en même temps avoir été « redditus » aux cités auxquelles il appartenait et pourtant rester toujours soumis à la « locatio censoria » ? Les autres informations disponibles sur le sujet, n'éclaircissent pas énormément la question. Un autre passage des *Verrines*, dans le *de suppliciis*, semble confirmer qu'à l'époque de Verrès il existait encore en Sicile des portions

<sup>169</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 103, cité par CARCOPINO 1914, 216-25 (qui pense à 57 « decumanae »), CALDERONE 1960 ; ID. 1964-5 (qui pense à 50), GOLDSBERRY 1973, 301-14 (qui ne se prononce pas).

<sup>170</sup> On en trouvera un exemple en PAIS 1888, 140-6 et HOLM 1870-98, III, 138 et note 12.

<sup>171</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 13.

<sup>172</sup> E. Pais, en partant toujours du total de 68 cités, y soustrayait les 34 mentionnées dans les *Verrines* comme soumises à la dîme, les 3 « foederatae » et les 5 « immunes ac liberae » pour arriver à un nombre de 26 « ciuitates censoriae » qu'il identifiait avec les vingt « oppida » livrés aux Romains plus les six pris par la force selon Liv., 26, 40, 14-16 ; dans ce cadre, le terme de « perpaucae » employé par Cicéron était expliqué avec la volonté de convoyer l'impression que toute la Sicile avait souffert des vexations commises par Verrès dans la collecte de la dîme (voir par exemple PAIS 1888, 135, note 1 ; on trouvera à la p. 134 la liste des 26 cités qu'il attribuait à cette catégorie). Plus tard, A. Holm pensait également à plus de 20 cités, mais renonçait à en reconstruire le nombre précis et refusait le parallèle avec le passage de Tite-Live qui n'est pas exhaustif de toutes les cités siciliennes ; de plus, il soulignait le manque de précision de Cicéron qui semble ignorer le fait que certaines cités qui avaient été prises par la force apparaissent dans la liste de celle qui étaient soumises à la dîme (HOLM 1870-98, III, 150 et note 32). En 1914, J. Carcopino affirma qu'il n'existait plus, à l'époque de Cicéron, de « ciuitates censoriae », mais tout simplement des parcelles d'« ager publicus » éparpillées sur le territoire de toute la Sicile, mais cette hypothèse l'obligeait à supposer une corruption dans le texte de Cicéron et finissait par porter atteinte à la logique globale du passage : en effet, on ne comprendrait pas pourquoi l'orateur aurait dû mentionner une catégorie qui n'existait plus (CARCOPINO 1914, 216-50 ; *contra* CALDERONE 1960 ; GOLDSBERRY 1973, 306-7). Enfin, S. Calderone, à l'appui d'un ensemble de calculs sur le montant du « frumentum imperatum », qui se répartissait à son avis seulement entre « foederatae », « immunes ac liberae » et « censoriae », a formulé l'hypothèse qu'elles soient à identifier avec les « six oppida » pris par la force selon Tite-Live, ainsi qu'avec les « sex publica » mentionnés en Cic., *Verr.*, 2, 2, 70 et 3, 71 6 (CALDERONE 1964-5 ; suivi par MANGANARO 1980, 418-9 et 423-5 ; *contra* GOLDSBERRY 1973, 304-5, qui rappelle que l'interprétation la plus probable concernant les « sex publica » est qu'il s'agisse de ports). Malgré toutes ces tentatives, il me semble que, à l'état actuel, les informations livrées par les sources ne sont tout simplement pas suffisantes pour trancher.

<sup>173</sup> Certains manuscrits portent en effet la lecture « superiore bello », qui impliquerait une référence à la première plutôt qu'à la Deuxième guerre punique (sur ce problème, avec bibliographie, voir PRITCHARD 1975, 36).

d'« ager publicus » loué par les censeurs<sup>174</sup>. De plus, il est plusieurs fois question de l'« ager publicus » sicilien dans les discours *de lege agraria* de 63 av. J.-C. contre la proposition de loi déposée par le tribun de la plèbe P. Servilius Rullus qui prévoyait, entre autres choses, une révision générale des propriétés publiques extra-italiques. Concernant la Sicile, ces discours révèlent que le patrimoine de Rome y comprenait non seulement des « agri », mais également des « aedificia »<sup>175</sup>, ou plus en général des biens situés « in oppidis »<sup>176</sup>, et qu'un territoire appelé « ager Recentoricus », tout en étant formellement « publicus », avait été exempté d'imposition car ses propriétaires avaient fait appel à Rullus en demandant de ne pas être éloignés de leur résidence ancestrale (« possessionibus, antiquissimis sedibus, ac dis penatibus »)<sup>177</sup>. Dans les *Philippiques*, en outre, Cicéron fait plusieurs fois référence à des portions d'« ager publicus » dans le territoire de Léontinoi qu'Antoine avait assigné à son professeur de rhétorique Sex. Clodius et à son médecin, non sans les avoir rendues « immunia »<sup>178</sup>. Cet épisode a particulièrement attiré l'attention des savants car Léontinoi fait partie des 34 cités connues par les *Verrines* pour être soumises à la dîme<sup>179</sup> ; de plus, dans l'épisode consacré à cette localité, Cicéron se lamente d'avoir trouvé peu de soutien auprès de ses citoyens car, à l'exception d'une seule famille dont le représentant avait porté son témoignage, aucun d'entre eux ne possédait de terres sur le territoire de la ville<sup>180</sup>. Enfin, un autre passage du *de frumento* révèle que la femme du consul C. Cassius possédait « paternas arationes » soumises à la dîme sur le territoire de la cité, sans que l'on puisse savoir, malheureusement, quelle était l'origine de la famille ni à quel titre elle possédait ces

---

<sup>174</sup> À l'intérieur du récit concernant l'exemption du « frumentum imperatum » que Verrès aurait concédée à Messine, Cicéron soutient que le fait que Messine ne devait pas la dîme ne veut pas dire qu'elle ne devait même pas être obligée à vendre du grain à Rome, car il s'agissait de deux contributions différentes. Autrement, à la rigueur, on n'aurait pas dû exiger le « frumentum imperatum » à tous ceux qui payaient déjà une autre contribution. Pour prouver ce point, l'orateur enchaîne une série de questions rhétoriques qui passent en revue tous les types différents de contribuables de la province et dont une mentionne l'« ager publicus » : « qui publicos agros arant, certum est quid e lege censoria debeant ; cur his quicquam praeterea ex alio genere imperauisti ? » (Cic., *Verr.*, 2, 5, 53).

<sup>175</sup> Cic., *leg. agr.*, 1, 4 : « persequitur in tabulis censoriis totam Siciliam ; nullum aedificium, nullos agros relinquit ».

<sup>176</sup> Cic., *leg. agr.*, 2, 48 : « perge in Siciliam. nihil est in hac provincia quod aut in oppidis aut in agris maiores nostri proprium nobis reliquerint quin id uenire iubeat ».

<sup>177</sup> Cic., *leg. agr.*, 1, 10-11 et 2, 57.

<sup>178</sup> Cic., *Phil.*, 2, 43 ; 101 ; 3, 22.

<sup>179</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 109-20 et 148-9. La situation de Léontinoi, qui semble avoir été soumise en même temps à la dîme et à la « locatio censoria », a été parfois rapprochée de celle d'Amestratus, car Cicéron conclut l'épisode relatif à la collecte de la dîme dans cette cité par la phrase : « profecto numquam iste tam amens fuisset ut ex agro populi Romani plus frumenti seruo uenerio quam populo Romano tribui pateretur, nisi omnis ea praeda serui nomine ad istum perueniret » (*Verr.*, 2, 3, 89 ; pour le rapprochement de la situation d'Amestratus à celle de Léontinoi, voir par exemple MARQUARDT 1888, 314, note 4). Cependant, comme il a été souligné, Cicéron n'utilise pas ici l'expression technique de « ager publicus populi Romani », mais une formule rhétorique à valeur plus générale, visant à souligner la dépendance de la province de Rome (de la même façon que l'expression « coloni aratoresque populi Romani » désigne dans la péroraison du discours tous les cultivateurs siciliens : Cic., *Verr.*, 2, 3, 228). On ne peut donc pas en déduire la présence d'« ager publicus » sur le territoire d'Amestratus (HOLM 1870-98, III, 153, note 33 ; CARCOPINO 1914, 236-7 ; GOLDSBERRY 1973, 312 ; PRITCHARD 1975).

<sup>180</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 109 : « Hoc causae est, iudices, quod in agro Leontino, praeter unam Mnasistrati familiam, glebam Leontinorum possidet nemo ».

terrains<sup>181</sup>. Même si l'on a pu essayer d'expliquer la situation de Léontinoi à la lumière d'une évolution historique qui aurait conduit son « ager » à passer de « decumanus » à « publicus » entre 70 et 63 av. J.-C.<sup>182</sup>, il est indéniable que l'explication la plus probable est celle de la coprésence de dîme et d'« ager publicus » sur le territoire de la même cité. Ce témoignage semble donc parler contre une division à cloisons étanches entre « ciuitates decumanae » d'un côté et « censoriae » de l'autre.

Face à tous ces problèmes, plusieurs solutions ont été tour à tour proposées. Une première possibilité est que l'expression « is ager a censoribus locari solet » ne fasse pas référence à la « locatio censoria », qui ne gravait plus sur ces territoires après leur restitution, mais plutôt à la vente aux enchères de la collecte de leur dîme, qui aurait eu lieu à Rome devant les censeurs, et pas à Syracuse comme pour le reste du territoire de l'île<sup>183</sup>. Mais cette hypothèse se heurte à plusieurs problèmes : premièrement, il a été démontré que le terme employé par Cicéron pour la vente aux enchères de la collecte de la dîme est habituellement « uendere » et non « locari », qui, de son côté, est le verbe technique de la « locatio censoria »<sup>184</sup>. De plus, comme on l'a déjà dit, la présence en Sicile d'« ager publicus » loué par les censeurs est confirmée par d'autres sources. Encore, la description cicéronienne de la situation tribulaire sicilienne est organisée de sorte à inclure l'« ager publicus » dans les exceptions par rapport auxquelles « praeterea omnis ager Siciliae ciuitatum decumanus est », ce qui ne manque pas de sembler étrange si l'on admet qu'il était aussi soumis à la dîme, même si selon des procédures différentes. Enfin, pour expliquer la situation de Léontinoi, on est obligé d'imaginer que la dîme du territoire de la même cité pouvait être vendue en partie à Syracuse devant le propréteur et en partie à Rome par les censeurs, sans que Cicéron n'y fasse jamais allusion<sup>185</sup>. D'autre part, une deuxième interprétation voit dans le « redditus » du *de frumento* un terme juridiquement imprécis, qui ne recouvrerait pas une véritable restitution mais plutôt la concession d'un droit d'usufruit transmissible d'une génération à l'autre et soumis au paiement d'une « locatio » aux censeurs, en d'autres termes une sorte d'*emphyteusis*<sup>186</sup>. Malgré les doutes qui ont été parfois exprimés concernant la possibilité que Cicéron emploie le terme « redditus » dans un sens non technique, cette solution me paraît préférable car elle permet de donner un sens à la description de l'« ager publicus » que l'orateur donne dans le *de frumento* sans devoir supposer la corruption du texte<sup>187</sup> ; de plus, elle permet d'expliquer les revendications des cultivateurs de l'« ager Recentoricus » et le fait

---

<sup>181</sup> Pour J. Carcopino, il s'agirait d'une assignation de terre publique du même type que celles pratiquées par Antoine dans les *Philippiques* (CARCOPINO 1914, 238) ; il s'agirait donc d'une preuve que l'« ager publicus » était soumis également à la dîme.

<sup>182</sup> On trouvera une discussion de cette hypothèse, avec bibliographie, en CARCOPINO 1914, 230-4 et HOLM 1870-98, III, 153, note 33.

<sup>183</sup> Voir par exemple HOLM 1870-98, III, 153, note 33 ; CALDERONE 1964-5.

<sup>184</sup> À ce propos, voir par exemple CARCOPINO 1914, 228 ; GENOVESE 1993.

<sup>185</sup> D'après A. Holm, Cicéron n'aurait pas mentionné les dîmes vendues à Rome car elles n'étaient pas sujettes aux vexations de Verrès (HOLM 1870-98, III, 153, note 33).

<sup>186</sup> Voir par exemple SCRAMUZZA 1937, 329-30 ; GOLDSBERRY 1973, 305-11 ; PRITCHARD 1975 ; LINTOTT 1993, 80-1 et GENOVESE 1993 avec bibliographie précédente.

<sup>187</sup> Parmi les tentatives de corriger le texte cicéronien il faut citer du moins celui de J. Carcopino, qui pense que la phrase « is ager a censoribus locari solet » puisse être une glose entrée à texte pendant le processus de transmission (CARCOPINO 1914, 239-40) et une tentative d'émendation de S. Calderone (CALDERONE 1960) sur lequel l'auteur lui-même est plus tard revenu (CALDERONE 1964-5).

que la plupart des habitants de Léontinoi ne possède pas de terres sur le territoire de la cité. On remarquera cependant que tous les problèmes posés par le statut du territoire de Léontinoi ne sont pas pour autant résolus. Dans sa présentation de la situation tribulaire de la Sicile, en effet, Cicéron semble parler de l'ensemble du territoire de certaines cités qui serait devenu « ager publicus » en bloc, alors que, si l'on admet cette solution, il faut nécessairement penser que certaines portions du territoire de Léontinoi n'aient jamais subi cette transformation. En effet, si la plupart des citoyens de Léontinoi ne possédaient pas de terres car ils les cultivaient en régime d'*emphyteusis*, il en va de soi que les autres, c'est-à-dire la seule famille qui avait témoigné, en avaient gardé la pleine possession, tandis que les autres terres soumises à la dîme sur ce territoire devaient appartenir à des étrangers. Il faudrait donc toujours admettre que l'« ager decumanus » et l'« ager publicus » puissent coexister à l'intérieur du territoire de la même cité. D'autre part, concernant l'exemple de Léontinoi, la seule manière d'éviter cette conclusion consiste à penser que l'« ager publicus » était soumis à la dîme, soit que la vente de cette dîme advenait devant les censeurs à Rome, comme dans la première solution, soit qu'elle avait lieu à Syracuse mais qu'elle venait s'ajouter à la « locatio censoria » que les cultivateurs payaient par ailleurs<sup>188</sup>. Mais, comme il a été déjà dit, la présentation de la situation tribulaire de la Sicile au début du *de frumento* ne semble pas autoriser l'idée que l'« ager publicus » puisse être également « decumanus ». Et s'il est vrai que Cicéron semble parler de cités dont la totalité de l'« ager » était « publicus », il est toujours possible qu'il s'agisse là d'une simplification : par la même occasion, en effet, l'orateur passe sous silence le fait que certaines portions du territoire des « immunes ac liberae » étaient en réalité soumises à la dîme parce qu'elles étaient cultivées par des étrangers. D'autre part, la possibilité qu'il existe des « agri publici » qui ne constituaient pas le territoire entier d'une cité est généralement admise pour les anciennes terres domaniales, notamment le patrimoine ayant appartenu à Hiéron II<sup>189</sup>, les biens confisqués aux partisans de factions anti-romaines<sup>190</sup>, les forêts et les terrains incultes destinés à la pâture<sup>191</sup>.

Enfin, de manière plus générale, toute analyse du statut des cités siciliennes à l'époque républicaine devrait toujours tenir présent le fait que la description fournie par Cicéron au début du *de frumento* ne peut être considérée exhaustive que du point de vue de la situation tribulaire, et même dans ce domaine, comme on l'a vu, elle opère un certain nombre de simplifications. L'orateur, par ailleurs, n'a aucune intention de tracer un cadre complet de la condition administrative ou politique des cités : il est donc très probable que beaucoup de détails nous échappent et même qu'il existe d'autres statuts différents que l'on ne connaît pas. Par exemple, la possibilité a été évoquée qu'il existe d'autres cités « foederatae » soumises à la dîme, comme Netum, mais dont Cicéron ne mentionnerait jamais le statut dans le reste des discours. D'autre part, le récit des Guerres puniques révèle par exemple que certaines des cités prises par la force pouvaient avoir été cédées aux alliés, comme il advint pour Morgantina qui fut livrée aux Espagnols<sup>192</sup> ; la description de Cicéron ne nous informe pas sur leur statut vis-

<sup>188</sup> CARCOPINO 1914, 228-34 ; GOLDSBERRY 1973, 305-11 ; PRITCHARD 1975.

<sup>189</sup> Sur lequel voir Liv., 25, 28, 3.

<sup>190</sup> Sur lesquels voir Liv., 26, 21, 11 et 30, 10.

<sup>191</sup> Sur lesquels voir Str., 6, 2, 6. Pour l'existence de ce type d'« agri publici » sur le territoire de plusieurs cités différentes, voir par exemple HOLM 1870-98, III, 154-7 ; CARCOPINO 1914, 239-42 ; GOLDSBERRY 1973, 311 ; PRITCHARD 1975.

<sup>192</sup> Liv., 26, 21, 16.

à-vis de Rome à l'époque de Verrès. Enfin, aucune mention n'est faite ici de deux autres regroupements de cités dont on connaît l'existence aussi bien d'autres passages des *Verrines* que d'autres sources et dont nature et composition demeurent malheureusement enveloppées d'un voile de mystère : la ligue des dix-sept cités réunies autour du sanctuaire de la déesse du mont Éryx et le « commune Siciliae », dont on parlera plus en détail plus loin. Malheureusement la seule autre source complète disponible sur le statut des cités siciliennes, c'est-à-dire la liste de Pliny l'Ancien, remonte déjà au 1<sup>er</sup> siècle apr. J.-C., après toutes les transformations de l'époque des guerres civiles et du début de l'empire<sup>193</sup> ; par conséquent, elle ne permet pas d'éclaircir les doutes que Cicéron inspire pour l'époque républicaine. Beaucoup de question paraissent donc condamnées à rester sans réponse.

Concernant le fonctionnement interne des cités, elles avaient toutes gardé leurs institutions de type grec, qui avaient également été adoptées par les cités non grecques de la Sicile occidentale. De manière générale, chaque cité avait deux assemblées : un conseil, appelé en latin « senatus » et en grec, selon les cités, « βουλή ou σύνκλητος »<sup>194</sup>, et une assemblée populaire, « populus » en latin, « δᾶμος » ou « ἄλια » en grec<sup>195</sup>. Pour les conseils, un certain nombre d'informations sur les normes qui réglaient le choix de nouveaux membres – par cooptation ou par élection – peuvent être dérivées des *Verrines*, même s'il faudra les regarder avec toutes les précautions d'usage puisque Cicéron, comme à son habitude, ne les décrit que dans le but d'y opposer les perversions opérées par Verrès, accusé d'avoir forcé la nomination de plusieurs personnages dans différents conseils en échange de pots-de-vin<sup>196</sup>. Par le même passage, on apprend que Rome, si sollicitée, pouvait s'intéresser directement à l'organisation de ces conseils<sup>197</sup> : les *Verrines* relatent par exemple qu'en 95 av. J.-C. la cité d'Halaesa, à l'occasion d'une controverse, avait demandé au Sénat romain de lui donner des lois *de senatu cooptando* ; le préteur C. Claudius Pulcher avait alors été désigné à cet effet<sup>198</sup>. D'autres cités, par contre, avaient reçu des lois du même type de la part de magistrats romains à l'occasion de la déduction sur leur territoire de colons provenant d'autres localités de Sicile :

<sup>193</sup> Sur les lesquelles voir l'efficace synthèse de R.J.A. Wilson (WILSON 1990, 33-45).

<sup>194</sup> Voir par exemple IG XIV 256 (Phintias, « βουλή ») ; 448 (Catane, « βουλή ») ; 952 (Agrigente, « βουλή » et « σύνκλητος ») ; 953 (Malte, « σύνκλητος ») ; KERN 1900, n° 72, ll. 25-7 (Syracuse, « σύνκλητος ») ; SEG 12 (1955), 379 (Camarina, « βουλή ») ; IGDS I 189 (Centuripae, « σύνκλητος ») ; IGDS I 246 (Halaesa, « σύνκλητος »). Et, dans les *Verrines*, Cic., *Verr.*, 2, 2, 47 ; 50 et 4, 137-49 (Syracuse, « senatus ») ; 2, 4, 76 (Segesta, « senatus ») ; 2, 120-5 et 4, 138 (toute la Sicile, « senatus ») ; 2, 161 et 3, 108 (Centuripae, « senatus ») ; 3, 88 (Amestratus, « senatus ») ; 3, 100 (Imachara, « senatus ») ; 3, 200 (Entella, « senatus ») ; 4, 100 (Catane, « senatus ») ; 5, 44 (Messine, « senatus »). Pour le cas d'Agrigente, où « βουλή » et « σύνκλητος » semblent avoir coexisté, voir GHINATTI 1996, 27-40 ; pour le sens précis du mot « σύνκλητος » et sa différence par rapport à celui de « βουλή », voir GHINATTI 1996, 3-19.

<sup>195</sup> Voir par exemple IG XIV 256 (Phintias, « ἄλια ») ; 448 (Catane, δᾶμος intégré) ; 952 (Agrigente, « ἄλια ») ; KERN 1900, n° 72, ll. 25-7 (Syracuse, « δᾶμος ») ; SEG 12 (1955), 379 (Camarina, « ἄλια ») ; IGDS I 246 (Halaesa, « ἄλια »). Et, dans les *Verrines*, Cic., *Verr.*, 2, 2, 50 et 4, 138 (Syracuse, « populus ») ; 2, 131 et 4, 138 (toute la Sicile, « populus ») ; 2, 161 et 3, 108 (Centuripae, « populus »). Pour le sens précis du mot « ἄλια », et sa différence par rapport à celui de « ἐκκλησία », voir GHINATTI 1996, 19-24.

<sup>196</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 120-5. Pour une discussion de ces règles, voir GOLDSBERRY 1973, 361-2.

<sup>197</sup> Pour des parallèles en Asie, voir GOLDSBERRY 1973, 362, note 375.

<sup>198</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 122 : « Halaesini [...] L. Licinio Q. Mucio consulibus, cum haberent inter se controuersias de senatu cooptando, leges ab senatu nostro petierunt. Decreuit senatus honorifico senatus consulto ut iis C. Claudius Appi filius Pulcher praetor de senatu cooptando leges conscriberet ». Pour ce C. Claudius Pulcher (cos. 92 av. J.-C.), voir F. Münzer, RE III.2, Stuttgart 1899, *Claudius* 302 ; BROUGHTON 1951-2, II, 11.

c'était le cas d'Héraclée qui en avait obtenues par P. Rupilius à l'époque la première guerre servile<sup>199</sup>. De manière similaire, Agrigente en avait reçues beaucoup plus tôt par un Scipion non mieux identifié, qui avait reparti équitablement les sièges entre les anciens citoyens de la ville et les colons qui y avaient été introduits auparavant par un préteur qui reste aussi non identifié<sup>200</sup>. Rome semble donc avoir été à l'origine d'une modification des réalités institutionnelles sicilienne, qui avait probablement pour but de renforcer l'aristocratie philo-romaine par la redéfinition des pré requis nécessaires et la mise en place de systèmes de cooptation<sup>201</sup>. Concernant l'organisation du conseil, l'existence de systèmes de présidence est attestée dans certaines cités, qu'il s'agisse d'un *prostatès*, magistrat préposé à cette fonction, ou d'un système de tribus de proédrie<sup>202</sup>. Du côté des attributions, enfin, les *Verrines* livrent plusieurs exemples de l'action des conseils, dans des domaines rangeant de l'administration de la justice<sup>203</sup> à la gestion des finances<sup>204</sup>, des cultes<sup>205</sup> et des monuments publics<sup>206</sup>.

L'assemblée populaire, de son côté, réunissait tous les citoyens organisés d'abord en tribus, pour la plupart en nombre de trois selon le modèle dorique<sup>207</sup>, puis dans un certain nombre de regroupements mineurs qui portaient de noms différents selon les cités<sup>208</sup>. L'existence de systèmes de présidence est attestée pour certaines cités<sup>209</sup>. De l'organisation et

<sup>199</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 125 : « nam eo quoque colonos P. Rupilius deduxit, legesque similes de cooptando senatu et de numerum ueterum ac nouorum dedit ».

<sup>200</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 123 : « Agrigentini de senatu cooptando Scipionis leges habent, in quibus et illa eadem sancta sunt et hoc amplius : cum Agrigentorum duo genera sint, unum ueterum ; alterum colonorum T. Manlius praetor ex senatus consulto de oppidis Siculorum deduxit Agrigentum, cautum est in Scipionis legibus ne plures essent in senatu ex colonorum numero quam ex uetere Agrigentorum ». Un préteur du nom de T. Manlius est autrement inconnu et Cicéron ne précise pas à quel membre de la famille des Scipions il voulait faire référence ici. Certains ont pensé à Scipion l'Africain, qui fut en Sicile entre 205 et 204 av. J.C., et, par conséquent à C. Mamilius, préteur en Sicile en 207 av. J.-C. (BROUGHTON 1951-2, I, 295) ; d'autres, s'appuyant sur la lecture « L. Manlius » de deux manuscrits, ont pensé au préteur de 197 av. J.C. (BROUGHTON 1951-2, I, 333) et attribué les lois d'Agrigente à L. Cornelius Scipio Asiaticus, qui fut préteur en Sicile en 193 av. J.C. (BROUGHTON 1951-2, I, 333) ; enfin, une dernière proposition, avancée par T.C. Brennan en 1993, est celle d'identifier le préteur à un « praetor » du nom de Manlius mentionné par Florus à propos de la première guerre servile (Flor., *epit.*, 2, 7, 7) et Scipion à l'Émilien (BRENNAN 1993, 178-83).

<sup>201</sup> À ce propos voir, en dernier, GHINATTI 1996, 33-4 (avec bibliographie).

<sup>202</sup> Le *prostatès* est attesté par exemple pour Agrigente (IG XIV 952 ; voir GHINATTI 1996, 38-9) et Syracuse (KERN 1900, n° 72, l. 25-7 ; voir GHINATTI 1996, 70-3) ; le système de la tribu de proédrie pour Agrigente (IG XIV 952 ; voir GHINATTI 1996, 38-9).

<sup>203</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 32 ; 4, 100.

<sup>204</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 88 ; 100.

<sup>205</sup> Cic., *Verr.*, 4, 100 et 140 (on remarquera que ce dernier passage n'est que le début d'un récit assez détaillé d'une visite de Cicéron au conseil de Syracuse).

<sup>206</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 88 ; 4, 76 ; 87 ; 161.

<sup>207</sup> Des tribus sont explicitement attestées seulement pour certaines communautés, mais elles apparaissent également dans un grand nombre d'inscriptions gravées sur les « glandes missiles », normalement pas rattachables à leur communauté d'origine ; par analogie avec le monde grec, on en reconstruit l'existence dans toutes les cités (pour les détails, voir HOLM 1870-98, III, 162-3 ; GOLDSBERRY 1973, 363, note 384 ; MANGANARO 1980, 445 ; CORDANO 1999, 152-3).

<sup>208</sup> L'existence de « φπατρία » est encore une fois attestée par les « glandes missiles », ainsi qu'à Camarina tandis qu'à Acrae les membres des tribus semblent avoir été répartis en groupes appelés *triakades* et à Iaitas en *Iochoi* (pour tous les détails et la bibliographie, voir JONES 1987, 170-80 ; CORDANO 1999, 152-3).

<sup>209</sup> Par exemple Agrigente (IG XIV 952 ; voir GHINATTI 1996, 38-9).

fonctionnement de l'assemblée il n'existe plus quasiment aucune trace<sup>210</sup>, mais il est clair qu'elle avait le pouvoir d'élire, les membres du conseil, les magistrats et au moins certaines des charges sacerdotales<sup>211</sup> ; de plus, elle votait pour les propositions qui lui étaient soumises par le conseil, par exemple sur l'issue de décrets honorifiques ou l'envoi de délégations<sup>212</sup>.

Concernant les magistratures, rien n'est connu de la procédure d'élection ni des conditions nécessaires pour y accéder ; la seule chose qu'il est possible de reconstruire est un catalogue des charges attestées. Une pareille tâche est en effet rendue possible par la documentation épigraphique, qui mentionne plusieurs titres différents, même s'elle ne permet pas, bien entendu, de retracer un cadre complet cité par cité<sup>213</sup>. Chaque communauté avait un magistrat éponyme, dont le titre variait selon les cas<sup>214</sup>. Autrement, parmi les charges les plus communément attestées on retrouve les présidents du conseil, les secrétaires, les officiels du gymnase et un grand nombre de charges sacerdotales. Pour beaucoup d'autres magistratures dont les inscriptions ne livrent que le nom, il est souvent difficile de reconstruire les fonctions associées<sup>215</sup>. Un discours à part méritent par contre les « censes » mentionnés dans les *Verrines* auxquels il a déjà été fait référence plus haut. Cette institution n'est pas autrement connue dans les sources relatives à la Sicile : il pourrait s'agir aussi bien d'une magistrature créée dans le cadre de la province romaine et sur le modèle de la censure à Rome<sup>216</sup>, que de la traduction en latin d'un équivalent grec qui avait toujours existé, sur le modèle des « ταμίαι » connu par ailleurs dans le monde hellénique<sup>217</sup>. Malheureusement, les informations livrées par Cicéron ne permettent pas de trancher : tout ce que l'on peut affirmer est que ces magistrats étaient élus en nombre de deux par le peuple de chaque cité et qu'ils étaient chargés, avec pleins pouvoirs, d'établir le cens sur la base duquel les citoyens paieraient les impôts de l'année. À l'intérieur des *Verrines*, l'orateur déclare également que Verrès avait mis fin à cette élection publique par les cités pour pouvoir nommer personnellement ces magistrats à Syracuse. Bien évidemment, cette décision est interprétée comme une excuse pour empocher des lourds pots-de-vin, cependant elle pourrait également être révélatrice d'un intérêt du préteur vers le contrôle de cette magistrature. Dans cette optique, il semble probable que les « censes » jouent un rôle dans la procédure de collecte des impôts qui représentait l'un des enjeux principaux pour l'administration romaine dans la province<sup>218</sup>.

---

<sup>210</sup> Pour l'organisation et le fonctionnement de l'assemblée en Sicile, voir HOLM 1870-98, III, 162-3 ; GOLDSBERRY 1973, 363-4 ; GHINATTI 1996.

<sup>211</sup> Pour plusieurs exemples dans ce sens, voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 120-32.

<sup>212</sup> Pour les décrets honorifiques, voir IG XIV 256 (Phintias) ; 952 (Agrigente) ; 953 (Malte) ; pour des exemples d'autre type Cic., *Verr.*, 2, 2, 161 (à propos de la décision de détruire des statues de Verrès à Centuripae) et 3, 108 (toujours à Centuripae, pour la décision d'envoyer une délégation contre Verrès).

<sup>213</sup> Pour un compte rendu cité par cité, voir GOLDSBERRY 1973, 580-750 ; JONES 1987, 170-80 ; CORDANO 1999, 154-5.

<sup>214</sup> Voir les détails, voir CORDANO 1999, 154-5.

<sup>215</sup> Pour tous les détails, voir HOLM 1870-98, III, 163- ; GOLDSBERRY 1973, 365-70 ; JONES 1987, 170-80 ; CORDANO 1999, 154-5.

<sup>216</sup> Comme c'est le cas des « censes » connus en époque républicaine dans plusieurs villes latines ou « foederatae » du Sud de l'Italie, voir MARQUARDT 1888, 235-7 ; GOLDSBERRY 1973, 366-7 ; DUBOULOZ, PITTIA 2009, 111.

<sup>217</sup> W. Kubitschek, RE III.2, Stuttgart 1899, s.v. « censes », col. 1907.

<sup>218</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 131-40.



Enfin, comme il a été dit plus haut, les plus récents progrès de la recherche sur le terrain ont permis de reconstruire un cadre général très vivant de la vie citadine à cette époque, qui est visible archéologiquement grâce à la réalisation de programmes de reconstruction monumentale des espaces publics, à l'essor des arts ainsi que des activités artisanales et à la vitalité de la culture théâtrale et gymnasiale<sup>219</sup>. Enfin, la plupart des cités siciliennes frappait encore au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. des monnaies en bronze portant l'ethnique de la cité et des types caractéristiques (divinités ou héros locaux, symboles des cités, etc.) : un phénomène révélateur d'une majeure autonomie des communautés locales par rapport au siècle précédent, quand la production monétaire semble avoir été contrôlée par les autorités romaines<sup>220</sup>.

En se déplaçant de l'organisation des cités vers celle du territoire, on rencontre une des questions les plus débattues par l'historiographie moderne, sur laquelle il est toujours aussi difficile de trancher. Le problème provient de la différence des informations livrées par les deux sources principales sur la période romaine républicaine : les *Verrines* d'un côté, le récit des guerres serviles de Diodore de Sicile de l'autre<sup>221</sup>. Si, en effet, ce dernier insiste sur l'abondance de grandes propriétés reposant en large partie sur des quantités énormes de main-d'œuvre servile – ce qui aurait favorisé le déclenchement des insurrections<sup>222</sup>, le cadre qui émerge des *Verrines* est plutôt celui d'un foisonnement de petits propriétaires, tous lésés par les malversations de Verrès et contraints d'abandonner en foule leurs champs. Or, il est aisé de voir que ce désaccord dépend en large partie de la différence de nature et de but de ces deux textes : si Cicéron était surtout intéressé à charger son adversaire d'avoir ruiné la production en céréales de la Sicile, pour Diodore le plus important était de souligner la violence et l'étendue des masses d'esclaves révoltés ; de plus, on peut penser que Verrès avait eu tendance à épargner les plus gros propriétaires<sup>223</sup> et, de toute manière, Cicéron reste concentré sur la production agricole, alors que les plus vastes ensembles d'esclaves travaillaient probablement dans les zones pastorales. Enfin, il n'est pas inutile de rappeler que ces deux témoignages ne se réfèrent pas à la même époque historique<sup>224</sup>. En réaction à l'état de la documentation, deux théories se partagent le champ dans la communauté des savants : d'un côté l'idée d'une priorité du système des « latifundia »<sup>225</sup>, qui a été longtemps associée à l'image traditionnelle de la Sicile d'époque républicaine comme d'une région en déclin<sup>226</sup>, de l'autre celle d'un plus large développement de la petite propriété<sup>227</sup>. Pour résoudre le

---

<sup>219</sup> Voir ci-dessus, *Introduction*, 2. Pour la tradition du gymnase, voir PRAG 2007c ; pour celle du théâtre, MANGANARO 1980, 446.

<sup>220</sup> Voir ci-dessus, *Introduction*, 2 ; pour la production de monnaie au I<sup>er</sup> siècle av. J.C. en Sicile, voir FREY-KUPPER 2009, 271-93.

<sup>221</sup> Sur ces deux sources et leur caractéristiques particulières, voir aussi ci-dessus, *Introduction*, 2.

<sup>222</sup> D.S., 34, fr. 1-20 ; 29-32 ; 36, fr. 1-3 Goukowsky ; le même cadre se retrouve également en Florus (*épit.*, 3, 19-20).

<sup>223</sup> Même si certains d'entre eux sont nommés parmi ses victimes, comme Sthenius de Thermes, Apollonius de Palerme ou encore les Romains C. Matrinius ou Q. Varius (voir respectivement Cic., *Verr.*, 2, 2, 92 ; 5, 20 ; 5, 15 et 2, 119).

<sup>224</sup> Pour tous ces problèmes, avec bibliographie, voir DUBOULOZ, PITTIA 2009, 107-10.

<sup>225</sup> Voir par exemple COARELLI 1981 ; FREDERIKSEN 1981, 274-80 ; MAZZA 1981.

<sup>226</sup> Pour laquelle voir ci-dessus, *Introduction*, 2.

<sup>227</sup> Pour laquelle voir par exemple CARCOPINO 1906, 169-172 ; SCRAMUZZA 1937, 318-319 ; MANGANARO 1972, 452 ; MANGANARO 1980, 428-35.

problème, il a été parfois proposé de reconstruire une évolution historique d'une période marquée par l'élevage extensif terminée avec les guerres serviles à un retour à la petite propriété à l'époque de Cicéron<sup>228</sup>. Toutefois, la solution la plus probable semble aujourd'hui consister à admettre la coexistence des deux modèles de propriété tout au long de l'époque républicaine, avec peut-être des spécificités régionales<sup>229</sup>.

Pour finir, reste le problème de la présence sur l'île de Romains et d'Italiques en général : si elle est attestée du moins à partir de la fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., la plus grande masse d'informations disponibles sur le sujet dérive encore une fois des *Verrines*, de sorte qu'il est possible de tracer un cadre beaucoup plus précis pour la première moitié du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.<sup>230</sup>. Or pour cette époque, contrairement à l'idée assez répandue d'une étendue minoritaire de la fréquentation romano-italique de la Sicile<sup>231</sup>, A. Fraschetti a démontré par une comparaison avec la situation dans les autres provinces qu'il s'agissait d'un phénomène « d'une consistance massive »<sup>232</sup>. Cependant, pour bien évaluer l'impact de cette fréquentation, il est crucial d'en éclaircir non seulement l'étendue, mais surtout les objectifs et, en second lieu, l'organisation. Concernant la première interrogation, ses enjeux peuvent être synthétisés de façon très éloquente à travers une simple comparaison entre les titres des deux principales études dédiées au sujet : la première – un article publié par T. Frank en 1935 – s'intitule *On the Migration of Romans to Sicily*, tandis que la deuxième – une contribution de A. Fraschetti qui répond directement, à presque cinquante ans de distance, à l'article de T. Frank – porte le titre de *Per una prosopografia dello sfruttamento : Romani e Italici in Sicilia (212-44 A.C.)*. On remarque du premier coup d'œil l'opposition entre les deux définitions de « migration », d'un côté, et « exploitation », de l'autre. En effet, si T. Frank se limitait aux attestations de personnages résidant sur l'île et les interprétait essentiellement comme le résultat de la volonté d'un nombre plutôt restreint d'Italiques, provenant surtout du sud de la péninsule, de se transférer en Sicile pour échapper peut-être au service militaire et certainement aux dégâts de la guerre sociale<sup>233</sup>, A. Fraschetti, de son côté, souligna la nécessité d'adopter un angle de vision plus large et de considérer l'ensemble des personnages qui avaient des intérêts en Sicile. En conséquence de cet élargissement, ses résultats ont conduit à une interprétation radicalement différente : si l'origine sud italique (souvent campanienne) de la plupart des personnages connus est confirmée, en effet, la répétition d'un large nombre de gentilices dans de grands centres de l'Orient hellénistique avec Délos en première position, révèle que leur présence devait dépendre surtout de gros intérêts de nature commerciale, qui ne peuvent être réduits au simple escale dans les ports de la région<sup>234</sup>. Enfin, pour ce qui concerne la question de l'organisation de cette présence, on a souvent affirmé que les citoyens romains, réunis dans les « *conventus ciuium Romanorum* »<sup>235</sup>, n'auraient été que

---

<sup>228</sup> Voir surtout CARCOPINO 1906 ; *contra* MAZZA 1981, 39-47.

<sup>229</sup> Voir par exemple FINLEY 1968, 131-4 ; MAZZA 1981 ; PINZONE 1984-5, 379-80 ; WILSON 1990, 21 ; ID. 2000 ; DUBOULOZ, PITTIA 2009, 107-10.

<sup>230</sup> Voir à ce propos les observations de A. Fraschetti et sa précieuse liste de personnages (FRASCHETTI 1981, 60-61 et, pour la liste, 66-77).

<sup>231</sup> Voir par exemple FRANK 1935 ; MANGANARO 1980, 447.

<sup>232</sup> Voir FRASCHETTI 1981, en particulier 64-5.

<sup>233</sup> FRANK 1935.

<sup>234</sup> FRASCHETTI 1981, 64-5.

<sup>235</sup> Il s'agit d'organisations non officielles dans lesquelles les Romains résidant dans les cités provinciales se regroupaient pour faciliter la gestion de leurs affaires (pour une synthèse générale et la liste de toutes les

très peu intégrés localement<sup>236</sup>. D'ailleurs, le processus d'intégration aurait été difficile dans les deux sens<sup>237</sup> : les Romains en effet, du moins au niveau de l'élite, auraient gardé un certain sentiment de supériorité vis-à-vis des Siciliens d'origine grecque, ce qui expliquerait l'échec de la tentative de leur concéder la citoyenneté romaine opérée par Antoine<sup>238</sup> et le nombre réduit de Siciliens ayant reçu la citoyenneté romaine individuellement<sup>239</sup> ou étant devenus sénateurs<sup>240</sup>. Mais il s'agit là d'un cadre qu'il serait peut-être opportun de nuancer. Si un certain sentiment de supériorité est indéniable même en se limitant tout simplement à la lecture des *Verrines*, des exemples célèbres d'intégration existent dans un domaine assez sensible que celui de la religion : je pense à la fameuse inscription retrouvée dans le territoire d'Avola (près de Syracuse) qui mentionne plusieurs personnages aux noms indubitablement italiens comme « προστάτ[αι] Δάματρος », côte à côte avec des Siciliens<sup>241</sup>. Le fait que ce soit le seul cas connu, dans la mesure où les documents épigraphiques connus pour la Sicile de cette époque ne sont pas légion, ne me paraît pas suffisant pour l'évacuer comme une exception peu significative<sup>242</sup>. De plus, même le nombre de Siciliens ayant obtenu la citoyenneté romaine ne semble plus aussi bas quand on considère que la concession de la citoyenneté romaine à des Grecs était un phénomène très rare en général, probablement en rapport avec la loi d'incompatibilité qui leur rendait impossible – du moins théoriquement – de continuer à être citoyens de leurs communautés d'origine<sup>243</sup> : en effet, certains de ces Grecs de Sicile, qui reçurent la citoyenneté romaine pour leur service à la cause de Sulla en 82 av. J.-C., en sont même les premiers exemples attestés<sup>244</sup>. Enfin, des contacts fréquents et réguliers entre Siciliens et Romains étaient sans aucun doute assurés par le système de la clientèle dont les *Verrines* montrent très clairement la vivacité et l'étendue<sup>245</sup>.

---

attestations, voir E. Kornemann, RE, IV.1, Stuttgart 1900, s.v. « conuentus ». Leur existence est attestée en Sicile dans plusieurs cités : Halaesa (CIL X 7459), Syracuse (Liv., 29, 1, 16 ; Cic., *Verr.*, 2, 2, 70 ; 3, 32 ; 136 ; 4, 55 ; 67 ; 70 ; 137 ; 5, 94 ; 113 ; 155 ; 156), Palerme (Cic., *Verr.*, 5, 140), Lilybée (Cic., *Verr.*, 5, 10) et Agrigente (Cic., *Verr.*, 4, 93).

<sup>236</sup> Voir par exemple WILSON 1990, 29 ; MANGANARO 1980, 447.

<sup>237</sup> Voir WILSON 1990, 29.

<sup>238</sup> À coup sûr, Cicéron exprime clairement sa perplexité (Cic., *Att.*, 14, 12, 1).

<sup>239</sup> On trouvera la liste des citoyens romains d'origine sicilienne mentionnés dans les sources (dont tous, sauf une seule famille, sont connus par les *Verrines* ou d'autres discours de Cicéron) dans SHERWIN-WHITE 1973, 306, note 2 et 307, note 1.

<sup>240</sup> On connaît seulement un seul nouveau sénateur sûrement Sicilien d'origine : Q. Caecilius Niger (F. Münzer, RE, III.1, Stuttgart 1897, *Caecilius* 101) ; pour le Cn. Heius mentionné dans la *pro Cluentio* l'origine sicilienne n'est qu'une hypothèse (F. Münzer, RE, VII.2, Stuttgart 1912, *Heius* 3) ; sur ces deux personnages, voir également WISEMAN 1971, 22 (prosopography n° 73 e 202).

<sup>241</sup> MANGANARO 1977, 159.

<sup>242</sup> Comme le fait par exemple R.J.A. Wilson (WILSON 1990, 29).

<sup>243</sup> En pratique le principe de l'incompatibilité, clairement formulé par Cicéron dans le *pro Balbo* (*passim*), ne semble pas avoir toujours été appliqué avec la même rigueur (sur la question, voir SHERWIN-WHITE 1973, 295-306).

<sup>244</sup> Voir SHERWIN-WHITE 1973, 306-7.

<sup>245</sup> Voir DENIAUX 1987 ; EAD. 2007.

## I.

### Panorama des cultes siciliens dans les *Verrines*

Le but de cette première partie est celui de tracer un cadre le plus possible exhaustif des phénomènes religieux que les *Verrines* nous permettent de recenser pour la Sicile de l'époque républicaine. L'ensemble des informations recueillies dans le texte de Cicéron est ici présenté selon un classement qui se fonde d'une part sur la nature, publique ou privée, des cultes concernés, de l'autre sur un critère géographique. Naturellement, les informations concernant la sphère du public sont les plus nombreuses, ne serait-ce qu'à cause de l'organisation même des discours qui donnent souvent la priorité aux torts commis contre les collectivités, qu'il s'agisse de l'état romain ou des communautés locales. Dans le cadre d'une civilisation citadine comme celle de la Sicile de l'époque républicaine, la méthode la plus simple d'organiser ces données reste celle de les classer par cités, ce qui sera fait dans le premier chapitre. D'autre part, il est vrai que la nature insulaire de la Sicile lui confère *de facto* une cohésion territoriale qui pouvait dépasser sa division en communautés citadines ou en aires d'influence<sup>1</sup>. Dans ce cadre, même en matière de religion, il est possible d'isoler deux cultes qui, pour des raisons et avec des modalités très différentes, étaient déjà perçus à cette époque comme symboliques de la région dans son ensemble : il s'agit de celui de l'Aphrodite / Astarté / Vénus du mont Éryx et de celui de Déméter et Coré, qui seront abordés dans le deuxième chapitre. Malgré la prééminence des informations attendant à la sphère du public, enfin, les *Verrines* ne manquent pas de nous livrer quelques détails significatifs sur l'univers du privé : à ces derniers sera consacré le troisième et dernier chapitre.

#### I.1. Les cultes des cités

On dressera ici le catalogue, organisé par cités, des phénomènes religieux d'ordre public attestés dans les *Verrines*. Les cités sont ordonnées selon un critère géographique, en commençant par la moitié occidentale de l'île, qui gravitait dans l'aire d'influence de Carthage avant la conquête romaine, et avançant ensuite vers la partie orientale de culture hellénique et le centre qui en détenait l'hégémonie, c'est-à-dire Syracuse. La plupart des informations discutées dans ce chapitre dérivent du dossier du vol des œuvres d'art contenu dans le *de signis* ; cependant, quelques passages concernent plutôt la vente d'offices, dont il est question dans le *de praetura Siciliensi*, et la péroration, contenue dans le *de suppliciis*.

##### I.1.a - Malte

En commençant par les territoires ayant autrefois appartenu à l'éparchie carthaginoise, la première localité dont Cicéron nous révèle des détails du paysage religieux est Malte, cité d'origine phénicienne et chef-lieu de l'île du même nom (l'actuelle Malte). Occupée par des

---

<sup>1</sup> Voir ci-dessus, *Introduction*, 2.

colons phéniciens depuis le VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., l'île rentra dans les possessions de Carthage à une époque malheureusement inconnue. Prise par les Romains en 218 av. J.-C.<sup>2</sup>, elle fit désormais partie de la « prouincia Sicilia ».

La cité de Malte, que l'orateur définit « oppidum » et dont les « legati » avaient été écoutés en tant que témoins lors de l'*actio prima*, est le théâtre de l'un des nombreux épisodes de déprédation de temples racontés dans le *de signis* : en se servant de membres du personnel religieux du sanctuaire de l'Éryx comme intermédiaires et sans jamais mettre les pieds dans l'archipel maltais, Verrès arrive à s'emparer des trésors d'un lieu de culte que l'orateur attribue à Junon<sup>3</sup>. Mis à part les différents expédients rhétoriques visant à aggraver le cas de l'ex-gouverneur, le passage consacré à cette anecdote est dense d'informations.

En ouverture, la longue « descriptio loci » en trois mouvements – île, cité, sanctuaire – laisse penser que Cicéron doutait de la familiarité de son public avec ces lieux, qu'il se charge alors de donner à voir progressivement. Concernant la position topographique du lieu de culte, il le situe à proximité de la ville, et donc en dehors de son enceinte, en position surélevée (« ab eo oppido non longe in promunturio »). Malgré cet apparent éloignement, le lieu de culte rentrait dans la juridiction de Malte, comme le confirme le fait que, plus loin, ce sont les « legati » de cette cité à soulever à Rome la question des objets que Verrès y avait volés. Dans tout l'épisode, le terme utilisé pour désigner le sanctuaire est principalement « fanum », une seule fois repris par le plus générique « templum »<sup>4</sup>. Ce mot, qui selon Tite-Live indiquait simplement un « lieu défini pour accueillir un temple »<sup>5</sup>, semble s'être spécialisé au singulier, du moins à l'époque républicaine, pour qualifier des lieux de culte pour ainsi dire atypiques, c'est-à-dire différents des temples les plus traditionnels ; ainsi, par exemple, il se trouve souvent appliqué à des sanctuaires étrangers ou à des lieux de culte placés en dehors de l'enceinte des cités ou ayant une valeur fédérale<sup>6</sup>. Son emploi ici apparaît donc doublement justifié par le caractère extra-urbain du sanctuaire et ses liens encore très forts avec la culture punique.

Pour caractériser ce lieu de culte, Cicéron en souligne l'ancienneté (« antiquissimi », « antiquum »), la renommée (« nobilissimi »), la richesse des offrandes et du décor (« erat praeterea magna uis eboris, multa ornamenta, in quibus eburnae Victoriae antiquo opere ac summa arte perfectae ») et la grande vénération dans laquelle il était tenu (« tanta religione semper fuit », « religiosissimo »). À ses dires, ce prestige avait permis au sanctuaire de sortir indemne non seulement des batailles qui s'étaient déroulées dans les mers de l'archipel pendant les guerres puniques, mais également des nombreuses incursions réalisées dans la région par les pirates (« ut non modo illis Punicis bellis quae in his fere locis nauali copia gesta atque uersata sunt, sed etiam hac praedonum multitudine semper inuiolatum sanctumque fuerit » ; « quem in locum classes hostium saepe accesserint, ubi piratae fere quotannis hiemare soleant, quod neque praedo uiolarit ante neque umquam hostis attigerit »).

---

<sup>2</sup> Liv., 21, 51.

<sup>3</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 102-4 (= TL61).

<sup>4</sup> Pour l'emploi du mot « templum », qui semble avoir été le plus courant pour désigner un bâtiment dédié à une divinité et reprend souvent, pour varier, un monument précédemment indiqué par un autre terme, voir DUBOURDIEU, SCHEID 2000, 66-8.

<sup>5</sup> Liv., 10, 37, 15 : « locus templum effatus ».

<sup>6</sup> Voir DUBOURDIEU, SCHEID 2000, 71-4.

Cette remarque, avec la référence explicite aux batailles navales et aux pirates, que d'après l'orateur avaient même l'habitude de passer l'hiver sur les lieux tous les ans, semble impliquer à la fois un lien étroit de ce lieu de culte avec la mer et un rayonnement international de sa réputation. Dans le même sens s'inscrit également l'anecdote historique dont Cicéron fait le récit par la suite et qui met en scène le roi Massinissa (III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.). Celui-ci, ayant reçu en cadeau, de la part du commandant d'une de ses flottes, de grandes dents en ivoire qui avaient été soustraites au sanctuaire, les retourna aussitôt qu'il vint à connaissance de leur origine, après y avoir fait graver une inscription en lettres puniques qui rappelait l'événement. On retrouve donc le lien avec la mer, l'idée d'une réputation internationale et celle de la richesse de la décoration. Enfin, le temple de Malte fait une deuxième apparition dans les *Verrines* au niveau de la péroraison, quand il est rappelé à côté du célèbre Héraion de Samos, dont Cicéron avait raconté la spoliation dans le *de praetura urbana*<sup>7</sup> : les deux lieux de culte sont alors définis « fana sanctissima et antiquissima » et attribués à Iuno Regina<sup>8</sup>.

À part les *Verrines*, seules deux autres sources littéraires font allusion à ce lieu de culte. La première est le premier livre des *Facta et dicta memorabilia* de Valère Maxime, où l'anecdote de Massinissa déjà raconté par Cicéron figure parmi les « exempla externa » de négligence à l'égard de la religion<sup>9</sup>. Ce passage, qui présente plusieurs consonances verbales avec le texte des *Verrines*, pourrait d'ailleurs dériver directement de celui-ci ou, du moins, d'une source commune<sup>10</sup>. Comme Cicéron, Valère Maxime définit le lieu de culte aussi bien « fanum » que « templum », mais il se limite strictement au récit de l'épisode des dents en ivoire, sans offrir aucun élément de description ou d'information sur le sanctuaire. La deuxième source est la Géographie de Ptolémée, qui, pour l'île de Malte (« Μελίτη νῆσος »), mentionne dans l'ordre la cité de Malte (« πόλις Μελίτη »), une localité autrement inconnue appelée Chersonèse (« Χερσόνησος »), qui pourrait être une autre cité ou tout simplement une péninsule<sup>11</sup>, un temple consacré à Héra (« Ἥρας ἱερὸν »), qui serait à identifier avec celui de Cicéron, et un autre dédié à Héraclès (« Ἡρακλέους ἱερὸν »)<sup>12</sup>. Ce passage confirme aussi bien le caractère extra-urbain du sanctuaire que son importance dans le cadre des cultes de l'île.

Cet ensemble de données dérivées des sources littéraires s'adapte assez bien à un lieu de culte bien connu archéologiquement qui a restitué une documentation épigraphique

<sup>7</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 50-2.

<sup>8</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 184-9 (= TL80). On remarquera que le terme « fanum », très spécialisé au singulier, s'emploie plus simplement au pluriel pour désigner de manière très générale des sanctuaires (voir DUBOURDIEU, SCHEID 2000, 71-2).

<sup>9</sup> Val. Max., I, *ext.* 2 : « At non similiter Masinissa rex. cuius cum praefectus classis Melitam appulisset et aequae ex fano Iunonis dentes eburneos eximia magnitudinis sublatis ad eum pro dono adtulisset, ut conperit unde essent aduecti, quinqueremi reportandos Melitam inque templo Iunonis conlocandos curavit, insculptos gentis suae litteris significantibus regem ignorantem eos accepisse, libenter deae reddidisse. factum Masinissae animo quam Punico sanguini conueniens! ».

<sup>10</sup> Sur les sources de Valère Maxime, qui comprenaient sans aucun doute les œuvres de Cicéron, voir MASLAKOV 1984, 457-61 et, plus récemment, les observations de R. Combès dans l'introduction à son édition de Valère Maxime pour *Les Belles Lettres* (Paris 1995, 20-3).

<sup>11</sup> Pour le débat autour de cette localité voir BRUNO 2004, 40 ; dans la plus récente édition de l'œuvre de Ptolémée (A. Stückelberger, G. Graßhoff, Basel 2006), le terme a été interprété comme un nom commun et traduit par « eine Halbinsel ».

<sup>12</sup> Ptol., *Geogr.*, 4, 3, 47.

notable : le sanctuaire d'Astarté/Héra de Tas-Silġ. Objet de fouilles systématiques par la « Missione archeologica italiana a Malta » d'abord entre 1963 et 1970, puis à partir de 1996, avec une collaboration de l'Université de Malte entre 1996 et 2005<sup>13</sup>, ce sanctuaire se trouve dans la partie sud orientale de l'île sur une petite colline qui surplombe la baie de Marsaxlokk, un endroit très favorable à l'accostage de bateau<sup>14</sup>. Situé à environ seize kilomètres de la cité de Malte<sup>15</sup>, il offre plutôt l'image d'un lieu de culte au rayonnement insulaire, que d'un sanctuaire extra-urbain strictement lié à ce centre. Cependant, Malte étant le seul centre habité d'une quelconque importance sur l'île à l'époque, le sanctuaire devait en dépendre administrativement, ce qui pourrait justifier le fait que Cicéron le situe « ab eo oppido non longe ». Autrement, il pourrait s'agir d'une erreur, mais cela reste improbable car l'orateur cultivait des rapports d'amitié et d'hospitalité avec certains habitants de l'île et pensa plusieurs fois de s'y réfugier pendant les moments les plus noirs de sa carrière politique : il devait donc avoir une bonne connaissance des lieux<sup>16</sup>.

Quoi qu'il en soit, le sanctuaire de Tas-Silġ est un lieu de culte très ancien, fondé par les colons phéniciens dans la deuxième moitié du VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. sur le site d'un précédent complexe sacré datant de la période néolithique tardive maltaise dite de Tarxien (3000-2500 av. J.-C.). Or, il n'est pas sûr que le site ait connu une fréquentation continue de nature religieuse entre 2500 et le VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., d'autant plus que les fouilles ont révélé la présence dans la zone environnante le sanctuaire d'époque archaïque d'un grand nombre de constructions cultuelles néolithiques qui ne semblent pas avoir intéressé les Phéniciens. Cependant, il est clair que ces derniers établirent à dessin leur culte dans une structure néolithique encore conservée en élévation sur le sommet de la colline et certainement visible depuis la mer au moment de leur arrivée. Il s'agissait d'un bâtiment avec un plan en fer à cheval et une façade concave qui contenait deux pièces elliptiques. Significativement cette forme assez singulière fut toujours respectée par la suite lors de toutes les phases de vie du lieu de culte. Celui-ci traversa en effet au cours de son histoire un grand nombre de remaniements successifs marqués par une adoption progressive de formes architecturales d'origine grecque<sup>17</sup>, qui ont parfois pu être mises en rapport avec la pénétration de pratiques rituelles nouvelles<sup>18</sup>. Au II<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., ce processus aboutit à une restructuration monumentale<sup>19</sup> qui comporta l'ouverture d'une cour à péristyle de type gréco-hellénistique

---

<sup>13</sup> Pour les résultats de ces campagnes de fouilles voir MM 1963-70 ; *Tas-Silġ* 2004-5 ; *Tas-Silġ* 2012. Pour une synthèse d'ensemble sur le sanctuaire de Tas-Silġ voir également BRUNO 2004, 99-122.

<sup>14</sup> Le toponyme Tas-Silġ, en maltais « des neiges », dérive de la présence sur la colline d'une petite église consacrée à *Santa Maria ad nives*.

<sup>15</sup> Localisée entre les villes actuelles de Mdina et Rabat (BAtlas 47, Melita ; R.J.A. Wilson, R. Talbert, S. Gillies and T. Elliott, *Melita: a Pleiades place resource*, Pleiades: A Gazetteer of Past Places, 2012 <<https://pleiades.stoa.org/places/462310>> [accessed: 23 Septembre 2019]).

<sup>16</sup> Pour les rapports de Cicéron avec les Maltais voir BRUNO 2004, 18-9.

<sup>17</sup> Pour les différentes phases de la vie du sanctuaire voir ROSSIGNANI 2009 ; AMADASI GUZZO 2010 ; *Tas-Silġ* 2012.

<sup>18</sup> C'est le cas par exemple d'un nouvel autel aux formes gréco-hellénistiques qui fut construit dans l'espace sacrificiel devant le sanctuaire au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. mais ne remplaça pas tout de suite le précédent, qui, avec sa structure de type proche-oriental, continua d'être employé jusqu'au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Il a donc été possible d'émettre l'hypothèse que les deux autels continuèrent de fonctionner côte à côte parce que chacun d'entre eux était destiné à l'exécution de rituels de sacrifice diversifiés (ROSSIGNANI 2012, 99-101 ; BONZANO 2016).

<sup>19</sup> Sur cette phase de la vie du sanctuaire voir ROSSIGNANI 2005 ; *Tas-Silġ* 2012 ; BONZANO 2017.

devant la façade du temple archaïque, la réduction de la surface totale du lieu de culte et sa délimitation par un mur d'enceinte peut-être pourvu de tours<sup>20</sup>. Ce renouvellement s'insère dans un plus vaste phénomène d'ouverture de l'île à la réalité contemporaine, visible dans le développement des activités économiques et du commerce international qui apporta la fréquentation de nombreux « negotiatores » et l'essor d'une nouvelle élite locale qui se rattachait aux modèles culturels communs de la Méditerranée hellénistique et romaine<sup>21</sup>. Il s'agit d'ailleurs de la phase la mieux connue du sanctuaire, car elle perdura jusqu'à l'époque byzantine quand un dernier petit ajustement le transforma en lieu de culte chrétien<sup>22</sup>.

Le sanctuaire a également restitué un grand nombre d'inscriptions, pour la plupart en langue phénicienne. Si le texte le plus ancien semble dater du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., la plupart des inscriptions phéniciennes remontent à une période comprise entre le III<sup>e</sup> et le II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., avec des survivances jusqu'au I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. Il s'agit de quelques dédicaces monumentales sur pierre, os ou ivoire<sup>23</sup>, et d'un grand nombre d'inscriptions sur fragments céramiques, dont un premier groupe de nature dédicatoire<sup>24</sup>, un deuxième exprimant l'appartenance du récipient qui les portait à un prêtre ou au sanctuaire<sup>25</sup>, et un troisième constitué de sigles ou signes d'interprétation difficile<sup>26</sup>. Parmi les textes votifs, tous ceux qui ont conservé le nom de la divinité sont consacrés à Astarté, parfois accompagnée de l'épithète 'NN, attesté également sur une série de monnaies du III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et normalement interprété comme le nom phénicien de la cité ou de l'île de Malte en général (on rappellera en effet que la cité de Malte porte en latin le même nom que l'île)<sup>27</sup>. Que « Astarté de Malte » soit le nom officiel de la déesse en phénicien est confirmé par le fait que ce titre est employé dans la dédicace gravée sur la cimaise de l'autel monumental de type gréco-hellénistique construit au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>28</sup>. Un seul texte fragmentaire sur céramique datable au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. mentionne la divinité masculine Milk'ashtart, qui pourrait avoir été le parèdre de la déesse<sup>29</sup>. À partir du II<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., parmi les inscriptions sur fragments céramiques, commencent à apparaître des textes en grec, avec des formules qui correspondent à leurs équivalents phéniciens : « HPAΣ » ou « HPAI », qui attestent l'« interpretatio graeca » de cette Astarté comme une Héra, et « OIKOY », qui indique l'appartenance au sanctuaire<sup>30</sup>. Par la suite, les textes en grec semblent avoir continué de côtoyer la production en phénicien,

---

<sup>20</sup> Sur cette enceinte et sur la réduction de la surface du sanctuaire qu'elle comporta voir SEMERARO 2012.

<sup>21</sup> Voir BRUNO 2004 (en particulier 160-4). De la participation de cette élite à la restructuration en question témoigne par ailleurs une des dédicaces puniques d'époque hellénistique tardive, gravée sur un élément architectural (AMADASI GUZZO 2008, 380-1 ; EAD. 2011, 19-22).

<sup>22</sup> ROSSIGNANI 2009.

<sup>23</sup> AMADASI GUZZO 2011, 19-30.

<sup>24</sup> AMADASI GUZZO 2011, 34-7.

<sup>25</sup> AMADASI GUZZO 2011, 38-42 ; les formules attestées sont ŠKHN 'ŠTRT (« du prêtre d'Astarté »), ŠKHN (« du prêtre »), KHN (« prêtre »), Š HMQDŠ (« appartenant au sanctuaire ») et MQDŠ (« sanctuaire »).

<sup>26</sup> AMADASI GUZZO 2011, 42-50.

<sup>27</sup> Sur l'épithète 'NN, voir BONNET 1996, 113-4 ; AMADASI GUZZO 2011, 19-21 ; sur cette série de monnaies BISI 1969-70, 66-70 ; COLEIRO 1971, 74-5 (tav. 15, 1-2a) ; PERASSI, NOVARESE 2006, 2394-5.

<sup>28</sup> Sur l'autel voir ci-dessus, ci-dessus note 18 ; sur l'inscription voir AMADASI GUZZO 2011, 19-21.

<sup>29</sup> Sur cette inscription et sur le dieu Milk'ashtart voir AMADASI GUZZO 2011, 36-7.

<sup>30</sup> AMADASI GUZZO 2011, 41.



sans jamais parvenir à la remplacer complètement, tandis que sigles et signes conventionnels devenaient de plus en plus nombreux<sup>31</sup>.

Enfin, le sanctuaire a restitué une seule inscription latine sur un petit fragment de marbre gris qui porte quelques lettres de cinq lignes de texte : les trois premières, en caractères plus grands, mentionnent un « S]empro[nius / A]tratin[us / a]ug imp[- » ; les deux autres, plus petites, portent le nom d'un « [---]us M.f. Optat[us] » et la formule « -] sui hono[- »<sup>32</sup>. Il s'agit donc en toute vraisemblance d'une inscription honorifique, adressée par un personnage au nom romain soit à L. Sempronius Atratinus, « consul suffectus » de 34 av. J.-C., soit à l'un des descendants de ce personnage ; selon les cas, il faut dater le document à la fin de la période républicaine ou au début de celle impériale<sup>33</sup>. Récemment, il a été proposé de le mettre en relation avec une petite intervention de restauration documentée dans le sanctuaire et datable à l'époque augustéenne<sup>34</sup>. Quoi qu'il en soit, le latin apparaît à Tas-Silg au plus tôt avec la fin du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. et reste limité à un usage de représentation par le milieu romain, sans intervenir dans la pratique quotidienne du culte.

La richesse du sanctuaire, et particulièrement la présence de la « magna uis eboris » relatée par Cicéron, est confirmée par les résultats des fouilles archéologiques, qui ont en effet restitué une grande quantité de fragments d'ivoire, provenant non seulement d'offrandes particulièrement précieuses – comme les dents de l'anecdote sur Massinissa ou les plaquettes portant des inscriptions de dédicace en phénicien – mais aussi de la décoration du lieu de culte – comme les « eburneae Victoriae » volées par Verrès. Parmi les éléments les plus significatifs, on signalera des petites plaquettes décoratives en forme de palmette et une oreille qui devait appartenir à une statue grandeur nature<sup>35</sup>. De plus, comme l'inscription honorifique en latin, les mieux conservées des dédicaces font état de la fréquentation du sanctuaire par les membres de l'élite : un des textes sur plaquette d'ivoire mentionne comme dédicant un scribe pourvu d'une généalogie remontant plus de quatre générations<sup>36</sup> et la présence de formules de dédicace de la part de particuliers sur plusieurs éléments architecturaux – et notamment sur l'autel du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. – témoignent de la participation de fidèles vraisemblablement aisés à l'érection du lieu de culte<sup>37</sup>. D'autre part, les nombreux récipients en céramique retrouvés dans des couches de décharge du sanctuaire ont permis de reconstruire du moins en partie les pratiques rituelles liées à une fréquentation

---

<sup>31</sup> AMADASI GUZZO 2011, 57.

<sup>32</sup> AE 1969-70, 204.

<sup>33</sup> Sur la base de l'interprétation des deux abréviations de la troisième ligne comme « a]ug(ur) imp(erator) », P. Tansey a proposé l'identification avec le « consul suffectus » de 34 av. J.-C., qui fut membre du collège des augures et célébra un triomphe en tant que proconsul d'Afrique en 21 av. J.-C. (TANSEY 2008) ; le texte remonterait alors à une période comprise entre cette date et le suicide de ce personnage en 7 apr. J.-C. D'autre part, dans son *editio princeps* de 1969, M. Cagiano de Azevedo avait rapproché ce texte d'une inscription de Gaulus (Gozo) mentionnant une Lutatia C.f. « sacerdos Augustae [[imp. perp.]] » et son mari M. Livius M.f. Optatus « flamen Gaul(i) Iuliae Augusti [[imp. perp.]] » (CIL X 7501). En identifiant le « [---]us M.f. Optat[us] » de la quatrième ligne avec le personnage de Gaulus, il interprétait les abréviations de la troisième ligne comme « a]ug(usti) imp(eratoris) » et faisait de Sempronius Atratinus un descendant autrement inconnu du consul de 34 av. J.-C. (CAGIANO DE AZEVEDO 1969 ; *contra*, très efficacement, TANSEY 2008).

<sup>34</sup> BONZANO 2012.

<sup>35</sup> AMADASI GUZZO 2011, 28 ; EAD. 2012, 136.

<sup>36</sup> AMADASI GUZZO 2011, 25-7.

<sup>37</sup> AMADASI GUZZO 2011, 19-22.

quotidienne prenant la forme de banquets rituels. Il s'agit en effet pour la plupart de récipients destinés à la cuisson et à la consommation d'aliments, probablement réalisés par des officines situées à proximité vu que sur les fragments inscrits les lettres ont été gravées avant la cuisson ; à l'analyse, ils ont révélé des traces d'aliments variés – viande caprine ou ovine, volaille et pigeons, ainsi que poisson et miel – en quantités compatibles avec un usage non prolongé. Il semblerait donc que les récipients étaient achetés près du sanctuaire et utilisés une seule – ou du moins peu de – fois pour cuire et consommer dans l'enceinte du lieu de culte les aliments destinés au banquet, avant d'être jetés ou laissés sur place en guise d'offrande. La petite dimension des récipients destinés à la cuisson, enfin, implique des portions suffisantes uniquement pour un nombre restreint d'individus, comme par exemple dans le cadre d'une fréquentation par noyaux familiaux<sup>38</sup>.

Pour conclure, on observera qu'aucun type certainement référentiel à cette déesse n'est présent sur le peu de monnaies frappées par la cité entre le III<sup>e</sup> et le II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>39</sup>. D'autre part, les données archéologiques semblent confirmer les grandes lignes de la description offerte par Cicéron. Le sanctuaire se présentait au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. comme un grand lieu de culte extra-urbain, qui offrait à la vue les formes extérieures caractéristiques des lieux de culte monumentaux du monde gréco hellénistique, mais exhibait son extrême antiquité, motif de vénération, dans la conservation de la structure préhistorique de la cella. En ce sens, il s'adaptait parfaitement à l'appellatif « fanum », qui avait assumé comme on l'a dit une signification spécialisée de « lieu de culte atypique ». D'autre part, son appartenance à l'aire culturelle phénicienne était dénoncée d'une part par l'abondance de décors et d'offrandes en ivoire, de l'autre par la présence prépondérante de la langue phénicienne dans les dédicaces monumentales. Ces dernières commençaient peut-être d'ailleurs à être côtoyées par quelques exemplaires en latin. Riche d'une décoration précieuse, il était le centre d'une vaste fréquentation d'origine principalement phénicienne et grecque qui alimentait des activités induites, comme celle des officines qui produisaient les récipients destinés aux banquets rituels. Finalement, situé à proximité de la côte dans une position sûrement stratégique mais aussi potentiellement exposée, il était entouré d'une enceinte fortifiée qui n'est pas sans rappeler l'idée d'un rapport avec la piraterie qui semble impliquée par le texte de Cicéron<sup>40</sup>. La déesse Astarté de Malte, qui y était vénérée du temps des phéniciens et avait été interprétée d'abord comme Héra puis comme Junon, pouvait avoir un aspect de protectrice de la régularité – dont on pourrait retrouver une trace dans l'épisode de Massinissa et dans l'emploi par Cicéron de l'épithète Regina pour désigner la déesse dans la péroration – et donc de garante aussi bien de l'occupation de l'île que de la maîtrise sur la mer : autant de fonctions largement attestées pour l'Astarté phénicienne depuis l'âge du fer, et parfaitement compatibles avec une identification à Héra/Junon<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Pour tous les détails voir NOTARSTEFANO 2012.

<sup>39</sup> Pour les monnaies de Malte, voir également CALCIATI 1983-87, III, 351-6.

<sup>40</sup> Sur les rapports possibles du sanctuaire, et de l'île de Malte en général, avec le phénomène de la piraterie, voir BRUNO 2004, 78-9.

<sup>41</sup> BONNET 1996, 14-7 ; 112-4. Pour la fonction d'Astarté comme déesse poliade et garante de l'idéologie de la régularité en Phénicie voir EAD. 1996, 49 et *passim*. Cette caractérisation de la déesse est également attestée en Occident, notamment à Carthage EAD. 1994 ; EAD. 1996, 108. En Sicile, le cas le plus représentatif est celui de l'Astarté du mont Éryx, sur lequel voir LIETZ 2012a, 68-74.

## I.1.b - Ségeste

Revenant vers la Sicile proprement dite, et toujours procédant de l'ouest vers l'est, on rencontre Ségeste, la principale cité de l'*ethnos* élymien<sup>42</sup>. Englobée dans l'épicratie carthaginoise à la suite du conflit gréco-punique de 409 av. J.-C. – qu'elle avait elle-même déclenché en appelant Carthage au secours contre la grecque Sélinonte<sup>43</sup> – elle garda par la suite une attitude pour le moins ambiguë envers la cité nord-africaine<sup>44</sup>, jusqu'à ce que, en 263 av. J.-C., ses habitants furent les premiers à passer du côté des Romains lors de la première guerre punique<sup>45</sup>. Restée fidèle à cette alliance, elle connut par la suite sa période de plus grande splendeur dans les années de la province romaine, avec le statut de « *ciuitas immunis ac libera* »<sup>46</sup>. Avec l'épisode du vol d'une statue de Diane, Ségeste ouvre la section du *de signis* consacrée aux cités<sup>47</sup>.

Selon les habitudes de Cicéron, le passage dédié à cet épisode commence par une « *descriptio loci* » qui se limite dans ce cas à une seule phrase : « *Segesta est oppidum peruetus in Sicilia* ». Cette façon laconique de présenter les lieux laisse penser, par opposition au cas de Malte, qu'il devait s'agir d'un lieu mieux connu par le public romain, du moins d'un point de vue géographique. D'autre part, la notation « *oppidum peruetus* » ne fait que préparer le terrain pour un excursus historique qui est, de son côté, beaucoup plus développé, en ce qu'il permet d'insister sur le rapport privilégié de cette cité avec Rome. Tout d'abord, l'orateur relate la légende de la fondation de la part d'Enée, à travers laquelle les Ségestains revendiquaient « *non solum perpetua societate atque amicitia, uerum etiam cognatione [...] cum populo Romano* »<sup>48</sup>. Ensuite, il rappelle les relations de Ségeste avec Carthage en les présentant exclusivement sous un jour d'hostilité ; il ne mentionne qu'un seul conflit, à l'identification impossible, pendant lequel « *illa ciuitas cum Poenis suo nomine ac sua sponte bellaret* » pour en finir prise par la force (« *ui captum* »), détruite (« *deletum* ») et privée de tous ses ornements<sup>49</sup>. Parmi les œuvres d'art soustraites par les Carthaginois à cette occasion, se trouvait également la statue de Diane, objet par la suite, comme Cicéron le raconte dans les détails, d'une des nombreuses restitutions de monuments siciliens opérées sur le butin de la prise de Carthage par Scipion Émilien en 146 av. J.-C.<sup>50</sup>.

---

<sup>42</sup> Th., 6, 2-3.

<sup>43</sup> D.S., 13, 43, 3; 44.

<sup>44</sup> Restée aux côtés de Carthage lors de l'expédition de Denys l'Ancien en 397 av. J.-C. (D.S., 14, 48, 3-5), Ségeste s'allia ensuite d'abord avec Agathocle (D.S., 20, 71, 1-5) puis avec Pyrrhus (D.S., 22, 10, 2), avant de passer de la part des Romains.

<sup>45</sup> D.S., 23, fr. 7 Goukowsky.

<sup>46</sup> Voir ci-dessus, *Préambule*.

<sup>47</sup> Pour l'épisode de la statue de Diane de Ségeste voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 72-83 (= TL48-51).

<sup>48</sup> Les rapports d'alliance de Ségeste avec Rome sont aussi rappelés, à l'intérieur de cet épisode, en Cic., *Verr.*, 2, 4, 77 (« *ex urbe sociorum* ») et 80 (« *Segestani [...] socii populi Romani atque amici* »), sinon en Cic., *Verr.*, 2, 5, 83 (« *quid ciuitates quae in amicitia fideque populi Romani perpetuo manserant ? ubi Segestana, ubi Centuripina ciuitas ?* »), 124 (« *cum mihi Tyndaritari illius uenit in mentem, cum Segestani, tum iura simul ciuitatum atque officia considero* ») et 125 (« *illa Segestanorum non solum litteris tradita neque commemorata uerbis sed multis officis illorum usurpata et comprobata cognatio* »).

<sup>49</sup> Pour l'identification de ce conflit, voir le commentaire à TL48 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 72).

<sup>50</sup> Sur ces restitutions voir ci-dessous, II.1.c.

Plusieurs fois définie « simulacrum » ou « signum », avec les deux termes les plus courants pour les statues représentant des divinités<sup>51</sup>, la sculpture était en bronze (« ex aere ») et probablement de taille plus grande que nature, vu que Cicéron la décrit comme « amplum et excelsum ». Tout le long du passage, en sont rappelées à plusieurs reprises la beauté extraordinaire (« singulari opere artificioque perfectum » ; « eximiam pulchritudinem ») et l'ancienneté (« antiquissima » ; « magnitudine aetas » ; « in suis antiquis sedibus »). De plus, du haut de sa position adroitement soulignée de témoin oculaire, l'orateur en fournit une description très précise, selon laquelle elle était habillée d'une « stola » et portait comme attributs des flèches sur son épaule (probablement dans un carquois), un arc dans la main gauche et une torche ardente dans la main droite. Du fait de l'absence de toute référence à sa position dans un bâtiment de quelconque nature, il s'agissait probablement d'une statue isolée. Après sa restitution par Scipion, enfin, la statue reposait sur un haut piédestal (« sane excelsa in basi »), qui portait une inscription commémorant cet événement (« in qua grandibus litteris P. Africani nomen erat incisum eumque Carthagine capta restituisse perscriptum » ; « basis et in ea P. Africani nomen incisum » ; « basi ac litteris » ; « eius imperatoris nomine positum ac dedicatum »).

Concernant la valeur religieuse de la statue, Cicéron insiste à plusieurs reprises sur la continuité dans sa vénération, non seulement par les habitants de Ségeste, avant et après la parenthèse punique (« summa atque antiquissima praeditum religione » ; « colebatur a ciuibus » ; « religionem simul cum loco recuperavit », etc.), mais également par les Carthaginois (« religionem quidem pristinam conseruabat » ; « digna quam sanctissime colerent » ; « Carthaginiensium uictoria loco mutato religionem tamen non amisit »). On remarquera que ce dernier détail était également susceptible de donner à cette vénération une coloration internationale. Dans le même sens va également le respect avec lequel Scipion Émilien est dit l'avoir traitée (« maxima cum cura [...] redditur ») et surtout le fait que le geste de ce général avait rendu la statue non seulement une propriété du peuple romain (« populi Romani illud esse »), mais également un symbole de la gloire de Rome et de Scipion lui-même (« monumentum uictoriae populi Romani » ; « uictoriam populi Romani reditu suo nuntiasset » ; « P. Africani, uiri fortissimi, rerum gestarum gloriam, memoriam uirtutis, monumenta uictoriae »).

Dans le contexte sicilien, en outre, l'attachement des habitants de Ségeste passe à travers leurs réactions. Au-delà des différents comportements et émotions que l'orateur attribue à la foule et sur lesquels on reviendra plus tard<sup>52</sup>, ce sont clairement ici les autorités de la cité qui interviennent pour tenter d'empêcher à tout prix la soustraction par Verrès. D'abord il s'agit de non mieux définis « magistratibus » auxquels le préteur adresse le premier ordre de descendre la statue de sa base. Ceux-ci invoquent, entre autres choses, « summo metu legum et iudiciorum », ce qui indique que la statue devait être protégée par les lois de la cité (« legum ») ou par des décisions précédentes (« iudiciorum »). Ensuite, face aux insistances de Verrès, ces magistrats ne décident pas de manière autonome, mais défèrent l'affaire au conseil (« res agitur in senatu »). De la même façon, quand la cité finit par se rendre, la décision de céder la statue est présentée clairement comme un acte officiel : « Segestani [...] »

<sup>51</sup> On remarquera que « signum » pouvait avoir également une valeur plus large, tandis que « simulacrum » était plus spécifique. Pour les détails voir ESTIENNE 2000, 55-69 et *passim* ; DUBOURDIEU 2003, 16.

<sup>52</sup> Sur lesquels voir ci-dessous, I.3.a.

decreverunt », avec une expression qui pourrait convenir à un décret de l'assemblée, ratifié par le peuple<sup>53</sup>. Ensuite, la déposition et le transport de la statue font l'objet d'un appel d'offres public (« locatur »), comme plus tard l'enlèvement de la base (« locauerunt »). Conformément à leur caractère d'actes officiels, enfin, lors de la première partie du procès, tous ces événements sont lus directement « ex publicis litteris Segestanorum ». Il est clair, par conséquent, que la statue se trouve sous la juridiction de la cité et que toute décision la concernant rentre dans les compétences de ses assemblées.

Lors de son transport, la sculpture est accompagnée par une procession de femmes et jeunes filles (« omnis Segestae matronas et uirgines conuenisse »), qui accomplissent un certain nombre d'actes cultuels malheureusement trop génériques pour permettre de mieux définir la nature du culte de la déesse à Ségeste. Cependant, il est tout de même possible d'en déduire un rapport particulier avec la sphère féminine, qui pourrait être impliqué par la participation apparemment exclusive de femmes à cette procession<sup>54</sup>. Dans le même sens, on remarquera que l'orateur fait référence par deux fois au caractère virginal de la déesse : dans la description de la sculpture la « stola » est appelée simplement « habitu uirginalis » et dans la conclusion de l'épisode, Cicéron se sert de la définition « Dianae simulacrum uirginis » pour une dernière pointe contre Verrès<sup>55</sup>. L'iconographie de la statue, de son côté, avec l'arc et le carquois, renvoie à la caractérisation de la déesse comme chasseresse et donc protectrice du monde sauvage, ainsi que garante des rapports de la cité avec ce dernier. D'autre part, la torche pourrait faire référence à ce même aspect (le feu chassant les animaux sauvages), mais aussi au caractère de divinité lunaire, éventuellement en lien avec le monde des morts, ou encore à celui de déesse vierge en rapport avec la cérémonie du mariage et l'accouchement.

Au-delà du *de signis*, cet épisode apparaît également dans la péroraison des *Verrines* où Diane est invoquée à l'intérieur d'une sorte de triade avec Latone et Apollon<sup>56</sup> ; le vol de la statue de Ségeste y est mentionné côte à côte avec le pillage du sanctuaire de Diane dans la cité de Pergé en Asie Mineure, que Cicéron avait déjà relaté dans le *de praetura urbana*<sup>57</sup>. À cette occasion, la sculpture est encore une fois définie « simulacrum » et sa vénération est soulignée par l'adjectif « sanctissimum », tandis que l'expression « bis apud Segestanos consecratum, semel ipsorum religione, iterum P. Africani uictoria » rappelle sa valeur religieuse et son caractère de symbole de la gloire de Rome.

Malheureusement, il n'existe aucune autre attestation de la présence de Diane à Ségeste<sup>58</sup>, ni dans les sources littéraires – qui signalent un temple d'Énée et un culte des fleuves<sup>59</sup>, ni dans les inscriptions – qui mentionnent uniquement Aphrodite Ourania, les « dei

---

<sup>53</sup> Pour les assemblées politiques en Sicile, voir ci-dessus, *Préambule*.

<sup>54</sup> Mais sur la possibilité que ce détail soit fonctionnel à l'argumentation contre Verrès voir le commentaire à TL50 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 74-9).

<sup>55</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 83 ; pour les détails voir le commentaire à TL51 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 80).

<sup>56</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 185 (= TL80).

<sup>57</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 54.

<sup>58</sup> Voir également MICHELINI 2000, 782 ; FISCHER HANSEN 2009, 223-4.

<sup>59</sup> Voir D.H., 1, 53 pour la présence d'un temple d'Énée (« ἱερὸν Αἰνείου ») et Ael., *VH*, 2, 33 pour la vénération des fleuves sous forme d'hommes (« Αἰγεσταῖοι δὲ τὸν Πόρπακα καὶ τὸν Κρμισσὸν καὶ τὸν Τελμησσὸν ἀνδρῶν εἶδει τιμῶσιν »).

forenses » et une série de magistratures sacrales<sup>60</sup> – ni dans l’iconographie monétaire – qui ne comprend quasiment pas de représentations identifiables certainement à des divinités<sup>61</sup>. Suivant la tendance répandue à chercher des reproductions d’œuvres d’art connues sur les représentations monétaires<sup>62</sup>, A. Giuliano a proposé de reconnaître le type de la Diane de Ségeste sur une série de monnaies d’Auguste visant à célébrer les batailles d’Actium et du cap Artémision ; cette représentation, de plus, serait à son tour liée à trois copies romaines que l’auteur propose de faire dériver d’un original sicilien du début du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>63</sup>. Cependant, cette hypothèse doit être rejetée à cause d’une différence fondamentale dans la posture que A. Giuliano ne parvient pas à expliquer de manière satisfaisante : la Diane des monnaies augustéennes porte la main droite au carquois pour y prendre une flèche et ne pouvait donc pas tenir une torche allumée<sup>64</sup>. En revanche, comme il a été remarqué plus récemment par C. Michelini, l’iconographie décrite par Cicéron trouve des parallèles dans une *lekythos* attique attribuée à l’entourage de Duris<sup>65</sup> et dans une stèle provenant d’Argos<sup>66</sup> (datant toutes les deux du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C.). De plus, une iconographie similaire mais avec robe courte est présente sur plusieurs monnaies de Grèce et Grande-Grèce datant de la fin de l’époque hellénistique ou de l’époque impériale, dont certaines portent aussi un chien représenté aux pieds de la déesse<sup>67</sup>. Il s’agit donc d’une iconographie traditionnelle, dont l’origine semble remonter à l’époque classique : détail qui pourrait confirmer l’ancienneté de la statue revendiquée par l’orateur. La présence du chien sur certaines de ces représentations a été parfois mise en connexion avec le rôle réservé à cet animal dans la légende de fondation de Ségeste. Selon l’une des versions de la naissance du héros fondateur Égeste, en effet, celui-ci aurait été le fils de la nymphe Égesta et du dieu fluvial Crimise, qui se serait uni à cette dernière après avoir pris la forme d’un chien<sup>68</sup>. Cet animal, d’ailleurs, représente aussi un des

<sup>60</sup> Pour Aphrodite Ourania, qui avait à Ségeste une prêtresse, voir IG XIV 287 (II<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> s. av. J.-C.) ; pour les « dei forenses » AE 2000 642 (seconde moitié du I s. av. J.-C.). Les autres magistratures religieuses connues à Ségeste sont le *hierophylax* (IG 14, 291), le *hierothytes* (IG 14, 290) et les *hieromnamones* (IG 14, 288a et 291 ; SEG 41, 825 et 827).

<sup>61</sup> Le type le plus commun à l’avant est d’abord une tête féminine, traditionnellement identifiée à la nymphe éponyme (BMC, *Sicily*, 130-7, n° 1-45 et 49-58 ; HEAD 1911, 165-7 ; CALCIATI 1983-87, *Segesta*, 1-4), puis plus tard une tête couronnée de tours parfois interprétée comme une personnification de la cité (BMC, *Sicily*, 137, n° 59-64 ; HEAD 1911, 167 ; CALCIATI 1983-87, *Segesta*, 54-60 ; CARROCCIO 2004, 75, n° 5-6). Autrement on peut citer le héros Énée (BMC, *Sicily*, 137, n° 59-61 et 65 ; HEAD 1911, 167 ; CALCIATI 1983-87, *Segesta*, 54 et 61 ; CARROCCIO 2004, 75, n° 5) ; une tête barbue identifiée parfois à Zeus (CALCIATI 1983-87, *Segesta*, 51) ; une figure qui a pu être interprétée comme Poséidon (CALCIATI 1983-87, *Segesta*, 60) et un tête masculine dans laquelle on a parfois vu Héraclès (CARROCCIO 2004, 75, n° 3). Sur le monnayage de Ségeste, voir S. De Vido, in BT CGI, XVIII, Pise, Rome, Naples 2010, 524-5.

<sup>62</sup> Pour une vision d’ensemble sur le problème voir LACROIX 1949 et, pour toutes les statues mentionnées dans le *de signis*, CAYREL 1933.

<sup>63</sup> Pour tous les détails, voir GIULIANO 1953.

<sup>64</sup> D’après A. Giuliano, « la variante deve essere attribuita all’incisore dei conii il quale avrà ricevuto dalla cancelleria imperiale l’ordine di rappresentare la Dea mentre accorre in aiuto della flotta romana » (voir GIULIANO 1953, 50-1). Contre l’identification de A. Giuliano, voir aussi MICHELINI 2000, 783.

<sup>65</sup> LIMC II, 1, 655, n° 429 ; II, 2, 480 n° 409.

<sup>66</sup> LIMC II, 1, 655, n° 411 ; II, 2, 480, n° 411.

<sup>67</sup> De Pergé (LIMC II, 1, 656, n° 429 ; II, 2, 481, n° 429), Aigion dans le Péloponnèse (LIMC II, 1, 656, n° 433 ; II, 2, 481, n° 433), Rhégium (LIMC II, 1, 656, n° 431) et Anticyre (LIMC II, 1, 656-7, n° 434 ; II, 2, 481, n° 434) ; les trois dernières portent le chien.

<sup>68</sup> Lyc., 961-77 ; Serv., *Aen.*, 5, 30 ; Tz., *ad Lyc.*, 471s ; selon une autre version, similaire, le dieu s’était transformé en ours (Serv., *Aen.*, 1, 550). D’autres traditions, par contre, faisaient d’Égeste un troyen arrivé en

types les plus caractéristiques du monnayage de la cité à toutes les époques<sup>69</sup>. Sur certaines émissions, de plus, le chien accompagne une figure de jeune chasseur qui, sur au moins une série, apparaît clairement représenté avec des cornes, attribut typique des divinités fluviales, qui pourraient l'identifier à Crimise lui-même<sup>70</sup>. Cependant, s'il n'est pas difficile de voir le lien qu'Artémis / Diane, en tant que déesse de la chasse, de la nature sauvage et des eaux, aurait pu entretenir avec cette légende, l'insuffisance des informations transmises par les sources ne permet malheureusement pas d'arriver à des conclusions définitives sur le sujet<sup>71</sup>.

Concernant la documentation archéologique, on connaît deux grands temples extra-urbains de l'époque classique. Le plus ancien, situé en localité « Contrada Mango », une terrasse aux pieds du versant méridionale de la colline de la cité, remonte probablement à la moitié du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>72</sup>. Le second, le célèbre péristyle grec encore visible sur une autre colline plus à l'ouest, fut commencé à la fin du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C. mais resta inachevé, probablement à cause de l'entrée de Ségeste dans l'épicratie carthaginoise<sup>73</sup>. Dans les deux cas, la durée de la vie de ces lieux de culte reste inconnue, de même que l'identité des divinités auxquelles ils étaient consacrés. D'autre part, sur l'agora, le long du côté nord de la « stoa » monumentale d'époque hellénistique, ont été retrouvés les restes de ce qui semble être un petit temple sur podium, de type romain, qui appartient certainement à une phase constructive plus tardive par rapport à celle de la « stoa » et pourrait remonter au I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. Du socle d'une grande pièce adjacente le temple provient une inscription en l'honneur des « dei forenses » qui est plus ancienne (seconde moitié du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.) et pourrait donc provenir d'une structure précédente désormais perdue. Si le bâtiment sur podium est effectivement un temple, il pourrait avoir été consacré à ces divinités, dont l'identité reste encore une fois inconnue<sup>74</sup>. Par conséquent, les seules informations disponibles restent celles des discours contre Verrès, qui laissent tout simplement entrevoir l'existence à Ségeste d'un culte public d'Artémis / Diane comme déesse de la nature sauvage, probablement lié à la composante féminine de la population.

### I.1.c - Agrigente

En se déplaçant vers le sud-ouest, toujours dans l'aire de l'épicratie carthaginoise, on trouve Agrigente, nom latin de l'autrefois grande Akragas, qui avait perdu son indépendance en 406 av. J.-C. et ne s'en était jamais vraiment remise. Siège de combats lors de la première guerre punique, la cité en avait déjà durement souffert, mais lorsqu'elle devint la dernière forteresse punique à tomber à la fin du deuxième conflit contre Carthage (210 av. J.-C.), M.

---

Sicile avec Énée (voir par exemple D.H., 1, 52-3 et, pour toutes les autres sources, C. Ampolo, in BTCGI, XVIII, Pise, Rome, Naples 2010, 513-4).

<sup>69</sup> Ségeste eut une monnaie indépendante du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C. à l'époque romaine, sur laquelle voir S. De Vido, in BTCGI, XVIII, Pise, Rome, Naples 2010, 524-5.

<sup>70</sup> L'identité de ces deux chasseurs, avec et sans cornes, est objet de discussion ; sur les émissions avec chasseur, voir MARCONI 1997, avec bibliographie.

<sup>71</sup> Pour les précédentes tentatives d'exploiter un éventuel lien d'Artémis / Diane avec Crimise et le chien, voir MICHELINI 2000, 784-5, avec bibliographie.

<sup>72</sup> Sur lequel voir TUSA 1992 et, plus récemment, la synthèse de MERTENS 2006, 408-10.

<sup>73</sup> MERTENS 1984.

<sup>74</sup> Voir PARRA 2006, 118-20.

Valerius Laevinus en fit vendre tous les habitants survivants comme esclaves<sup>75</sup>. Malgré ce coup, Agrigente montre des signes de reprise dès le II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Selon les *Verrines*, de plus, elle avait été intéressée par une déduction de colons provenant d'autres cités de Sicile, décidée par le Sénat romain et réalisée par un préteur malheureusement non identifiable<sup>76</sup>. Dans le *de signis*, la cité apparaît comme théâtre de deux épisodes illustrant les soustractions illicites d'œuvres d'art dont Verrès s'était rendu coupable ; dans l'ensemble du passage, l'absence de l'habituelle « *descriptio loci* » peut bien sûr être interprétée comme une variation stylistique, mais implique peut-être également que la cité était bien connue du public romain<sup>77</sup>.

Le premier épisode révèle la présence d'un lieu de culte d'Esculape, que Cicéron définit « *fanum* » : un choix qui, comme pour celui de la Junon de Malte, pourrait en indiquer un caractère « atypique », par exemple en vertu d'une position extra-urbaine<sup>78</sup>. Malheureusement, l'orateur ne livre aucune autre information au sujet de ce temple, au-delà du fait qu'il était « *religiosissimum* » et que Verrès y avait volé une statue d'Apollon<sup>79</sup>. De cette sculpture, toujours définie « *signum* »<sup>80</sup>, l'orateur souligne encore une fois la beauté (« *pulcherrimum* » ; « *ornamentum urbis* ») et la valeur artistique, appuyée sur la paternité de Myron, dont la signature figurait « *litteris minutis argenteis* » sur la cuisse du dieu (« *in femore* »). De plus, Cicéron rappelle que la statue faisait l'objet d'une vénération de la part des habitants (« *religionem domesticam* ») et, surtout, qu'elle faisait partie des statues laissées en Sicile par Scipion Émilien, ce qui lui permet de la présenter comme symbole de la gloire de ce général et de celle de Rome, ainsi que de l'alliance de cette dernière avec Agrigente (« *P. Scipionis monumentum* » ; « *beneficium Africani* » ; « *indicium uictoriae, testimonium societatis* »)<sup>81</sup>. Cette fois-ci, Verrès ne soustrait pas la statue à la lumière du jour, « *palam* », mais plutôt en secret, « *clam* » ; par conséquent, la réaction de la cité se produit une fois le vol accompli. L'initiative vient cette fois-ci des « *principes in ea ciuitate* », qui chargent les magistrats, peut-être à travers un décret émis par le conseil, d'organiser une surveillance nocturne des temples (« *ut noctu uigilias agerent ad aedis sacras* »). Plus précisément, les magistrats impliqués sont définis par l'orateur « *quaestores et aediles* » : il faut donc imaginer des charges comportant la gestion des finances et des bâtiments publics. Enfin, on remarquera que ni ce temple d'Esculape ni la statue d'Apollon qu'il contenait ne sont mentionnés dans la péroration ; un fait d'autant plus étonnant que l'orateur ne manque pas d'y invoquer Apollon, qui forme une triade avec Diane et Latone, mais se limite à faire référence aux soustractions commises par Verrès au détriment de sanctuaires du dieu en dehors de la Sicile, notamment à Délos et Chios<sup>82</sup>. Cette absence pourrait être motivée par la plus grande renommée de ces

<sup>75</sup> Sur les sorts d'Agrigente lors des deux premières guerres puniques, voir ci-dessus *Préambule*.

<sup>76</sup> Voir ci-dessus, *Préambule*.

<sup>77</sup> Voir TL56 (Cic., *Verr.*, 2, 4, 93) et 57 (Cic., *Verr.*, 2, 4, 94-5).

<sup>78</sup> Voir ci-dessus, *Préambule*.

<sup>79</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 93 (= TL56).

<sup>80</sup> Pour l'emploi de ce terme, voir ci-dessus I.1.b.

<sup>81</sup> Pour les dédicaces de Scipion Émilien voir ci-dessous, II.1.c ; son intervention à Agrigente avait déjà été mentionnée par Cicéron dans le *de signis* à propos du fameux taureau de Phalaris (Cic., *Verr.*, 2, 4, 73).

<sup>82</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 185 (= TL80). Les épisodes de Délos et de Chios étaient tous les deux relatés dans le *de praetura urbana*, respectivement en Cic., *Verr.*, 2, 2, 46 et 49.



deux lieux de culte grecs ou bien par le fait qu'Agrigente était déjà présente avec Hercule, la divinité protagoniste du deuxième épisode concernant cette cité.

L'existence d'un temple d'Esculape à Agrigente est connue également par Polybe, dans le cadre de son récit de la prise de la cité lors de la première guerre punique (261 av. J.-C.). Au début du siège, une partie de l'armée romaine s'installe justement près de ce temple, qui était donc effectivement extra-urbain et dont l'historien affirme, encore plus précisément, qu'il se trouvait en face de la ville : « περὶ τὸ πρὸ τῆς πόλεως Ἀσκληπιεῖον »<sup>83</sup>. Sur la base de ces données topographiques, ce lieu de culte a été traditionnellement identifié avec le seul bâtiment d'une quelque importance connu en dehors des murs de la cité : le petit temple « in antis » situé dans la pleine aux pieds de la colline des temples, vers le Sud, en localité San Gregorio. De fouilles systématiques conduites en ce lieu entre 1982 et 2000 ont révélé un grand complexe construit lors de plusieurs phases d'édification de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. L'aire du temple est entourée par un grand enclos conservé sur trois de ses côtés (Nord, Ouest et partiellement Sud) et doté au Nord d'un *propylon* monumental<sup>84</sup>. Adossées aux côtés Nord et Nord-Ouest de ce mur de clôture, se trouvent une série de pièces ouvrant sur un portique. Au-delà du temple, orienté Est-Ouest avec entrée principale sur le côté oriental, l'enclos abrite également une série d'autres structures. Tout d'abord on y trouve deux autels : un premier, de nature monumentale, situé en face du temple et dont ne restent que des traces, et un deuxième, plus petit et entouré par un enclos, situé immédiatement au Sud du portique Nord-Ouest. Derrière l'autel monumental ont été retrouvés deux petits puits remplis de matériaux de différente nature et interprétés comme des « fauissae ». Dans l'aire située immédiatement au Nord de l'espace entre l'entrée du temple et le présumé autel monumental, en outre, se trouve un deuxième bâtiment, plus petit, avec une structure en forme de temple composée d'un vestibule et d'une pièce au centre de laquelle s'ouvre une fosse quadrangulaire aménagée et couverte par une grosse dalle carrée. L'ensemble a été interprété comme pertinent à un *thesauros*. Au Nord de ce bâtiment se trouve une structure carrée pourvue d'un bassin dans lequel débouche une conduite de canalisation d'eau qui procède vers le Nord en passant au-dessous du mur de clôture, immédiatement à Est du *propylon*. Une autre conduite qui a été juste repérée sans être fouillée semble avoir mis en relation cette structure avec une grosse citerne quadrangulaire située au Sud du portique Nord-Ouest. À l'intérieur du temple, sous le sol de la cella a été retrouvée une citerne quadrangulaire revêtue d'enduit s'étendant sous toute la largeur de la cella et dont la bouche semble se trouver en correspondance d'une rampe d'accès secondaire ouverte sur le côté Sud du bâtiment. Selon E. De Miro il s'agirait d'une structure datant de l'époque romaine qui aurait remplacé un plus ancien puits sacré dont il ne reste aucune trace et qui aurait été alimenté par une source « la cui presenza è ipotizzata nell'area »<sup>85</sup> ; mais il ne s'agit là que d'une simple hypothèse et d'ailleurs, comme le savant l'indique lui-même plus loin, il n'est pas possible de dire si la fonction de cette cavité comme citerne était originaire ou bien liée à une transformation de l'époque médiévale<sup>86</sup>. Enfin, une autre petite citerne se trouve entre le temple et l'autel monumental.

---

<sup>83</sup> Plb., 1, 18, 2.

<sup>84</sup> Pour la publication des résultats des fouilles voir DE MIRO 2003.

<sup>85</sup> DE MIRO 2003, 44-5.

<sup>86</sup> Voir, pour cette observation, DE MIRO 2003, 79.

Les résultats des fouilles ont été interprétés à la lumière de l'identification déduite des sources littéraires et, sur cette base, a été reconstruit un complexe parcours rituel qui aurait conduit les fidèles du *propylon* jusqu'à une grande pièce du portique de Nord-Ouest identifiée sans plus de discussions comme salle d'incubation<sup>87</sup>. Cependant, à y voir de plus près, il n'y a pas beaucoup d'éléments susceptibles de confirmer cette identification. Du point de vue architectural, la présence de portiques et de structures destinées à l'accueil des fidèles ne suffit pas à reconnaître dans ce site un sanctuaire guérisseur ; surtout à partir de l'époque hellénistique tardive, en effet, ce type d'aménagements était devenu assez courant dans tous les lieux de culte<sup>88</sup>. De la même façon, la découverte de structures de canalisation et de rétention des eaux n'est pas révélatrice : comme il a été observé depuis longtemps, l'eau était indispensable pour toutes les pratiques cultuelles et donc dans tous les sanctuaires, sans être nécessairement liée à des pratiques de guérison<sup>89</sup>. D'autre part, la présence d'un bassin ou d'une source d'eau à l'intérieur de la cella pourrait signifier qu'elle avait une valeur sacrée, mais l'existence d'un tel bassin, comme on l'a vu, est loin d'être certaine. De plus, même si elle était avérée, je ne suis pas sûre qu'il s'agirait d'un élément en faveur de l'attribution à Asclépios, dans la mesure où elle ferait plutôt penser à un culte des eaux ou des sources.

Du côté des matériaux, le complexe a restitué un certain nombre de ex-voto anatomiques<sup>90</sup>, ainsi que quatre objets fragmentaires en bronze qui ont été identifiés à des instruments chirurgicaux<sup>91</sup>. Cependant, il est important d'observer qu'il ne s'agit que de quelques éléments à l'intérieur d'un ensemble de matériel beaucoup plus vaste et très hétérogène, comprenant par exemple des statuettes à figure entière, des têtes et d'autres offrandes en terre cuite, toute sorte de récipients, des lampes à huile, des poids de métier à tisser et plusieurs objets isolés<sup>92</sup>. Or, concernant les ex-voto anatomiques, non seulement il en faudrait une proportion beaucoup plus grande pour être sûrs de la présence d'un culte guérisseur, mais tout ex-voto anatomique n'est pas forcément une offrande liée à une guérison et certains sanctuaires sûrement spécialisés dans le soin des maladies n'en ont restitué aucun<sup>93</sup>. D'autre part, pour les supposés instruments chirurgicaux, il s'agit là aussi d'une typologie d'objets très commune dans tous les lieux publics fréquentés par la foule<sup>94</sup>. Face à ces difficultés, seule une étude d'ensemble des matériaux, qui prenne en compte les lieux et conditions de leur découverte et comprenne, par exemple, des analyses visant à identifier le contenu des récipients en terre cuite, pourrait fournir un éclairage supplémentaire sur la nature du culte qui se déroulait dans ce sanctuaire<sup>95</sup>.

---

<sup>87</sup> Pour le parcours rituel, voir DE MIRO 2003, 77-80 ; pour la présumée salle d'incubation, *Ibidem* 53-4 (cependant le seul élément sur lequel repose cette identification semble être la grande taille de la pièce en question, 17,20x6,50 m).

<sup>88</sup> Voir à ce propos SCHEID 1992, 29; le même type de portiques se trouvait également dans le sanctuaire de Malte (ci-dessus, I.1.a).

<sup>89</sup> Sur la question voir SCHEID 1991b ; SCHEID 1992 ; BEN ABED, SCHEID 2003.

<sup>90</sup> DE MIRO 2003, 98-100.

<sup>91</sup> DE MIRO 2003, 179.

<sup>92</sup> Pour le catalogue complet des matériaux, voir DE MIRO 2003,

<sup>93</sup> SCHEID 1992, 29-30.

<sup>94</sup> SCHEID 1992, 28.

<sup>95</sup> Sur les problèmes posés par l'interprétation des ex-voto et des dépôts votifs découvert par l'archéologie, voir DE CAZANOVE 1991.

Parmi les documents iconographiques, seul un fragment de statue en marbre peut être reconduit de manière certaine à une iconographie caractéristique et bien attestée d'Asclépios<sup>96</sup>. Le fragment, retrouvé dans une couche de remplissage de la grosse citerne située au Sud du portique Nord-Ouest, représente un torse masculin avec un fragment de la main droite appuyée sur le flanc en correspondance des plis d'un drapé qui descend de l'épaule opposée : un schéma qui peut être rapproché d'un grand nombre de types bien connus d'Asclépios<sup>97</sup>. Certes, la présence d'une statue du dieu est un élément en faveur de l'identification traditionnelle, cependant ni le contexte de sa découverte (dans une couche de remplissage) ni sa taille relativement petite (moins d'un mètre d'hauteur) permettent d'y voir la statue principale<sup>98</sup>. Et, comme le montre très bien le passage de Cicéron dont on est en train de parler, les temples étaient loin de contenir uniquement des représentations iconographiques des divinités qu'y étaient vénérées. Par ailleurs, on remarquera qu'une statue acéphale en marbre avec une iconographie très similaire (mais sans la main droite posée sur le flanc) et traditionnellement attribuée à Asclépios / Esculape a été retrouvée à Agrigente dans le temple dit d'Hercule sur la vallée des temples, à l'intérieur de l'une des trois parties dans lesquelles la cella de cet édifice fut divisée à l'époque romaine, plus en particulier celle qui se trouvait à l'extrémité gauche<sup>99</sup>. Dans ce cas, la taille et l'emplacement de la sculpture permettent effectivement d'y voir la statue principale<sup>100</sup>, mais sa position latérale fait penser que ce dieu n'était pas la divinité titulaire du temple ou plutôt qu'il y était vénéré dans une sorte de triade qui pouvait comprendre par exemple Apollon comme divinité principale et Hygie comme deuxième parèdre<sup>101</sup>.

Pour en revenir au sanctuaire en localité San Gregorio, enfin, le site a restitué deux inscriptions fragmentaires gravées sur des *Iouteria*, l'un en marbre, l'autre en terre cuite : la première pourrait être intégrée « TA HI[EPA] » ; la deuxième, gravée avant la cuisson, lit uniquement « ]PONO[ »<sup>102</sup>. Dans les deux cas, il n'est pas possible d'en tirer beaucoup plus que l'information assez anodine de l'emploi d'eau dans le cadre du culte. D'autre part, on connaît également plusieurs fragments de récipients en terre cuite portant des timbres avec inscriptions en latin. L'un d'entre eux, sur le bord d'un gros mortier, lit « SMAR[ », une formule que l'éditeur a proposé d'interpréter comme « S(acrum) MAR(tis) »<sup>103</sup>. Non seulement, donc, la documentation épigraphique n'offre aucune confirmation de l'attribution

<sup>96</sup> DE MIRO 2003, 59-63 ; pour tous les autres fragments de sculpture et documents figuratifs retrouvés dans le sanctuaire voir *Ibidem*, 59-72 ; 95-103.

<sup>97</sup> On citera à titre d'exemple les types Tunis (LIMC II, 1, 884-5, n° 276-96), Este (LIMC II, 1, 886-8, n° 320-60) et Épidaure (LIMC II, 1, 888-9, n° 361-78) sur lesquels E. De Miro s'appuie pour l'identification de la statue (DE MIRO 2003, 59-63).

<sup>98</sup> Voir à ce propos les observations de BEN ABED, SCHEID 2003, 11. Le terme moderne de « statue de culte » ne semble plus vraiment adapté à décrire la réalité religieuse ancienne (sur le problème voir en dernier P. Linant de Bellefonds, *ThesCRA*, II.5, 418, avec bibliographie) ; par « statue principale » j'entends ici celle qui se trouvait dans la cella et représentait donc le dieu auquel le bâtiment était consacré.

<sup>99</sup> Pour l'aménagement de la cella en trois parties à l'époque romaine voir MARCONI 1929, 131-2. La statue est actuellement conservée au « Museo Archeologico Regionale A. Salinas » de Palerme (Inv. 5576).

<sup>100</sup> Pour la définition de « statue principale » voir ci-dessus, note 98.

<sup>101</sup> Pour cette hypothèse voir MARCONI 1929, 131-2 ; WILSON 1990, 293 ; DE MIRO 2003, 82-6 ; CALÌ 2009, 165.

<sup>102</sup> DE MIRO 2003, 159, nr. 212 et 213.

<sup>103</sup> DE MIRO 2003, 159, nr. 215 ; V. Calì, auteur de cette partie du catalogue des matériaux, cite comme parallèle un timbre sur une amphore retrouvée à Trèves et lisant « S MAR P » (CIL XIII, 10002.340).

du sanctuaire à Asclépios / Esculape, mais, si l'on acceptait la lecture de ce dernier timbre, elle pourrait même pointer, même si très faiblement, dans une autre direction. Par conséquent, il me semble préférable d'adopter une attitude beaucoup plus prudente quant à l'identification de ce lieu de culte.

D'autre part, pour ce qui concerne le reste de la documentation, aucune autre source épigraphique ne confirme la présence d'Asclépios / Esculape à Agrigente : sa mention dans une inscription latine de dédicace d'une statue divine ne dérive que d'une hypothèse d'intégration due à G. Manganaro<sup>104</sup>. En revanche, une identification avec ce dieu a été proposée pour deux séries de la monnaie citoyenne datables à la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. La première porte à l'avers une tête barbue avec diadème et au revers un bâton autour duquel s'enroule un serpent<sup>105</sup>. La deuxième affiche à l'avers une tête imberbe couronnée d'épis avec légende « CΩCIOC » ou « ACKΛAΠIOC »<sup>106</sup> et au revers une figure masculine barbue représentée debout et tenant un objet difficilement identifiable dans la main droite<sup>107</sup>. Dans les deux cas, malheureusement, l'identification est possible mais loin d'être certaine ; de plus, au-delà de son éventuelle fonction représentative pour la cité, ces documents ne fourniraient pas d'ultérieures informations sur la nature du culte de ce dieu dans la cité.

Pour ce qui concerne Apollon, d'autre part, on rappellera que E. De Miro a également proposé que l'*Asklépieion* présumé de S. Gregorio ait remplacé un temple apollinien de l'époque classique, qui aurait abrité à l'origine la statue mentionnée par Cicéron. Mais on reste là encore dans le domaine des hypothèses, non seulement parce que l'identification de l'*Asklépieion* est elle-même incertaine, mais aussi du moment que, si les fouilles sur l'aire de ce sanctuaire ont permis de reconstruire une fréquentation de VI<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., rien ne prouve qu'elle ait été de nature rituelle<sup>108</sup>. Quant à la datation de l'œuvre volée par Verrès, si elle devait être assez ancienne pour avoir fait partie du butin de Scipion et donc peut-être des œuvres d'art soustraites par les Carthaginois lors de conflits précédents, rien ne prouve qu'elle remontait vraiment à l'époque classique, comme l'impliquerait son attribution à Myron. La

---

<sup>104</sup> AE 1989, 345a. Il s'agit d'une base en calcaire en forme de parallélépipède avec plusieurs lignes d'écriture qui lisent « [---] sacr(um) / [---] statuam dei cum / [sua base ?] fec(it) ». G. Manganaro a proposé de reconstruire « deo Aesculapio » dans la première ligne, mais il s'agit d'une hypothèse sans aucun fondement précis à part le fait que le dieu recevait un culte dans la cité (MANGANARO 1989, 188, n° 75, fig. 80).

<sup>105</sup> BMC, *Sicily*, 22, n° 157 (275-12 av. J.-C.) ; HEAD 1911, 124 (279-41 av. J.-C.) ; CALCIATI 1983-87, *Agrigentum*, n° 149 ; CARROCCIO 2004, 45, n. 21 (208-5 et 204-190 av. J.-C.).

<sup>106</sup> À cause vraisemblablement de la présence de la couronne d'épis, cette figure est parfois identifiée à Coré (BMC, *Sicily*, p. 22, n° 153-4 ; HEAD 1911, 124 ; CALCIATI 1983-87, *Agrigentum*, n° 144), cependant la légende semble aller dans une autre direction. Pour la difficulté à identifier toute figure couronnée d'épis à Coré voir les observations faites ci-dessous à propos de Syracuse (I.1.j).

<sup>107</sup> L'identification de cette figure à Asclépios / Esculape est soutenue par HEAD 1911, 124 ; BMC, *Sicily*, p. 22, n° 153-4 (275-12 av. J.-C.) ; CALCIATI 1983-87, *Agrigentum*, n° 144 (240-12 av. J.-C.) ; DE MIRO 2003, 61. Dans son article pour le LIMC, B. Holtzmann l'associe dubitativement aux représentations du dieu qui figurent sur deux séries de monnaies frappées respectivement à Alexandrie du temps d'Hadrien et à Menaenum, en Sicile, pendant la période républicaine (LIMC II, 1, 889, n° 379-80). Cependant, on remarquera que si cette identification est confirmée pour ces deux séries par la présence du canonique serpent enroulé sur un bâton, il n'y en a pas de trace sur la monnaie d'Agrigente. De son côté, B. Carroccio préféré ne pas proposer d'identification (CARROCCIO 2004, 45, n. 19 – post 210 av. J.-C.).

<sup>108</sup> DE MIRO 2003, 73-5.

renommée de cet artiste à l'époque romaine en faisait en effet une cible idéale pour les faussaires et, de plus, les signatures d'artistes apposées directement sur les statues, au lieu que sur la base, semblent avoir été un phénomène plus tardif<sup>109</sup>. De surcroît, même si son ancienneté était confirmée, rien ne prouve que le temple d'Esculape ait été sa destination première, avant l'intervention de Scipion. Enfin, toutes les sculptures contenues dans les temples n'étaient pas forcément objet d'un culte.

Au-delà de ce témoignage de Cicéron, la seule autre attestation d'un culte d'Apollon dans la cité pourrait venir de plusieurs types en bronze de la monnaie citoyenne datables au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. À l'avvers, en effet, ces types représentent une tête d'homme aux cheveux longs et couronnée de laurier qui est couramment identifiée avec ce dieu<sup>110</sup>. Selon les séries, le revers peut présenter l'image d'un aigle<sup>111</sup>, de deux aigles sur un lièvre<sup>112</sup> ou encore du trépied<sup>113</sup>. Ce dernier pourrait être vu comme une confirmation de l'identification avec Apollon, mais il apparaît également au revers d'une série avec tête féminine, parfois identifiée comme Coré<sup>114</sup>. D'ailleurs, les types de l'avvers et du revers ne sont pas nécessairement en relation entre eux sur toute série monétaire. Le même problème, alors, se pose à propos d'une autre de ces séries avec tête masculine couronnée de laurier, qui porte au revers l'image d'un guerrier en position de combat. D'après B. Carroccio, en effet, ce personnage porterait un bâton avec serpent enroulé, qui pourrait être interprété comme une référence à Asclépios<sup>115</sup>. Cependant, au-delà du problème du rapport éventuel entre les deux côtés de la monnaie, l'interprétation du type du revers ne fait pas ici l'unanimité : d'autres, par exemple, n'attribuent à ce guerrier qu'une simple lance<sup>116</sup>. D'autre part, une expression plus claire du rapport entre Apollon et Asclépios / Esculape dans la cité pourrait se trouver sur la série avec tête couronnée de laurier et deux aigles. Sur certains de ses exemplaires, en effet, un serpent est visible devant le front du dieu<sup>117</sup> ; sur d'autres, un caducée apparaît derrière la tête de ce dernier<sup>118</sup>. On a parfois proposé de voir dans la tête représentée sur ces monnaies une reproduction fidèle de celle de la statue du *de signis*<sup>119</sup>. Cependant, comme il a été depuis

---

<sup>109</sup> Voir par exemple CAYREL 1933, 140-2 ; MANSUELLI 1982, 621 ; et, plus récemment, BALDO 2004, 448.

<sup>110</sup> Moins sûre me semble par contre l'identification à Apollon de la tête aux cheveux longs, mais sans couronne de laurier de CALCIATI 1983-87, *Akragas*, n° 117 (287-79 av. J.-C.), qui porte au revers un sanglier ; une interprétation différente de ce type se trouve en HEAD 1911, 123 (même période) ; CARROCCIO 2004, 44, n. 10 (même période).

<sup>111</sup> BMC, *Sicily*, 20, n° 133-4 (287-79 av. J.-C.) ; 146-7 (275-12 av. J.-C.) ; HEAD 1911, 123 (287-79 av. J.-C.) ; CALCIATI 1983-87, *Akragas*, n° 119-21 (287-79 av. J.-C.) ; CARROCCIO 2004, 44, n. 6 (287-79 av. J.-C.).

<sup>112</sup> BMC, *Sicily*, 20-1, n° 131-2 (287-79 av. J.-C.) ; 140-5 (275-12 av. J.-C.) ; HEAD 1911, 123 (287-79 av. J.-C.) et 124 (279-41 av. J.-C.) ; CALCIATI 1983-87, *Akragas*, n° 125-41 (275-40 av. J.-C.) ; CARROCCIO 2004, 44, n. 7 (287-79 av. J.-C.).

<sup>113</sup> BMC, *Sicily*, 21, n° 148-9 (275-12 av. J.-C.) ; HEAD 1911, 124 (279-41 av. J.-C.) ; CALCIATI 1983-87, *Akragas*, n° 142 (240-12 av. J.-C.) ; CARROCCIO 2004, 44, n. 12 (279 ?-200 ? av. J.-C.).

<sup>114</sup> BMC, *Sicily*, 22, n° 158-9 (275-12 av. J.-C.) ; HEAD 1911, 124 (241-10 av. J.-C.) ; CALCIATI 1983-87, *Akragas*, n° 146 (240-12 av. J.-C.) ; CARROCCIO 2004, 44, n. 13 (240 ?-212 ? av. J.-C.).

<sup>115</sup> CARROCCIO 2004, 44, n. 11 (279 ?-200 ? av. J.-C.).

<sup>116</sup> BMC, *Sicily*, 21, n° 150 (275-12 av. J.-C.) ; HEAD 1911, 124 (env. 279-241 av. J.-C.) ; CALCIATI 1983-87, *Akragas*, n° 143 (240-12 av. J.-C.).

<sup>117</sup> Ainsi BMC, *Sicily*, 21, n° 142-3 (275-12 av. J.-C.) ; HEAD 1911, 124 ; CALCIATI 1983-87, *Akragas*, n° 125 (275-40 av. J.-C.).

<sup>118</sup> CALCIATI 1983-87, *Akragas*, n° 132 (275-40 av. J.-C.).

<sup>119</sup> Voir CAYREL 1933, 140-2, avec bibliographie.

longtemps reconnu, il est nécessaire d'utiliser beaucoup plus de prudence vis-à-vis de ce genre d'identifications, d'autant plus quand il s'agit de comparer une tête ou un buste monétaire avec une statue à figure entière<sup>120</sup>. En renonçant à l'identité entre le type monétaire et la statue, par contre, ces monnaies pourraient toujours être vues comme une confirmation de l'association entre Apollon et Asclépios / Esculape à Agrigente, du moins pour le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. D'ailleurs, le rapport existant entre ces deux divinités est bien connu dans le monde grec, aussi bien dans le mythe qu'en contexte culturel<sup>121</sup>, et ne manque pas d'être attesté dans d'autres localités siciliennes<sup>122</sup>. Pour conclure, il est possible de reconstruire, pour cette cité, la présence d'un culte public d'Asclépios / Esculape, peut-être en relation avec Apollon. Le dieu disposait certainement, au moins à partir du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., d'un important sanctuaire extra-urbain qui avait abrité le précieux monument de Scipion. À l'époque romaine, de plus, il était peut-être vénéré également dans l'un des grands sanctuaires urbains de la vallée des temples, conjointement à deux autres divinités.

Pour en venir au deuxième épisode concernant Agrigente relaté dans les *Verrines*<sup>123</sup>, il a lieu dans un temple d'Hercule – défini d'abord « templum » puis, probablement par souci de variation, « fanum »<sup>124</sup> ; cette fois-ci Cicéron livre quelques informations de plus. Tout d'abord, commençant par la canonique « descriptio loci », il affirme que le temple se trouvait près du forum (« non longe a foro ») : il s'agissait donc d'un lieu de culte urbain. En outre, il en souligne la vénération de la part des habitants : « sane sanctum apud illos et religiosum ». Cependant, le temple est victime ni plus ni moins que d'une tentative de vol à main armée par des esclaves commandités par le prêteur ; tentative qui échoue grâce à la réaction violente des habitants à la nouvelle que « expugnari deos patrios ». L'alarme avait été lancée « a uigilibus fanique custodibus », une expression qui désigne probablement d'une part les sentinelles qui avaient été préposées à la garde des temples par les magistrats après le vol précédent (« uigilibus », qui correspond aux « uigilias » mentionnées à cette occasion), de l'autre de gardiens stables qui pouvaient faire partie du personnel ordinaire du temple (« fani custodibus »). L'expédition avait pour objet une statue du héros définie « simulacrum » – terme spécifique pour les statues de divinités<sup>125</sup> –, qui pourrait être interprétée comme la statue cultuelle, même si Cicéron ne le dit pas de manière explicite. Elle était certainement en bronze (« ex aere ») et peut-être de grande taille, étant donnés les moyens déployés pour la faire descendre de sa base et l'échec conclusif de cette opération<sup>126</sup>. Comme à son habitude, Cicéron en emphatise la beauté (« non facile dixerim quicquam me uidisse pulchrius ») et la

<sup>120</sup> Voir à ce propos les observations de LACROIX 1949, *Introduction*, par. 29.

<sup>121</sup> La version la plus répandue du mythe de la naissance d'Asclépios en faisait en effet le fils d'Apollon (sur les témoignages concernant le mythe d'Asclépios voir SOLIMANO 1976) ; les deux divinités avaient un lien, même si de nature différente, avec le milieu de la médecine (sur le problème voir LORENTZ 1988). Sur leur association dans le culte voir SUÁREZ DE LA TORRE 2009 (pour la Grèce d'époque hellénistique et romaine), ainsi que toutes les autres contributions dans DE MIRO ET AL. 2009.

<sup>122</sup> Notamment à Syracuse (voir ci-dessous, I.1.j) et peut-être, sur la base des monnaies, à Menaenum et Tyndaris (GARGINI 1994, 119 et 123).

<sup>123</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 94-5 (= TL57).

<sup>124</sup> Même si, du fait de la spécialisation son sens (sur laquelle voir ci-dessus, I.1.a), le mot « fanum » est assez rarement utilisé pour désigner un sanctuaire précédemment cité par un autre terme, il en existe tout de même quelques exemples (voir DUBOURDIEU, SCHEID 2000, 72).

<sup>125</sup> Sur lequel voir ci-dessus, I.1.b.

<sup>126</sup> Pour cette hypothèse, voir LAZZERETTI 2008, 5 et le commentaire à TL57 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 94-5).

vénération par les habitants (« id uenerari [...] solent »), démontrée notamment par leur réaction massive et violente à la tentative de vol<sup>127</sup>. D'autre part, il n'en fournit pas une description précise, même s'il affirme d'avoir pu l'admirer directement. Le seul détail reconstructible de l'iconographie est le fait que le menton en était visible, ce qui implique que le héros devait être représenté imberbe, donc dans son jeune âge<sup>128</sup>. En effet, pour donner un indice concret de la vénération que la statue inspirait aux Agrigentins, Cicéron rappelle que la bouche et le menton en étaient consommés, car les fidèles avaient l'habitude de les toucher et même de les embrasser<sup>129</sup>. Au-delà de cette statue d'exception, la présence dans le temple d'autres éléments de décoration n'est pas spécialement soulignée par l'orateur, mais on apprend quand même que, pour ne pas quitter les lieux les mains vides, les envoyés de Verrès avaient fini par soustraire « duo [...] sigilla perparuula » sur lesquels Cicéron ne fournit pas de détails ultérieurs ; on peut seulement en conclure qu'ils devaient être d'une quelque valeur, autrement elles n'auraient pu intéresser les émissaires du préteur. À la différence d'Esculape et Apollon, pour finir, l'Hercule d'Agrigente est invoqué dans la péroraison des *Verrines*, où Cicéron rappelle encore une fois la tentative de vol de Verrès, sans pour autant fournir d'informations supplémentaires concernant la statue ou le culte de cette divinité<sup>130</sup>.

Le temple d'Hercule, sur la base du témoignage de Cicéron et de la localisation traditionnelle de l'agora / forum, a été identifié avec celui qui se trouve au bord de la Vallée des Temples, sur le contrefort rocheux oriental de la Porte IV. Il s'agit d'un temple périptère parmi les plus imposants de la vallée, pour lequel a été proposée une datation à la fin du VI<sup>e</sup> ou au début du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>131</sup>. Cette identification, cependant, doit aujourd'hui être mise en doute, du fait de la découverte, dans le plan de la ville, d'une nouvelle aire qu'il a été proposé de reconnaître comme l'agora : un espace ouvert situé en correspondance de la colline de S. Nicola, autour duquel se trouvent un *ekklesiasterion* et un *bouleuterion*. À la lumière de ces résultats, en voulant conserver la définition comme agora de la zone apparemment libre de constructions située au Nord du temple dit d'Hercule, il faudrait admettre la présence dans la cité de deux *agorai*, une « supérieure » sur la colline de S. Nicola, l'autre « inférieure » à nord de ce temple<sup>132</sup>. Si en outre on considère que cette présumée agora « inférieure » ne semble pas avoir vécu au-delà du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>133</sup>, on comprendra comment l'identification du temple traditionnellement appelé d'Hercule avec le bâtiment mentionné par Cicéron ne puisse plus être regardée comme une certitude<sup>134</sup>. Concernant la

<sup>127</sup> Sur laquelle voir aussi ci-dessous, I.3.a.

<sup>128</sup> Voir à ce propos BALDO 2004, 451 ; MANSUELLI 1982, 621.

<sup>129</sup> Pour la valeur de ce geste, voir ci-dessous, I.3.a.

<sup>130</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 186 (= TL80).

<sup>131</sup> DE MIRO 1994, 28 ; 50 ; MERTENS 2006, 236-9.

<sup>132</sup> Ainsi, par exemple, DE MIRO 1988 ; ID. 2006, 69-74 ; FIORENTINI 1992, 5 ; EAD. 2009, 71 ; *contra*, MERTENS 2006, 317-9.

<sup>133</sup> Voir à ce propos DE MIRO 2006, 74.

<sup>134</sup> Selon R.J.A. Wilson (WILSON 1990, 169), le temple d'Hercule mentionné par Cicéron « awaits identification ». Pour son identification avec un temple urbain d'Apollon, Asclépios et Hygie voir ci-dessus les observations déjà faites ci-dessous sur le culte d'Asclépios dans la cité.

statue, le simple détail de l'absence de barbe, même s'il se révélait correct, n'offre pas un appui suffisant pour identifier un type ou proposer une chronologie<sup>135</sup>.

Aucune autre source littéraire ne mentionne un culte d'Héraclès / Hercule pour la cité d'Agrigente<sup>136</sup>. Au contraire, il a été remarqué que, malgré l'importante présence du mythe d'Héraclès en Sicile<sup>137</sup>, les histoires liées au passage du héros se concentrent plutôt sur les deux extrémités nord-occidentale et sud-orientale, sans toucher l'aire d'Agrigente, où la construction symbolique des rapports entre les Grecs et les populations locales était plutôt confiée à la saga de Minos et Kokalos<sup>138</sup>. Concernant la documentation figurative, si les représentations du mythe héracléen ne manquent pas dès l'époque archaïque<sup>139</sup>, la figure du héros n'apparaît sur les monnaies de la cité que sur une série de contremarques apposées à la fin du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C. sur différentes émissions en bronze et prenant la forme d'une tête masculine couverte par une peau de lion<sup>140</sup>. D'après R. Calciati ces contremarques témoigneraient de la volonté d'uniformiser le monnayage de la cité à celle des autres centres compris dans l'aire d'influence carthaginoise, qui frappaient à cette époque des types similaires<sup>141</sup>. Par conséquent, elles ne peuvent pas être considérées comme indicatives d'une valeur représentative du culte de ce dieu dans la cité à la même période.

À l'époque hellénistique, par contre, l'existence dans la région d'Agrigente d'un culte d'Héraclès est confirmée par les sources épigraphiques. En premier lieu, le héros est mentionné sur une inscription sur tablette de plomb retrouvée près de Palma di Montechiaro, une localité à environ 25 km de distance d'Agrigente<sup>142</sup>. Le texte, datable selon L. Dubois au iv<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>143</sup>, dit : « [- -]ρητος παρακατίθεται / [- -]τὸν παρ τῷ Ἡρακλεῖ ». Sa nature a longtemps été objet de controverses, notamment à propos de l'interprétation du verbe « παρακατατίθημι », qui signifie littéralement « déposer » quelque chose auprès de quelqu'un ou la lui « confier »<sup>144</sup>. Le verbe apparaît ici renforcé par la préposition « παρά » qui précède le datif « τῷ Ἡρακλεῖ », dans lequel on n'hésite plus désormais à reconnaître le héros<sup>145</sup>. Sur la base de plusieurs parallèles épigraphiques de l'emploi de ce verbe, on a parlé d'une

---

<sup>135</sup> Voir G.A. Mansuelli, qui avance quand même l'hypothèse d'un « tipo atletico deuteroclassico » (MANSUELLI 1982, 621), et C. Michellini, qui pense soit à une œuvre de v<sup>e</sup> siècle av. J.-C., qui aurait fait donc partie également des restitutions de Scipion, soit à une sculpture d'époque hellénistique tardive (MICHELINI 2000, 806 note 50).

<sup>136</sup> Cependant, on remarquera qu'un épisode du mythe héracléen, notamment la fondation des jeux olympiques de la part du héros, est raconté dans deux odes olympiques de Pindare, la deuxième et la troisième, écrites pour célébrer une victoire du tyran Théron d'Agrigente.

<sup>137</sup> Sur laquelle voir GIANGIULIO 1983 ; JOURDAIN-ANNEQUIN 1988-9 ; EAD. 1989.

<sup>138</sup> Voir à ce propos les observations de JOURDAIN-ANNEQUIN 1988-9, 153-5 ; EAD. 1989, 275.

<sup>139</sup> Voir par exemple DE MIRO 1994, 60, fig. 63 ; 66-70.

<sup>140</sup> BMC, *Sicily*, 18, n° 117-21 et 123 (412-345 av. J.-C.) ; CALCIATI 1983-87, *Akragas*, n° 92-96 ; 102-3 ; 105-7 ; 110 (fin du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C.).

<sup>141</sup> CALCIATI 1994.

<sup>142</sup> SEG 42 823 = GHINATTI 1992.

<sup>143</sup> Voir BE 1996, n° 570.

<sup>144</sup> Voir LSJ, s.v. « παρακατατίθημι ».

<sup>145</sup> G. Manganaro a autrefois tenté d'en faire un banquier auprès duquel quelqu'un aurait déposé une somme d'argent d'un talent (« [τάλαν]τον »), mais cette hypothèse n'est motivée que par le support de l'inscription, la tablette en plomb, qui pourrait trouver d'autres justifications (MANGANARO 1995, 108-9 ; *contra*, L. Dubois, BE 1996, n° 570 ; A. Chaniotis, *Kernos* 11 (1998), 336, n° 232).



« defixio », un type de texte souvent inscrit sur des tablettes de plomb<sup>146</sup>, ou de la consécration d'un esclave<sup>147</sup>. Cette dernière hypothèse est certainement intéressante, d'autant plus que Héraclès entretenait sans aucun doute un rapport particulier avec le monde de l'esclavage, dont il reste des traces également en Sicile<sup>148</sup>. De plus, l'emploi d'Héraclès en tant que destinataire de consécration d'individus est connu en Béotie, au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., par une série d'inscriptions provenant du sanctuaire d'Héraclès Charops à Coronée, où le héros semble avoir été vénéré sous son aspect de jeune homme, comme dans la statue mentionnée par Cicéron pour Agrigente<sup>149</sup>. Cependant, aussi fascinants que ces parallèles puissent être, la seule chose que les attestations épigraphiques de « παρακατατίθημι » permettent d'établir avec une quelque certitude est qu'il pouvait être employé comme synonyme de « ἀνατίθημι » pour indiquer une consécration. Au-delà de cette donnée de base, la possibilité de faire de l'inscription de Palma une consécration d'individu dépend de l'intégration du mot à l'accusatif, qui ne peut être qu'arbitraire. De plus, même s'il s'agissait vraiment du nom d'un individu, rien ne prouverait que ce dernier fût un esclave<sup>150</sup>. Enfin, l'inscription a été retrouvée dans le territoire d'Agrigente et pourrait n'avoir aucun rapport avec le culte du héros à l'intérieur de la cité, où se trouvait le temple mentionné par les *Verrines*.

En contexte urbain, par contre, a été retrouvée une dédicace grecque à Héraclès et Hermès qui provient d'un complexe identifié comme le gymnase et situé au nord de l'agora dite « supérieure »<sup>151</sup>. Il s'agit d'une inscription monumentale, gravée dans l'enduit qui revêtait le dossier de deux longs bancs se faisant face d'un côté à l'autre du trait final de ce qui a été identifié comme une piste de course. Le texte, qui commence par une formule de datation permettant de le situer à l'époque augustéenne et plus précisément à une période

<sup>146</sup> L. Dubois, *BE* 1996, n° 570, suivi par A. Chanotis, *Kernos* 11 (1998), 336, n° 232.

<sup>147</sup> Cette hypothèse se doit surtout à la comparaison avec une série de tablettes en bronze retrouvées dans le sanctuaire de Déméter à Héraclée de Lucanie, sur lesquelles des femmes semblent se dédier par elles-mêmes à la divinité à travers de formules comme « ἡ δεῖνα Δάματρι ἀνέθηκε αὐτὰ αὐτάν » ou « παρακαττίθεται ἡ δεῖνα τῷ Δάματρι αὐτὰ αὐτάν » (voir SEG 30 1162-70, en particulier 1163-8 ; MADDOLI 1986). Interprétées initialement comme des dédicaces de portraits (GHINATTI 1980 ; SARTORI 1980 ; pour une intégration et interprétation dans ce même sens de l'inscription de Palma voir GHINATTI 1992), elles sont aujourd'hui considérées plutôt comme des consécration volontaires à la divinité, pour lesquelles l'emploi de « παρακατατίθημι » est parfois attesté (DARMEZIN 1999, 180-3). Dans ce cadre on a pensé surtout à des manumissions par consécration (MADDOLI 1986 ; SARTORI 1992), même si cette solution n'est pas obligatoire ni exempte de problèmes (SARTORI 1992). Pour l'inscription de Palma, M.L. Lazzarini a parlé d'un acte de consécration d'un esclave (LAZZARINI 1998).

<sup>148</sup> À Agyrium, lors d'une fête du dieu à périodicité annuelle, avait lieu un grand banquet public auquel les esclaves avaient le droit de participer côte-à-côte avec les hommes libres (voir les observations de GIANGIULIO 1983, 835-6 à propos de D.S., 5, 24, 6).

<sup>149</sup> Sur ce sanctuaire en général voir la synthèse de SCHACHTER 1986, 3-10 ; pour les inscriptions de consécration, DARMEZIN 1999, 87-101, n° 122-35.

<sup>150</sup> Il a été observé depuis longtemps que toutes les attestations de consécration d'individus en milieu grec ne relèvent pas de cette catégorie, dans la mesure où il peut s'agir également de véritables dédicaces, avec transfert des personnes impliquées au service ou sous la protection de la divinité (voir DARMEZIN 1999, 219-222, avec bibliographie).

<sup>151</sup> SEG 26 1055 (= 44 743bis = 46 1252 = 59 1096), sur laquelle voir, en dernier, FIORENTINI 1992 ; EAD. 2009, 81-5. Le culte d'Hermès à Agrigente est attesté également par SEG 4, 35.

comprise entre 2 av. J.-C. et 14 apr. J.-C.<sup>152</sup>, consiste en une dédicace des sièges en question à Héraclès et Hermès de la part d'un personnage nommé Lucius qui pourrait avoir revêtu la charge de gymnasiarque<sup>153</sup>. Le culte de ces deux figures est bien attesté pour l'époque hellénistique dans le contexte du gymnase, où elles apparaissent d'ailleurs souvent côte à côte<sup>154</sup>. Pour chacune d'entre elles, le rapport à la culture du gymnase plonge ses racines dans un lien particulier avec l'univers de la jeunesse et ses rites de passage<sup>155</sup>. En Sicile, une association de ces deux divinités en contexte gymnasial se retrouve par exemple à Tauroménium<sup>156</sup>. D'autre part, le lien d'Héraclès / Hercule à l'univers de la jeunesse, dont on pourrait voir une trace dans l'iconographie sous l'aspect de jeune homme de la statue des *Verrines*, est attesté également dans le culte du héros à Agyrium, le même centre où l'on retrouve un rapport privilégié du dieu avec le monde de l'esclavage<sup>157</sup>. En guise de conclusion, il me semble possible d'affirmer du moins que l'ensemble des témoignages concernant le culte public d'Héraclès / Hercule à Agrigente – qui ne remontent d'ailleurs pas plus tôt que le IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. – parle en faveur d'une caractérisation du héros comme protecteur de la jeunesse ; dans le territoire de la cité, et de manière plus hypothétique, on peut penser également à un rapport particulier avec l'univers des esclaves.

#### I.1.d - Thermes (Thermae Himeraeae)

En continuant vers l'est le long de la côte septentrionale, la cité suivante est Thermes, fondée comme une colonie carthaginoise en 407 av. J.-C. après la destruction de la grecque Himère<sup>158</sup>. Ayant été évacuée pendant la première guerre punique, la cité avait finalement été conquise par les Romains en 252 av. J.-C.<sup>159</sup>.

À l'intérieur des *Verrines*, elle apparaît dans le *de praetura Siciliensi* en relation aux mésaventures judiciaires de l'un de ses citoyens les plus illustres, Sthenius. Ce dernier, ayant empêché Verrès de soustraire à la cité un lot de statues publiques en bronze, avait dû en effet en subir la vengeance qui s'était concrétisée dans une condamnation capitale *in absentia*<sup>160</sup>. L'intervention de Sthenius dans cette affaire est initialement sollicitée directement par le préteur, qui lui était lié par un rapport d'hospitalité et s'adresse à lui pour obtenir les statues. Celui-ci, par contre, non seulement refuse de l'aider, mais défère l'affaire au conseil

<sup>152</sup> La datation peut être précisée grâce à la mention dans l'inscription du même « duovir » attesté sur une pièce de monnaie citoyenne sur laquelle Auguste apparaît comme « pater patriae » (RPC I, n. 660 ; voir PRAG 2007C, 95).

<sup>153</sup> Voici le texte tel qu'il a été publié par G. Fiorentini en 2009 après la découverte d'un nouveau fragment : « Ἐπὶ Καίσαρα Αὔγουστον φλάμενος Λουκίου Ἐγνατίου [Λ]ουκίου υἱοῦ Γαλ[ - ] δυῶν δὲ ἀ[νδ]ρῶν [ - - ] Σέξτου Ἐ[ - - ]ατίου Σ[έ]ξ[τ]ο[υ υἱοῦ] Πούφου Λούκιος [ - - ]ς Λουκίου υἱὸς [ - - ]Ο[ - - ] γυμνασίαρχος τῶν τε ἐφηβῶν καὶ νεῴτερων τοὺς ἀν[κ]λίτας ἐκ τῶν ἰδίων Ἐρμῆ καὶ Ἡρακλεῖ » (FIORENTINI 2009).

<sup>154</sup> Voir DELORME 1960, 339-40.

<sup>155</sup> Pour Hermès voir aussi COSTA 1982 et ci-dessous, I.1.f ; pour Héraclès, JOURDAIN-ANNEQUIN 1989, 355-405.

<sup>156</sup> IG XIV 432.

<sup>157</sup> GIANGIULIO 1983, 838-40.

<sup>158</sup> Pour la destruction d'Himère voir D.S., 13, 59-62 ; Str. 6, 2, 6 ; pour la fondation de Thermes, D.S., 13, 79, 8 ; 114, 1.

<sup>159</sup> Pib., 1, 39, 13 ; D.S., 23, fr. 18, 8 Goukowsky ; Zonar., 8, 14.

<sup>160</sup> Pour l'épisode entier, voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 82-118 (= TL12-4). Pour la restitution des statues par Scipion Émilien, ci-dessous II.1.c.

(« agereturque ea res in senatu »), où il prend même la parole pour convaincre ses concitoyens à résister. Par conséquent, en s’alliant avec les ennemis politiques de Sthenius, Verrès monte contre lui une fausse accusation dont celui-ci aura le plus grand mal à se défendre même s’il est présenté comme un personnage ayant des solides appuis à Rome dont il n’hésita pas à profiter en se rendant dans la capitale. Quoiqu’il en soit, dans son récit de cette tentative de vol, Cicéron livre un grand nombre de détails sur les sculptures qui en avaient été l’objet.

Plusieurs fois qualifiées de « antiquissima » et de « pulcherrima », celles-ci faisaient en effet partie des œuvres rendues aux Siciliens par Scipion Émilien. Plus précisément, Cicéron explique que les statues avaient été enlevées par les Carthaginois à l’ancienne cité d’Himère (« oppidum Himeram ») à la suite d’un siège d’une époque non mieux précisée (« quondam ceperat ») et que Scipion, puisque Himère avait entre-temps été détruite (« Himera deleta »), les avait restituées aux habitants de Thermes (« Thermitanis restituerat »), qui continuaient de les considérer comme des « monumenta maiorum », symboles de leurs « patrum fortunas et dignitatem ». Pour justifier d’une part le geste de Scipion, de l’autre l’attitude des Thermitains, Cicéron explique de manière extensive l’histoire de la fondation de la cité par les survivants de la destruction d’Himère (« quos cuius belli calamitas reliquos fecerat »), en précisant que le nouveau centre était situé dans le même territoire (« in isdem agri finibus ») et même à proximité du site de son homologue plus ancien (« non longe ab oppido antiquo »).

Pour revenir aux statues, on observera que l’orateur les définit à plusieurs reprises dans leur ensemble comme des « signa », en employant un terme souvent employé pour les sculptures en contexte religieux, qu’il s’agisse de statues divines ou pas (« signa quaedam », « signa complura »)<sup>161</sup>. Or, si ce détail pourrait faire penser que ces sculptures, comme la plupart de celles citées dans le *de signis*, aient eu une valeur religieuse pour les habitants de Thermes, il est nécessaire de rappeler que le terme « signa » pouvait être utilisé également pour des statues en contexte profane<sup>162</sup>. Et, en effet, Cicéron ne fait jamais référence de manière explicite à la sphère religieuse dans le contexte de ce passage. Au contraire, la position des statues les définit tout simplement comme des objets publics (« in publico posita ») et leur restitution par Scipion, à différence que dans d’autres passages, n’est jamais présentée ici comme ayant une valeur religieuse. Ce dernier détail, d’ailleurs, est confirmé par le formulaire du texte qui était gravé sur leur piédestal, heureusement connu épigraphiquement<sup>163</sup>. Finalement, le sujet des trois sculptures que Cicéron décrit en détail ne semble avoir rien de religieux : il s’agit en effet d’Himère sous figure de femme, du poète Stésichore et d’une chèvre. Conformément, les deux statues d’Himère et de la chèvre sont mentionnées uniquement par le biais de leur sujet (« ipsa Himera » et « capella quaedam »), tandis que celle de Stésichore est appelée simplement « statua », avec un terme réservé aux statues représentant des êtres humains, sans valeur religieuse<sup>164</sup>. Cependant, il convient de faire quelque remarque supplémentaire sur la personnification d’Himère.

---

<sup>161</sup> Voir ESTIENNE 2000, 21-54 et, ci-dessus, I.1.b.

<sup>162</sup> Voir également ESTIENNE 2000, 21-54.

<sup>163</sup> Sur ces inscriptions voir ci-dessous, II.1.c.

<sup>164</sup> ESTIENNE 2000, 11-20 ; DUBOURDIEU 2003, 16.

En effet, en rappelant à ce propos l’homonymie entre la cité et le fleuve du même nom<sup>165</sup> (« ex oppidi nomine et fluminis »), l’orateur semble laisser planer le doute sur l’identité précise de cette statue. Cette remarque apparemment anodine a fait penser que la sculpture a été, du moins à l’origine, une statue divine représentant non pas le fleuve Himéras – car les cours d’eau sont habituellement personnifiés sous l’aspect d’hommes<sup>166</sup> – mais plutôt une nymphe qui lui aurait été associée<sup>167</sup>. Or, le culte de nymphes éponymes, souvent associées aux fleuves et plus en général à l’eau, est bien connu dans le milieu des colonies grecques de Grande-Grèce et Sicile, où leur image a été souvent reconnue sur les monnaies<sup>168</sup>. Pour Himère, la présence de nymphes est confirmée tout d’abord par Diodore de Sicile qui, dans son récit des aventures siciliennes d’Héraclès, attribue l’existence de sources thermales dans cette localité et à Ségeste à l’action de nymphes qui les auraient faites jaillir pour que le héros puisse se restaurer après son arrivée sur l’île<sup>169</sup>. De plus, la représentation d’une nymphe du nom de « Himera » semble apparaître sur plusieurs séries monétaires frappées par la cité au v<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>170</sup>. Tout d’abord, elle apparaît sur une série de tétradrachmes avec Pélopes à l’avant et au revers une figure féminine debout, sans attributs, dont l’identification est confirmée par la légende « ΙΜΕΡΑ »<sup>171</sup>. Ensuite, d’autres types représentent une figure féminine debout tendant une patère sur un autel avec la main droite : une iconographie souvent associée aux nymphes. Sur une série de tétradrachmes cette figure est accompagnée d’un satyre qui se douche dans une fontaine à bouche de lion<sup>172</sup>, sur des didrachmes elle est associée plutôt à un caducée et à la légende « ΣΟΤΕΡ »<sup>173</sup>. Enfin, sur des bases beaucoup moins solides, une identification avec la nymphe éponyme a été proposée également pour une tête féminine figurant à l’avant de deux séries d’hémilitres en bronze<sup>174</sup>. À l’époque hellénistique, en revanche, un groupe de nymphes a été parfois reconnu dans trois figures féminines représentées debout et de face sur le revers de deux séries en bronze de la

<sup>165</sup> Sur le fleuve Himéras, voir Str., 6, 2, 1 et 9 ; Plin., *nat.*, 3, 90 ; Sol., 5, 17 ; Mela 2, 119 et Vitruv., 8, 3, 7. Le fleuve est cité aussi, en relation à différents épisodes historiques, par Plb., 7, 4, 2 ; Liv., 24, 6, 7 ; D.S., 19, 109 et Sil., 14, 232-7. L’idée de l’homonymie et donc d’une association étroite entre la cité et le fleuve se retrouve en Plin., *nat.*, 3, 90 et Sil., 14, 232-7.

<sup>166</sup> Pour une revue complète des sources littéraires et iconographiques sur la personnification des fleuves en milieu grec et romain voir OSTROWSKI 1991.

<sup>167</sup> Cette hypothèse est formulée, par exemple, par LACROIX 1953, 19-20 et ANGELINI 1992, 31.

<sup>168</sup> Voir sur le sujet LACROIX 1953, 15-21 ; PICARD 2012. Un recueil des témoignages concernant mythes et cultes des nymphes, des sources et des fleuves en Sicile a été réalisé par F. Angelini, qui a proposé d’y voir une trace de la religion pré-grecque (ANGELINI 1992, 25-41 et 47-55) ; cependant, l’importance du culte des eaux dans le monde grec ainsi que la datation de toutes les sources disponibles à des époques successives à la colonisation, rendent cette hypothèse impossible à vérifier.

<sup>169</sup> D.S., 4, 23, 1 : « διεξιόντος δ’ αὐτοῦ τὴν παράλιον τῆς νήσου, μυθολογοῦσι τὰς Νύμφας ἀνεῖναι θερμὰ λουτρὰ πρὸς τὴν ἀνάπαυσιν τῆς κατὰ τὴν ὁδοιπορίαν αὐτῷ γενομένης κακοπαθείας. τούτων δ’ ὄντων διπτῶν, τὰ μὲν Ἰμεραῖα, τὰ δ’ Ἐγεσταῖα προσαγορεύεται, τὴν ὀνομασίαν ἔχοντα ταύτην ἀπὸ τῶν τόπων » et, pour Himère, 5, 3, 4 : « ἐν τοῖς περὶ τὸν Ἰμέραν μέρεσιν, ἐν οἷς τὰς μὲν Νύμφας χαριζομένας Ἀθηνᾶ τὰς τῶν θερμῶν ὑδάτων ἀνεῖναι πηγὰς κατὰ τὴν Ἡρακλέους παρουσίαν ».

<sup>170</sup> Voir LACROIX 1953, 17 ; LIMC, s.v. *Himera* ; PICARD 2012, 60-1.

<sup>171</sup> LIMC, s.v. *Himera*, n° 3 ; HEAD 1911, 144.

<sup>172</sup> LIMC, s.v. *Himera*, n° 1 ; BMC, *Sicily*, 78-9, n° 31-4 (479-12 av. J.-C.) ; 81, n° 48 (412-345 av. J.-C.) ; HEAD 1911, 144.

<sup>173</sup> LIMC, s.v. *Himera*, n° 2 ; BMC, *Sicily*, 78-9, n° 35-6 (479-12 av. J.-C.) ; HEAD 1911, 144.

<sup>174</sup> LIMC, s.v. *Himera*, n° 4 ; BMC, *Sicily*, 82, n° 54-5 (412-345 av. J.-C.) ; HEAD 1911, 146 ; CALCIATI 1983-87, *Himera*, n° 35-8 (avant 407 av. J.-C.). Par ailleurs, une iconographie beaucoup plus similaire à celle des types en argent se trouve sur CALCIATI 1983-87, *Himera*, n° 39-43 (avant 407 av. J.-C.).

monnaie de Thermes<sup>175</sup>. Sur la première, normalement considérée plus ancienne, le groupe est accompagné par un Pan représenté dans l'acte de danser et, à l'avvers, d'une tête masculine imberbe pourvue de cornes, qui pourrait être interprétée comme une représentation du fleuve Himéras<sup>176</sup>. La deuxième, qui porte à l'avvers une tête d'Héraclès avec massue et léonté, pourrait être en relation avec l'histoire racontée par Diodore ; sur cette série, de plus, la figure centrale est voilée et couronnée de tours<sup>177</sup>.

D'autre part, deux autres séries en bronze de la même époque semblent porter au revers une reproduction des statues du groupe décrit par Cicéron. L'une, qui figure à l'avvers un buste féminin voilé et couronné de tours, représente un homme âgé appuyé à une canne et faisant l'acte d'écrire : une figure qui a été normalement identifiée à celle du poète Stésichore<sup>178</sup>. L'autre, dont le buste féminin de l'avvers est seulement voilé, porte l'image d'une chèvre au repos<sup>179</sup>. Malgré toute la prudence nécessaire quand il s'agit de l'identification de statues mentionnées dans le *de signis* avec de types monétaires<sup>180</sup>, il faut admettre que la coïncidence est ici remarquable. Cependant, pour éviter de postuler que les Thermitains aient représenté ces statues sur leurs monnaies à un moment où elles étaient encore à Carthage, il serait nécessaire de baisser la datation de ces séries après la prise de la cité nord-africaine et la restitution des statues par Scipion<sup>181</sup>. Alors, on pourrait imaginer que Thermes ait décidé de représenter ces monuments sur ses monnaies en vertu d'une sorte d'orgueil civique dérivant non seulement de la beauté artistique de ces monuments, mais également de leur valeur symbolique de l'alliance de la cité avec Rome.

Le discours devient plus complexe quand l'on arrive à la statue d'« Himera ». En effet, une reproduction de cette sculpture a été parfois reconnue sur une troisième série de monnaies en bronze portant à l'avvers une tête d'Héraclès avec massue et léonté, comme sur la série avec les trois nymphes, et au revers une figure féminine couronnée de tours avec corne d'abondance et patère<sup>182</sup>. Cette iconographie est compatible avec celle d'une personnification citoyenne représentée comme Tyché<sup>183</sup>, un type courant à l'époque hellénistique et probablement influencé par la célèbre statue de la Tyché d'Antioche, réalisée au III<sup>e</sup> av. J.-C. par Eutykidès de Sicyone, accompagnée d'ailleurs par une personnification du fleuve Oronte

---

<sup>175</sup> Voir par exemple PACE 1935-49, III, 487 ; ANGELINI 1992, 30 ; CARROCCIO 2004.

<sup>176</sup> BMC, *Sicily*, 240 (412-345 av. J.-C.) ; HEAD 1911, 190 (env. 300 ? av. J.-C.) ; CALCIATI 1983-87, *Thermai*, n° 23 (344-252 av. J.-C.) ; CARROCCIO 2004, 92, n. 6 (205-190 av. J.-C.).

<sup>177</sup> BMC, *Sicily*, 84, n° 5-6 (275-12 av. J.-C.) ; HEAD 1911, 147 (après 241 av. J.-C.) ; CALCIATI 1983-87, *Thermai*, n° 21-2 (période romaine) ; CARROCCIO 2004, 92, n. 1 (206-5 et 200-190 ? av. J.-C.).

<sup>178</sup> BMC, *Sicily*, 84 n° 9-10 (275-12 av. J.-C.) ; HEAD 1911, 146 (après 241 av. J.-C.) ; CALCIATI 1983-87, *Thermai*, n° 18 (période romaine) ; CARROCCIO 2004, 92, n. 5 (204-200 ? av. J.-C.).

<sup>179</sup> BMC, *Sicily*, 84 n° 8 (275-12 av. J.-C.) ; HEAD 1911, 146 (après 241 av. J.-C.) ; CALCIATI 1983-87, *Thermai*, n° 16-7 (période romaine) ; CARROCCIO 2004, 92, n. 7 (après 200 ? av. J.-C.).

<sup>180</sup> Voir ci-dessous, I.1.b.

<sup>181</sup> Pour les difficultés de datation qui concernent de manière générale toutes les monnaies en bronze frappées par les cités siciliennes à l'époque romaine, voir FREY-KUPPER 2013, 184-93.

<sup>182</sup> Voir LIMC, s.v. *Himera*, n° 5 et 6 ; BMC, *Sicily*, 84 n° 7 (275-12 av. J.-C.) ; CALCIATI 1983-87, *Thermai*, n° 19-20 (période romaine) ; CARROCCIO 2004, 92, n° 2 (208-5 ? av. J.-C.) et n° 3 (204-200 ? av. J.-C.) ; HEAD 1911, 146 (post 241).

<sup>183</sup> Sur la ressemblance de l'iconographie des personnifications de cités à celle de Tyché et sur l'aspect de déesse poliade que cette divinité pouvait recouvrir, voir L. Villard, in LIMC, s.v. *Tuche*, 117 et 123-4.

émergeant des flots<sup>184</sup>. En tant que telle, cette image pourrait s'accorder à la définition cicéronienne de « ipsa Himera in muliebrem figuram habitumque formata ex oppidi nomine et fluminis »<sup>185</sup>. Cependant, la datation hellénistique du type statuaire en question ne s'accorde pas avec la chronologie impliquée par l'épisode des *Verrines*, qui situe explicitement la soustraction des statues par les Carthaginois avant la destruction d'Himère en 409 av. J.-C. De la même façon, il faudrait renoncer à l'idée que la statue ait à l'origine représenté la nymphe figurant sur les monnaies de l'époque classique<sup>186</sup> : si la corne d'abondance était associée aux fleuves depuis le v<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>187</sup>, en effet, elle n'apparaît pas comme élément de l'iconographie des nymphes éponymes siciliennes et magno-grecques, pas plus que la couronne de tours<sup>188</sup>. Pour résoudre le problème, il a été proposé de dater l'ensemble des sculptures à l'époque hellénistique et d'en situer la soustraction par les Carthaginois en 252 av. J.-C. à l'occasion de l'évacuation de Thermes<sup>189</sup>. Mais, si c'était le cas, on aurait du mal à comprendre pourquoi Cicéron aurait affirmé si clairement le contraire, d'autant plus que cela l'obligeait, comme on l'a vu, à consacrer une digression importante à l'explication des rapports entre Himère et Thermes<sup>190</sup>. En outre, il n'est pas nécessaire de postuler que la cité ait forcément représenté toutes les sculptures mentionnées par Cicéron, d'autant plus que la liste de ces trois sujets ne semble pas avoir été elle-même exhaustive du groupe statuaire en question : l'orateur dit en effet que l'ensemble comprenait « signa complura » et que « in his » étaient comprises les trois statues dont il parle. Il est clair, donc, que le groupe comprenait plus que trois sculptures. Enfin, vue la différence du type à l'avant, on ne peut pas vraiment dire que cette dernière émission forme une série avec celles qui représentaient Stésichore et la chèvre. D'autre part, Scipion pourrait avoir rendu à la cité un groupe de statues qui n'avaient pas été toutes soustraites au même moment, et Cicéron pourrait avoir privilégié la date la plus ancienne pour en augmenter la valeur aux yeux de son public. Quant aux trois statues, elles pourraient avoir été choisies aussi bien pour les monnaies que par l'orateur, parce qu'elles étaient les plus connues dans le groupe.

Quoi qu'il en soit, l'analyse des types monétaires laisse entrevoir une évolution dans l'iconographie de la personnification de la cité de la nymphe éponyme « Himera » de l'époque classique à la Tyché hellénistique : un processus qui semble à l'œuvre également pour la figure centrale dans les séries avec trois nymphes. Concernant la statue d'« Himera » rendue par Scipion, on pourrait imaginer dans ce cas qu'elle soit plus récente que les autres ou alors qu'elle n'ait pas été reproduite par les Thermitains sur leurs monnaies de l'époque romaine parce que son iconographie plus ancienne n'aurait plus été compréhensible au public de l'époque. Enfin, il n'est pas impossible que la nymphe « Himera » à l'époque classique ou la personnification de la cité comme Tyché à l'époque hellénistique aient reçu un culte public de

<sup>184</sup> Voir L. Villard, in LIMC, s.v. *Tuche*, 117 ; 123 ; 124-5.

<sup>185</sup> Ainsi, par exemple, B.V. Head (HEAD 1911, 146) et M. Caccamo Caltabiano in LIMC, s.v. *Himera*. De son côté, B. Carroccio y voit d'une représentation d'Isis comme Tyché (CARROCCIO 2004, 239).

<sup>186</sup> Voir à ce propos les observations de L. Lacroix (LACROIX 1953, 19-20) et M. Caccamo Caltabiano (in LIMC, s.v. *Himera*).

<sup>187</sup> Voir OSTROWSKI 1991, 19 ; CARROCCIO 2004, 245-7, avec bibliographie.

<sup>188</sup> Voir LACROIX 1953 ; PICARD 2012.

<sup>189</sup> Voir par exemple SCHEFOLD 1997, 410, n° 286 à propos de la statue de Stésichore.

<sup>190</sup> Par conséquent, on a parfois préféré renoncer à l'idée que la figure sur cette émission soit une reproduction de la statue restituée par Scipion (voir, par exemple, LACROIX 1953, 20).

la part de la cité. Cependant, ni les monnaies ni le texte de Cicéron ne permettent de l'affirmer, se limitant plutôt à souligner la valeur symbolique et représentative de ces images.

### I.1.e - Cephaloedium

Quelques kilomètres plus à l'est sur la côte septentrionale, on rencontre la cité de Cephaloedium, un centre d'origine incertaine<sup>191</sup> qui semble avoir été dans de bonnes relations avec l'élément carthaginois tout en restant indépendant de l'épicratie<sup>192</sup>. Lors de la Première guerre punique, en 254 av. J.-C., les Romains y étaient entrés par trahison<sup>193</sup>.

Cicéron la mentionne dans le *de praetura Siciliensi*, à l'intérieur du dossier de la vente de charges sacerdotales<sup>194</sup>. On apprend notamment que la cité élisait chaque année un « sacerdotem maximum » ; cette élection, comme on pourrait s'y attendre, avait lieu toujours au même moment dans l'année, lors un mois fixé (« mensis est certus »). Dans son récit du stratagème organisé par Verrès pour couvrir ses manèges, l'orateur affirme en outre à plusieurs reprises que le choix du candidat était de la compétence des « comitia », qui se réunissaient justement lors de ce mois<sup>195</sup>. En reparcourant le chemin à l'envers, il faut imaginer qu'il s'agisse à Cephaloedium de l'assemblée populaire, qui semble s'être appelée « δᾶμος » dans la cité<sup>196</sup>. Malheureusement, au-delà de ces détails techniques, l'orateur ne donne pas d'autres informations sur la nature de cette charge et ne précise pas, par exemple, le nom de la (ou des) divinité(s) concernées, s'il y en avait. Il n'y a pas non plus de confirmation de l'existence d'une telle magistrature dans d'autres sources, d'autant plus que la cité est peu connue archéologiquement et n'a pas restitué beaucoup d'inscriptions<sup>197</sup>. Cependant, la nature annuelle de la charge et le choix de l'adjectif « maximus » pour la définir permettent de formuler l'hypothèse qu'il s'agisse d'une de ces prêtrises éponymes si bien attestées en Sicile pour l'époque hellénistique et romaine<sup>198</sup>.

---

<sup>191</sup> Même si elle émit des monnaies entre la fin du v<sup>e</sup> et le début du iv<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (voir C. Tusa, in BTCGI V, Pise, Rome 1987, 211) Cephaloedium n'est jamais définie « πόλις » dans les sources concernant l'époque archaïque ou classique. Se trouvant à la frontière entre le territoire des Sicules et celui de Himère, elle n'appartenait pas à cette dernière (D.S., 14, 56, 2 : « πρὸς τοὺς μὲν Ἱμεραίους καὶ τοὺς τὸ Κεφαλοίδιον φρούριον κατοικοῦντας ») et un passage de Diodore semble impliquer qu'il s'agissait d'une cité des Sicules (D.S., 14, 78, 7). Sur ces bases, elle est parfois considérée comme un centre non-grec (voir par exemple IACP, n° 32).

<sup>192</sup> En 396 av. J.-C. elle s'allia avec Himilcon (D.S., 14, 56, 2), mais elle fut prise par trahison par Denys l'Ancien (D.S., 14, 78, 7). Ensuite, en 307 av. J.-C., Agathocle s'en empara à cause de son amitié avec les Carthaginois (D.S., Sic. 20, 56, 3).

<sup>193</sup> D.S., 23, fr. 18, 3 Goukowsky.

<sup>194</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 128-30 (= TL16).

<sup>195</sup> Pour la traduction en latin des noms de la plupart des institutions des cités de Sicile, voir ci-dessous, III.2.b.

<sup>196</sup> Le « δᾶμος » est en effet mentionné sur une inscription honorifique provenant de la cité et datable par contre au III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. (SEG 36 845). Pour les assemblées populaires en Sicile et leurs attributions, voir ci-dessus, *Préambule*.

<sup>197</sup> On connaît uniquement trois textes grecs : une dédicace à Héraclès (IG XIV 349) et deux inscriptions funéraires (IG XIV 350-1).

<sup>198</sup> Sur la question de l'éponymie sacerdotale dans la Sicile hellénistique voir GHINATTI 1964-5 ; SHERK 1993, 267-71 ; DI VEROLI 1996 ; CORDANO 2012.

Concernant les deux candidats à la prêtrise que l'anecdote racontée met en scène, il s'agit d'un certain Hérodote, qui, pour des raisons que Cicéron laisse dans l'ombre, aurait dû cette année remporter la prêtrise selon le consensus universel, et d'Artemon Climachias, qui sera finalement favori par Verrès. Les deux personnages, au nom clairement grec, ne sont pas autrement connus par les sources. Ce passage, cependant, les affiche clairement comme des membres de l'élite : Artemon, en effet, est décrit explicitement comme un « homo sane locuples et domi nobilis » ; Hérodote, de son côté, devait être tenu en grande estime par ses concitoyens si la prêtrise lui était en quelque sorte réservée. Ce dernier, de plus, se trouvait à Rome au moment des faits (« Romae erat »), et y resta assez longtemps pour permettre à Verrès de réaliser ses plans (« satis putabat se ad comitia tempore uenturum si pridie uenisset » ; « cum Roma reuertitur, diebus, ut ipse putabat, xv ante comitia »). Il s'agissait donc d'un personnage qui avait des liens dans la capitale, même si cela ne semble pas lui avoir été utile à cette occasion<sup>199</sup>. Artemon, d'autre part, n'était pas l'un des complices habituels du prêteur, mais quelqu'un qui avait acheté la faveur de ce dernier à travers un pot-de-vin. Selon O. Masson, en outre, son surnom de Climachias pourrait venir du grec « κλιμακίς », « petite échelle », se référant à l'échelle employée comme aide pour monter à cheval : Artemon aurait donc été désigné comme celui qui apprêtait la petite échelle ; en d'autres termes, comme un « lèche-bottes ». Il pourrait s'agir, alors, de quelqu'un qui avait fait (ou tentait de faire) sa fortune en se rapprochant de l'administration romaine, comme ce passage le confirmerait<sup>200</sup>. Quoi qu'il en soit, il est clair non seulement que ces personnages appartenaient à l'élite, mais également qu'ils entretenaient tous les deux des rapports avec Rome, même si peut-être de nature différente. Dans l'ensemble, la position d'Artemon semble moins solidement établie et dérivait peut-être de fortunes plus récentes.

En conclusion, pour la cité de Cephaloedium, il est possible d'affirmer l'existence d'une importante prêtrise annuelle, peut-être éponyme, dont le représentant était choisi par le peuple à travers une élection publique et provenait normalement de l'élite.

### I.1.f - Tyndaris

En poursuivant vers l'est sur la côte septentrionale, la prochaine cité dont Cicéron révèle des détails sur la vie religieuse est Tyndaris, fondée en 396 av. J.-C. par Denys l'Ancien et restée depuis dans la sphère d'influence de Syracuse<sup>201</sup>. Au début de la première guerre punique elle était une possession de Carthage, mais passa du côté de Rome en 254 av. J.-C.<sup>202</sup> pour lui rester toujours fidèle par la suite<sup>203</sup>. Dans les *Verrines*, elle fait partie des victimes des vols de Verrès exposés dans le *de signis*, où l'orateur relate la soustraction d'une

<sup>199</sup> Voir, à ce propos, FRANCO 1996.

<sup>200</sup> Voir MASSON 1981 ; FRANCO 1996.

<sup>201</sup> Pour la fondation de la cité voir D.S., 14, 78, 5-6 (pour la fondation de la cité). Par la suite, on connaît son alliance avec Timoléon (D.S., 16, 69, 3) et son soutien à Hiéron II contre les Mamertins (D.S., 22, fr. 26, 2 Goukowsky).

<sup>202</sup> D.S., 23, fr. 18, 5 Goukowsky.

<sup>203</sup> Sur la fidélité de Tyndaris voir Cic., *Verr.*, 2, 5, 124 (= TL76) ; sur ce passage voir également ci-dessous, II.1.b et c, II.2.a et II.3.a.



statue de Mercure qui faisait encore partie des monuments laissés en Sicile par Scipion Émilien<sup>204</sup>.

Concentrant toute son attention sur la cruauté déployée par Verrès dans sa lutte sans quartier pour s'emparer de la sculpture, Cicéron commence *in medias res*, sans la canonique « *descriptio loci* », et ne livre pas beaucoup de détails concernant la nature et l'aspect de l'œuvre. Définie indifféremment « *simulacrum* » et « *signum* »<sup>205</sup>, elle est comme d'habitude d'une beauté remarquable (« *pulcherrime factum* »), mais également – élément isolé pour les statues de divinités dans le *de signis* – d'une grande valeur pécuniaire (« *pecuniae magnae* »). Du fait de l'intervention de Scipion, en outre, elle est un symbole de sa gloire et de celle de Rome (« *Africani monumentum* » ; « *Scipionis beneficio* » ; « *suae uictoriae [...] monumentum atque indicium* » ; « *publicum populi Romani signum de praeda hostium captum, positum imperatoris nostri nomine* » ; « *imperii nostri, gloriae, rerum gestarum monumenta* »), ainsi que de la fidélité de Tyndaris (« *illorum fidei societatisque monumentum atque indicium* ») : un argument que les habitants avancent encore une fois par eux-mêmes. Enfin, Cicéron souligne la vénération locale portée à la statue à travers les réactions des habitants à l'action de Verrès (« *uehementer undique reclamatur* » ; « *religio commemoratur* »), ainsi que par des affirmations génériques de sa valeur sacrale, attribuées à plusieurs reprises directement aux Tyndarites (« *summa religione* » ; « *religiones maximas* »). À cela s'ajoute une indication plus précise concernant des « *sacra anniuersaria* » (« *sacris anniuersariis apud eos [...] coleretur* ») dont la formulation reste suffisamment ambiguë pour permettre de formuler l'hypothèse qu'il ne s'agisse que de fêtes annuelles en l'honneur de Mercure, sans aucun rapport particulier avec la statue en question<sup>206</sup>. D'autre part, il est fort probable que l'orateur ait exagéré la valeur religieuse de ce monument dans l'intérêt de son argumentation, vu que les détails concernant son transport en dehors de la ville révèlent qu'elle devait être placée dans le gymnase, et donc pas dans un contexte éminemment religieux<sup>207</sup>.

Comme dans le cas de Ségeste, les autorités de la cité sont directement impliquées dans l'affaire. Après une première tentative, plus directe mais infructueuse, de se faire livrer la statue (de laquelle Cicéron n'indique pas clairement les destinataires), Verrès quitte la ville en laissant en charge de l'affaire un magistrat, le « *proagorus Sopater* ». Le nom de cette charge est connu en latin uniquement par le *de signis*, dans ce passage et dans un autre qui mentionne un Dionysiarque, *proagore* à Catane, mais il s'agit clairement d'une traduction du grec « *προάγορος* » (forme dorique de « *προήγορος* »), signifiant littéralement « celui qui parle pour les autres ». Dans le cas de Dionysiarque, le titre est expliqué par Cicéron à travers la glose « *hoc est summum magistratum* »<sup>208</sup>. L'existence d'une magistrature de ce nom représente une spécialité sicilienne et est connue également pour la cité d'Agrigente grâce à

---

<sup>204</sup> Pour l'épisode du Mercure de Tyndaris voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 84-92 (= TL52-55) ; pour les dédicaces de Scipion Émilien, voir ci-dessous, II.1.c.

<sup>205</sup> Sur le sens de ces deux termes voir ci-dessus, I.1.b.

<sup>206</sup> Pour les détails, voir le commentaire à TL52 = Cic., *Verr.*, 2, 4, 84-5.

<sup>207</sup> Pour les détails, voir le commentaire à TL55 = Cic., *Verr.*, 2, 4, 92.

<sup>208</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 50 ; cette expression a été parfois considérée comme une glose tardive, mais il est plus probable qu'il s'agisse d'une explication fournie par Cicéron à son public romain (à ce propos voir BALDO 2004, 345 avec bibliographie).

une inscription en langue grecque<sup>209</sup>. Faute de témoignages ultérieurs, par contre, le débat sur son origine et sur les attributions qui lui étaient propres reste encore en attente de solution<sup>210</sup>.

Quoi qu'il en soit, Sopater ne prend pas d'initiatives, sinon celle de déférer l'affaire au conseil (« refert rem ille ad senatum »), qui refuse dans un premier temps d'accéder à la demande du prêteur. Cependant, quand ce dernier déchaîne sa cruauté sur Sopater, le conseil finit par être convaincu en sens inverse par une sorte de soulèvement spontané de la foule, sur laquelle on reviendra plus tard<sup>211</sup>, et promet alors la statue (« frequens senatus ad istum uenit, pollicetur signum »). Par la suite, le déplacement de la statue suit encore une fois un chemin institutionnel : un « Demetrius gymnasiarchus » la descend de sa base, car « ei loco praerat », mais c'est toujours Sopater, dans sa qualité de « proagorus », à en ordonner le transport. L'exécution matérielle de l'opération est confiée à un certain Poléa, « publice legatum », un terme qui recouvre peut-être le résultat d'un appel d'offre public. Le coût de l'opération est payé par la cité (« sumptu publico ») et tous les détails en sont soigneusement annotés dans les registres publics (« publicae litterae »), lus dans le cadre du procès. Enfin, une dernière tentative de récupérer la statue est accomplie par deux « legati » qui promettent à Verrès, en échange, de détruire ces preuves (« rei testificatio »). De ces personnages, malheureusement inconnus par ailleurs, Cicéron rappelle les noms, tous deux grecs, Zosippe et Isménias, et leur statut de « homines nobilissimi et principes Tyndaritanæ ciuitatis ». Encore une fois, donc, il est évident que tout ce qui concerne la statue est de la compétence des institutions de la cité, contrôlées en dernière instance par le conseil.

Outre dans le *de signis*, enfin, l'enlèvement de cette statue de Mercure est mentionné par l'orateur également dans le *de suppliciis*. Une première fois, il s'agit de l'épisode du procès contre les capitaines de la bataille navale d'Helorus : un de ces personnages était en effet Tyndarite et, à cette occasion, Cicéron rappelle la fidélité exceptionnelle de la ville, en reprochant à Verrès de lui avoir soustrait non seulement « ornamenta », mais également « uiri nobilissimi »<sup>212</sup>. À cette occasion, donc, aucune référence n'est faite à la valeur religieuse présumée de la sculpture. Enfin, le Mercure de Tyndaris réapparaît dans la péroraison où l'orateur confirme que sa statue était placée « in gymnasio Tyndaritano » et attribue explicitement au dieu la nature de protecteur de la jeunesse (« iuentutis illorum custodem ac praesidem »)<sup>213</sup>.

Si le témoignage de Cicéron permet de reconstruire l'existence d'une fête annuelle d'Hermès / Mercure à Tyndaris, la présence de cette divinité dans la cité n'est confirmée par aucune autre source littéraire, épigraphique ou archéologique. En revanche, le dieu est représenté sur un certain nombre d'émissions de la monnaie de la cité datables entre III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> av. J.-C. Une première série de bronzes avec une tête d'Athéna casquée porte au revers une image d'Hermès debout avec pétase sur la tête et patère dans la main droite<sup>214</sup>. De plus, sur deux autres séries avec tête d'Athéna, le revers figure l'attribut par excellence du dieu, un

---

<sup>209</sup> IG XIV 952.

<sup>210</sup> Pour le problème du *proagore* en Sicile voir SARTORI 1961 ; ARDIZZONE 1967 ; RIZZO 1968-9.

<sup>211</sup> Voir ci-dessous, II.2.f.

<sup>212</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 124 (= TL76) ; sur ce passage voir également ci-dessous, II.1.b et II.2.a.

<sup>213</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 184-9 (= TL80).

<sup>214</sup> BMC, *Sicily*, 236, n° 15 (275-12 av. J.-C.) ; HEAD 1911, 190 (254-10 av. J.-C.) ; CALCIATI 1983-87, *Tyndaris*, n° 13 (254-14 av. J.-C.) ; CARROCCIO 2004, 94, n° 21 (200-180 av. J.-C.).

caducée, avec ou sans ailes, toujours accompagné d'une branche de laurier et d'un épi<sup>215</sup>. Des types similaires apparaissent également sur les monnaies d'autres cités de la côte septentrionale de l'île à la même période, ce qui pourrait faire supposer un enracinement particulier de ce dieu dans la région<sup>216</sup> ou alors à la reproduction d'un type célèbre. Enfin, comme il a été déjà dit, le culte du dieu dans les gymnases comme protecteur des éphèbes est bien connu pour l'époque hellénistique dans tout le monde grec<sup>217</sup> et semble plonger ses racines dans la nature d'Hermès comme divinité des points de passage et sa conséquente association avec l'univers des rites d'initiations<sup>218</sup>. En Sicile, cette caractérisation du dieu est attestée également, en association avec Héraclès, à Agrigente, comme on l'a vu, ainsi qu'à Tauroménium<sup>219</sup>. Pour conclure, il est possible de reconstruire pour Tyndaris un culte public d'Hermès / Mercure, qui recevait une fête annuelle et était lié à l'univers de la jeunesse et du gymnase.

### I.1.g - Enguium

En mouvant cette fois-ci vers l'intérieur des terres, la prochaine cité que l'on rencontre est Enguium, un centre d'origine incertaine dont les anciens faisaient remonter la fondation aux Crétois de l'époque du mythe<sup>220</sup>. D'après Diodore de Sicile, elle aurait été fondée par un groupe de compagnons de Minos ayant décidé de rester sur l'île après la mort de ce roi. Par la suite, elle aurait accueilli également une deuxième vague de colons arrivés après la chute de Troie avec Mérion, le héros crétois qui avait combattu aux côtés des Grecs<sup>221</sup>. Très peu de détails de l'histoire de la cité sont connus, à l'exception du fait qu'elle fut prise par Timoléon au tyran Leptine<sup>222</sup> et qu'elle s'aligna aux côtés de Carthage lors de la Deuxième guerre punique. À cette occasion, d'après le récit de Plutarque, elle avait été traitée avec clémence par M. Claudius Marcellus<sup>223</sup>. À l'intérieur des *Verrines*, Enguium apparaît dans le *de signis*, où l'orateur relate un vol commis aux dépenses d'un temple<sup>224</sup>.

Ce lieu de culte, toujours défini « fanum » dans le passage, est présenté par une « descriptio loci » en forme très abrégée, « Matris Magnae fanum apud Enguinos est ». Si d'une part cela laisse penser qu'il s'agisse d'un sanctuaire plutôt connu à un public romain, de l'autre l'emploi du terme « fanum » pour le désigner signale qu'il devait être perçu en quelque

<sup>215</sup> Type avec caducée ailé : BMC, *Sicily*, 236, n° 14 (275-12 av. J.-C.) ; HEAD 1911, 190 (254-10 av. J.-C.) ; CALCIATI 1983-87, *Tyndaris*, n° 21 (après 214 av. J.-C.) ; CARROCCIO 2004, 94, n. 16 (206-205 ou post 200 av. J.-C.) ; type sans ailes : CARROCCIO 2004, 94, n. 20 (205-190 ? av. J.-C.).

<sup>216</sup> Voir CARROCCIO 2004, 217-21.

<sup>217</sup> Voir ci-dessus II.1.c ; DELORME 1960, 339-40.

<sup>218</sup> COSTA 1982.

<sup>219</sup> Voir ci-dessus, I.1.c.

<sup>220</sup> Sur les traditions concernant la présence de Crétois en Sicile et en Grande Grèce avant l'époque de la colonisation, voir la mise au point de AMPOLO 1990, avec bibliographie.

<sup>221</sup> D.S., 4, 79. Si elle semble avoir eu des institutions de type grec dès l'époque classique, on ne peut pas exclure qu'elle ait appartenu à l'origine à l'un des *ethne* locaux de Sicile et qu'elle ait acquis des institutions et une légende de fondation grecque par la suite, comme dans le cas de Ségeste (*contra* IACP, 191, avec bibliographie).

<sup>222</sup> D.S., Sic. 16, 72.

<sup>223</sup> Plu., *Marc.*, 20.

<sup>224</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 97-8 (= TL59).

sorte comme atypique<sup>225</sup>. Les objets soustraits par Verrès ne sont pas cette fois-ci des statues divines, mais des objets déposés par nul autre que Scipion Émilien et accompagnés d'une inscription mentionnant le nom de ce dernier (« Scipio [...] posuerat et suum nomen inscripserat » ; « nomenque P. Scipionis »). Il s'agissait notamment d'armes (« loricas galeasque aeneas ») et de vases (« hydriasque grandis »), tous apparemment en bronze et finement décorés selon le style des artisans de Corinthe<sup>226</sup> (« caelatas opere Corinthio » pour les armes ; « simili in genere atque eadem arte perfectas » et « uasis Corinthiis » pour les vases ; « aeris temperationem », « operum liniamenta », « pulchra » et « ad ornatum fanorum atque oppidorum [...] facta » pour les deux). L'orateur souligne l'outrage commis par Verrès à l'encontre de la religion à travers l'affirmation de la vénération particulière du temple (« in religiosissimo fano »), de la violation de l'acte accompli par Scipion (« uiolatae religionis ») et de la valeur religieuse que les objets avaient acquis dans le sanctuaire (« decora atque ornamenta fanorum » ; « ornatum fanorum ») et surtout, dans une phrase malheureusement corrompue, « ut posteris nostris monumenta religiosa esse uideantur »).

À côté de sa mention dans le *de signis*, l'épisode est rappelé dans de termes très similaires dans la péroraison des *Verrines*<sup>227</sup>. Parmi les détails qui reviennent, on signalera la vénération du lieu de culte, cette fois-ci désigné par le terme plus générique de « templum » (« augustissimo et religiosissimo in templo »)<sup>228</sup> ; celle de la déesse, définie « sanctissima » ; l'offense portée au nom de Scipion (« nomen [...] Africani ») ainsi qu'à son geste (« uiolatae religionis ») et la valeur des objets volés comme « monumenta uictoriae » et « fani ornamenta ». D'autre part, Cicéron appelle ici la déesse « mater Idaea », avec une épithète susceptible d'évoquer aussi bien le rapport de Magna Mater avec la légende troyenne, et donc avec Rome, que les relations d'Enguium avec la Crète. Si, au-delà du détail assez générique de l'importance de ce lieu de culte pour les habitants de la cité, Cicéron ne donne pas beaucoup d'informations le concernant, la présence d'armes parmi les objets déposés par Scipion Émilien peut faire penser à un monument commémoratif de la victoire contre Carthage<sup>229</sup>, ce qui pourrait impliquer une caractérisation guerrière de la déesse.

Au-delà des *Verrines*, deux autres témoignages littéraires mentionnent ce lieu de culte, dont on apprend qu'il faisait en effet la renommée d'Enguium : Diodore de Sicile et Plutarque dans la vie de M. Claudius Marcellus. Cependant, aucun de ces deux auteurs ne mentionne la Grande Mère ou Cybèle comme sa divinité titulaire ; au contraire, il n'est question que d'une collectivité d'êtres surhumains de sexe féminin qui portent le nom de « Μᾶτέρες », c'est-à-dire « Mères »<sup>230</sup>. Dans l'œuvre de Diodore, la fondation du culte de ces divinités est

<sup>225</sup> Pour l'emploi et le sens de ce terme voir ci-dessus, I.1.a.

<sup>226</sup> Le bronze de Corinthe était célèbre à Rome, mais malheureusement les descriptions qu'en donnent les sources anciennes ne trouvent aucune réelle correspondance dans la documentation archéologique (sur le problème, voir PIRZIO BIROLI STEFANELLI 1990, 6-7). Parmi les témoignages des auteurs latins, on signalera Plin., *nat.*, 34, 6-7, qui raconte entre autres choses que Verrès trouva la mort, lors des guerres civiles, pour avoir refusé de céder à Antoine ses vases corinthiens.

<sup>227</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 186 (= TL80).

<sup>228</sup> Pour cet usage du mot « templum » pour reprendre un lieu de culte déjà mentionné sous un autre nom, plus spécifique, voir ci-dessus, note 4.

<sup>229</sup> Voir aussi le commentaire à TL59 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 97-8).

<sup>230</sup> La forme avec vocalisme dorique « Μᾶτέρες » est conservée par Plutarque (*Marc.*, 20), alors que Diodore normalise en « Μητέρες » (D.S., 4, 79-80).

mentionnée juste après celle de la cité dans la section consacrée au mythe de Dédale, Minos et Kokalos en Sicile. D'après Diodore, le « ἱερὸν τῶν Μητέρων » avait été bâti au temps du mythe, quand, après l'arrivée de la deuxième vague de colons avec Mérion, le centre d'origine crétoise avait grandi en puissance en acquérant une « ἰκανή χώρα ». Déjà à cette époque, les déesses auraient été exceptionnellement vénérées par les habitants de la cité (« διαφόρως ἐτίμων τὰς θεάς »), qui auraient embelli leur temple d'un grand nombre d'offrandes votives (« ἀναθήμασι πολλοῖς »)<sup>231</sup>. À ce propos, Diodore relate une tradition selon laquelle ces divinités seraient venues de Crète, ce qui serait prouvé par le fait qu'elles y étaient également tenues en grand honneur<sup>232</sup>. Selon le mythe, il s'agirait des figures qui avaient nourri Zeus enfant sur le mont Ida, avant d'être transformées dans la constellation des Ourses<sup>233</sup>. Ce dernier détail, corroboré par un passage des *Phénomènes* d'Aratos que Diodore cite en entier, semble impliquer que ces figures divines étaient au nombre de deux, comme les Ourses de la constellation<sup>234</sup>. Au-delà des faits mythiques, l'auteur d'Agyrium rappelle également la sainteté des déesses et leur capacité de manifester leur puissance divine parmi les hommes (« τὴν περὶ τὰς θεὰς ἀγνείαν τε καὶ τὴν κατ' ἀνθρώπους ἐπιφάνειαν »). Leur vénération concernait tous les habitants de la région (« οἱ μὲν ἐγχώριοι »), non seulement les citoyens d'Engium (« οἱ ταύτην τὴν πόλιν οἰκοῦντες ») mais aussi ceux des centres voisins (« τινες τῶν ἄλλων περιοίκων »), qui les honoraient à travers des sacrifices grandioses, des offrandes précieuses et toute sorte d'autres honneurs (« θυσίαις τε μεγαλοπρεπέσι καὶ ταῖς ἄλλαις τιμαῖς » ; « πολλοῖς ἀναθήμασιν ἀργυροῖς καὶ χρυσοῖς »). Cette vénération, comme l'auteur s'empresse de préciser, continuait toujours de son vivant (« ἄχρι τῶνδε τῶν ἱστοριῶν γραφομένων »)<sup>235</sup>. D'après Diodore, en outre, le culte avait même été prescrit à certaines cités, malheureusement non bien identifiées (« ἐνίαις δὲ πόλεσι »), par des oracles pythiques (« πυθόχρηστοι χρησμοὶ ») en échange de la prospérité et d'une vie heureuse pour tous leurs habitants (« ἔσσεσθαι γὰρ τοῖς τοιούτοις τοὺς τε τῶν ἰδιωτῶν βίους εὐδαίμονας καὶ τὰς πόλεις εὐθηνήσειν »)<sup>236</sup>. Cette référence à la Pythie pourrait impliquer une diffusion du culte sur une échelle plus large que la Sicile ; diffusion que Diodore semble d'ailleurs affirmer explicitement juste après : « προβαινούσης ἐπὶ πολὺ τῆς κατὰ τὰς θεὰς ἐπιφανείας ». Enfin, à côté du « ἱερὸν » dont la construction remontait au temps du mythe, Diodore mentionne également un temple monumental (« νεῶν [...] τῶ μεγέθει διάφορον »), qui avait été bâti à une époque moins lointaine. Cette entreprise, de plus, avait demandé de grosses dépenses pour le transport de la pierre de construction, non disponible sur place, depuis rien de moins qu'Agyrium, la cité d'origine de l'auteur : un effort financier que les habitants

<sup>231</sup> D.S., 4, 79, 7 : « ἀεὶ δὲ μᾶλλον αὐξόμενοι, καὶ κατασκευάσαντες ἱερὸν τῶν Μητέρων, διαφόρως ἐτίμων τὰς θεάς, ἀναθήμασι πολλοῖς κοσμοῦντες τὸ ἱερὸν αὐτῶν ».

<sup>232</sup> D.S., 4, 79, 7 : « ταύτας δ' ἀφιδρυθῆναί φασιν ἐκ τῆς Κρήτης διὰ τὸ καὶ παρὰ τοῖς Κρησὶ τιμᾶσθαι τὰς θεὰς ταύτας διαφερόντως ».

<sup>233</sup> D.S., 80, 1 : « μυθολογοῦσι δ' αὐτὰς τὸ παλαιὸν θρέψαι τὸν Δία λάθρα τοῦ πατρὸς Κρόνου, ἀνθ' ὧν αὐτὰς εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβιβασθῆναι καὶ καταστερισθεῖσας ἄρκτους προσαγορευθῆναι ».

<sup>234</sup> Sur les deux ourses, voir ci-dessous, III.1.i ; le passage d'Aratos est 24-44, dont Diodore cite les vers 30-35 ; le nombre de trois, soutenu par certains savants sur la base d'un passage de Pausanias (Paus. 8, 38, 3) me semble en revanche devoir être écarté car ce lieu du Périégète concerne le culte qui était consacré aux nourrices de Zeus sur le mont Lycée en Arcadie et fait par conséquent référence à une tradition pertinente à un contexte géographique et culturel différent par rapport à celui de la Crète (voir à ce propos ANGELINI 1992 avec bibliographie).

<sup>235</sup> D.S., 80, 3-4.

<sup>236</sup> D.S., 80, 4.

d'Enguium avaient été capables de soutenir grâce à la richesse du temple (« διὰ γὰρ τὸ πλῆθος τῶν ἱερῶν χρημάτων »)<sup>237</sup>. Au-delà des offrandes précieuses, en effet, Diodore précise que, jusqu'à une époque pas très révolue (« βραχὺ γὰρ πρὸ ἡμῶν »), les déesses possédaient trois mille bœufs sacrés et une vaste étendue de territoire dont elles tiraient d'importants revenus (« εἶχον αἱ θεαὶ βοῦς μὲν ἱεράς τρισχιλίας, χώρας δὲ πλῆθος ὥστε λαμβάνειν μεγάλας προσόδους »)<sup>238</sup>.

De son côté, Plutarque mentionne le sanctuaire dans le cadre d'une anecdote qui fonctionne dans la biographie de Marcellus comme une preuve de la clémence de ce personnage et que l'historien dit dériver de Posidonios d'Apamée<sup>239</sup>. Avant de commencer son récit, l'auteur présente les lieux en affirmant que la cité d'Enguium était petite, mais très ancienne et célèbre pour l'apparition de ces déesses : « πόλις ἐστὶ τῆς Σικελίας Ἐγγύιον οὐ μεγάλη, ἀρχαία δὲ πάνυ καὶ διὰ θεῶν ἐπιφάνειαν ἔνδοξος, ἃς καλοῦσι Ματέρας ». Sans donner plus de détails, il confirme la tradition selon laquelle le sanctuaire avait été fondé par les Crétois (« ἴδρυμα λέγεται Κρητῶν γενέσθαι τὸ ἱερόν ») et affirme qu'on y montrait des offrandes, plus précisément des armes (« λόγχας τινὰς [...] καὶ κρᾶνη χαλκᾶ »), remontant au temps du mythe et portant inscrits les noms de héros comme Mériion et Ulysse (« τὰ μὲν ἔχοντα Μηριόνου, τὰ δ'Οὐλίξου, τουτέστιν Ὀδυσσέως ἐπιγραφάς »). On remarquera que le roi d'Ithaque est tout d'abord désigné par une forme de son nom avec radical en consonne « λ », « Οὐλίξου », que Plutarque éclaircit en la glosant par le plus répandu « Ὀδυσσεύς ». Or, les formes du nom du héros dérivées du radical en « λ », connu surtout pour avoir été à l'origine de la version latine « Ulixes », sont attestées surtout à une date ancienne et en dehors des textes littéraires, notamment sur des inscriptions vasculaires<sup>240</sup>. Il n'est pas exclu, alors, que Plutarque reproduise ici le texte d'un véritable document épigraphique qui pouvait être observé par les visiteurs du sanctuaire à son époque et dont la présence de cette forme vieillie du nom du héros pourrait confirmer l'ancienneté. Après cette courte présentation, Plutarque commence le récit de l'anecdote concernant Marcellus. Pendant la Deuxième guerre punique, un notable du nom de Nicias, représentant du parti philo-romain et menacé par les partisans de Carthage, aurait réussi à se sauver grâce à un stratagème qui profitait de la vénération dont les déesses jouissaient dans la cité. Premièrement, il aurait affecté pendant quelques jours un comportement impie vis-à-vis de ces divinités, en tenant publiquement des discours malveillants (« λόγους περὶ τῶν Ματέρων ἀνεπιτηδεύους ») et surtout en se comportant comme un impie qui méprisait les croyances concernant leur apparition (« πολλὰ πρὸς τὴν νομιζομένην ἐπιφάνειαν καὶ δόξαν ὡς ἀπιστῶν καὶ καταφρονῶν ἔπραττεν »). Puis, lors de la séance de l'assemblée pendant laquelle ses ennemis avaient prévu de l'arrêter, il aurait simulé d'être persécuté par les déesses et serait ainsi parvenu à fuir au dehors de l'enceinte urbaine avec sa famille sans que personne ne s'y oppose. Plutarque décrit avec une précision minutieuse les gestes par lesquels Nicias signale la présence des divinités. Tout d'abord, en plein milieu de son discours, il se jeta par terre (« ἀψῆκεν εἰς τὴν γῆν τὸ σῶμα »). Ensuite, après quelques minutes de silence, il leva la tête et la tourna autour de lui, en s'exprimant d'abord d'une voix tremblante et profonde, mais en en rendant le son petit à petit plus haut et

<sup>237</sup> D.S., 80, 5.

<sup>238</sup> D.S., 4, 80, 5-6.

<sup>239</sup> Plu., *Marc.*, 20 = Posidon., fr. 257 Kidd.

<sup>240</sup> Voir DELG, s.v. « Ὀδυσσεύς ».

aigu (« τὴν κεφαλὴν ἐπάρας καὶ περιενεγκὼν, ὑποτρόμῳ φωνῇ καὶ βαρεῖα, κατὰ μικρὸν συντείνων καὶ παροξύνων τὸν ἦχον »). Enfin, il s'arracha le manteau, déchira sa tunique et courut à demi nu vers la sortie en criant d'être persécuté par les déesses (« ἀπορρίψας τὸ ἱμάτιον καὶ περιρρηξάμενος τὸν χιτωνίσκον, ἡμίγυμνος ἀναπηδήσας ἔθεε πρὸς τὴν ἔξοδον τοῦ θεάτρου, βοῶν ὑπὸ τῶν Ματέρων ἐλαύνεσθαι »). De cette façon, comme personne n'osait l'arrêter, il put courir jusqu'à sortir de la cité, sans s'épargner aucun cri ou geste propre aux fous et aux possédés (« οὔτε φωνῆς τινος οὔτε κινήσεως πρεπούσης δαιμονῶντι καὶ παραφρονοῦντι φεισάμενος »). Pendant ce temps-là sa femme, après s'être rendue en suppliante devant le sanctuaire des déesses (« πρῶτον μὲν ἰκέτις προσεκυλινδεῖτο τοῖς μεγάροις τῶν θεῶν »), serait sortie à son tour en faisant semblant de chercher son mari. Ayant trouvé refuge auprès de Marcellus, Nicias le supplia par la suite d'épargner ses concitoyens, lui permettant ainsi de faire preuve de sa clémence.

Malgré la discordance fondamentale sur l'identité de la (ou des) divinité(s) vénérée(s) dans le sanctuaire, ces deux témoignages confirment plusieurs des informations de détail qui pouvaient être dérivées du texte de Cicéron. Premièrement, aussi bien Diodore que Plutarque renforcent l'impression qu'il s'agissait d'un lieu de culte assez important et connu, qui pouvait faire l'objet d'un intérêt touristique : un détail qui peut accréditer l'hypothèse qu'il ne soit pas complètement étranger au public romain. D'autre part, avec leur insistance sur l'élément de l'« ἐπιφάνεια », si efficacement exemplifiée dans l'anecdote racontée par Plutarque, ils permettent d'entrevoir la raison pour laquelle le sanctuaire pouvait paraître atypique aux yeux des Romains. De plus, l'information sur la vénération par les habitants de la cité, sur laquelle insistait Cicéron, se trouve non seulement confirmée, mais en quelque sorte amplifiée, en particulier par le passage de Diodore qui fait allusion à un rayonnement international du culte. Enfin, on retrouve dans Plutarque le détail de la dédicace d'armes, qui peut conforter l'idée d'une caractérisation guerrière du sanctuaire. D'autre part, ces deux témoignages révèlent aussi des aspects nouveaux, notamment la présumée antiquité du lieu de culte, les liens qu'il aurait entretenus avec la Crète – seulement suggérés dans les *Verrines* par l'appellation « Mater Ideaea » –, son apparence monumentale à l'époque de Diodore et les richesses dont il disposait, non seulement en offrandes votives mais également en terres et en bétail. Ce dernier détail, d'ailleurs, pourrait être vu comme une ultérieure manifestation de l'éloignement du sanctuaire par rapport aux coutumes romaines, justifiant donc son appellatif de « fanum ». L'attribution aux temples de propriétés foncières, en effet, est étrangère au droit romain et a été interprétée, dans les cas où elles se manifestent en milieu italique, comme un héritage de la situation antérieure à la conquête par Rome<sup>241</sup>. Dans ce sens, le fait que Diodore en parle pour Enguium comme d'un phénomène appartenant au passé, même pas très ancien, semble révéler une évolution de la situation économique du sanctuaire pendant l'époque républicaine, qui pourrait avoir été orientée vers des formes plus en accord avec l'administration romaine<sup>242</sup>.

Face à une telle masse d'informations, il est vraiment à regretter que le lieu de culte ne soit connu par aucune autre source de différente nature. Notamment, le site d'Enguium n'a pas encore été localisé avec certitude, mais quelques hypothèses ont pu être formulées à partir

---

<sup>241</sup> Sur la question, voir GRANINO CERERE 2009.

<sup>242</sup> Pour un cas similaire de progressive disparition, pendant l'époque républicaine, d'une institution pas conforme avec les principes du droit romain, on peut penser aux « serui » qui dépendaient du sanctuaire de la déesse du mont Éryx, sur lesquels voir ci-dessous, I.2.a et b.

d'une série de données topographiques fournies par les sources littéraires. L'anecdote raconté par Diodore de Sicile sur le transport des blocs destinés à la construction du temple, par exemple, révèle que la cité confinait avec Agyrium, la moderne Agira (« παρὰ τῶν ἀστυγειτόνων Ἀγυριναίων »), et y été reliée par une route rocailleuse et difficilement praticable longue de cent stades (« τῶν μὲν πόλεων διεσθηκυῶν ὡς ἑκατὸν σταδίου, τῆς δ' ὁδοῦ [...] ὑπαρχούσης τραχείας καὶ παντελῶς δυσπορεύτου »)<sup>243</sup> ; d'après Plutarque, d'autre part, il s'agissait comme on l'a dit d'un centre de taille limitée mais bien connu pour son ancienneté (« οὐ μεγάλη, ἀρχαία δὲ πάνυ ») et possédant un théâtre (« πρὸς τὴν ἔξοδον τοῦ θεάτρου ») ainsi que des remparts avec des portes (« ἐπὶ τὰς πύλας »)<sup>244</sup>. Sur la base de ces indices, l'identification la plus probable semble être celle avec Troina, acceptée désormais par la plupart des savants<sup>245</sup> et consolidée, même si non définitivement, par la découverte dans cette ville d'un projectile en plomb portant une inscription qui pourrait devoir être lue comme « φα(τρία) Ἐγκυ(ίνων) »<sup>246</sup>. Par contre, malheureusement, les campagnes de fouilles effectuées jusqu'ici sur le site de cette ville n'ont pas encore mis en lumière de structures pouvant être identifiées au lieu de culte décrit par les sources littéraires. De surcroît, la localité n'a restitué aucun document épigraphique et, enfin, on ne connaît pas d'émissions au nom d'Enguium, ce qui laisse penser que ce centre n'ait pas eu de monnaie citoyenne.

D'autre part, on connaît au moins une attestation épigraphique de la vénération en Sicile de déesses portant le nom de « Μάτερες » ou « Μητέρες ». Il s'agit de certains exemplaires d'un groupe de projectiles en plomb qui seraient à mettre en relation avec la deuxième révolte servile et qui portent inscrit le nom « ΝΙΚΗ » suivi du génitif d'une ou plusieurs divinités, ou alors des chefs de la révolte<sup>247</sup>. Parmi ces projectiles, en effet, les *Inscriptiones Graecae* en signalent trois qui semblent faire référence à ces déesses, deux au pluriel, avec les deux formules « ΝΙΚΗ ΜΑΤΕΡΩΝ » et « ΝΙΚΗ ΜΗΤΕΡΩΝ », retrouvés dans la région de Léontinoi, et un au singulier « ΝΙΚΗ ΜΑΤΕΡΟC », provenant de Palerme<sup>248</sup>. G. Manganaro, qui a plus récemment étudié l'ensemble de ces documents, a également signalé un exemplaire avec inscription « Νίκη Μάτερος », retrouvé avec d'autres dans une aire comprise entre Palazzolo Acreide et Noto, mais il n'a pas retrouvé de traces des

<sup>243</sup> D.S., 4, 80, 5.

<sup>244</sup> Plu., *Marc.*, 20.

<sup>245</sup> BAtlas 47 F3 Engyon ; R.J.A. Wilson, DARMC, R. Talbert, Sean Gillies, Tom Elliott, and Jeffrey Becker, *Engyon: a Pleiades place resource, Pleiades: A Gazetteer of Past Places*, 2017 <https://pleiades.stoa.org/places/462195> [accessed: 22 Septembre 2019]. L'identification remonte à E. Pais (PAIS 1888, 235) et F.A. Holm (HOLM 1870-98, I, 114 ; 149 ; III, 1 ; 138 ; 312 ; 452) ; en sa faveur voir CANALE 1955 et G. Bejor, in BT CGI VII, Pise, Rome 1989, 186-7 ; *contra* MANNI 1981, 167-8, qui préfère une identification due à B. Pace avec Nicosia, mais cette localité possède une carrière (que pour une raison pas tout à fait claire E. Manni cite comme élément en faveur de son identification avec Enguium). L'identification avec Gangi, dans le département de Palerme, récemment reprise par F. Angelini (ANGELINI 1992, 59-66) et par F. Giunta et J.M. Poisson (GIUNTA, POISSON 2008), se basait uniquement sur la vague assonance du nom et doit être rejetée à cause de l'éloignement excessif de cette localité par rapport au site d'Agyrium (voir à ce propos G. Bejor in BT CGI VII, Pise, Rome 1989, 186-7).

<sup>246</sup> Pour la publication et l'interprétation de ce document voir MANGANARO 1964 (la forme dissimulée « φα(τρία) » pour « φαατρία » est attestée sur plusieurs documents de ce type en Sicile, voir par exemple IG XIV, 2407.10-5 et 18) ; *contra* MANNI 1981, 167-8 ; ANGELINI 1992, 62-3.

<sup>247</sup> Voir MANGANARO 1982.

<sup>248</sup> IG XIV 2407.7.



types avec la formule au pluriel<sup>249</sup>. Quoi qu'il en soit, ce témoignage offre une confirmation de la vénération de ces déesses sur l'île et peut-être également de la possibilité de s'adresser singulièrement à chacune d'entre elle avec l'appellatif de « Μήτηρ » au singulier.

Ailleurs dans le monde grec, par contre, la seule autre attestation d'un culte d'un ensemble de « Ματέρες » au pluriel vient significativement de l'île de Crète. Il s'agit d'une inscription fragmentaire retrouvée à Eleftherna et datable par voie paléographique à la moitié ou à la fin du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>250</sup>. Interprétée comme une sorte de calendrier des sacrifices, en effet, elle semble mentionner des « Ματέρες » comme divinités indépendantes<sup>251</sup>. Ce témoignage, alors, viendrait apporter une confirmation épigraphique des liens du sanctuaire d'Enguium avec la Crète, ou du moins de l'affirmation de Diodore selon laquelle les déesses étaient également tenues en grand honneur sur cette île. Malheureusement, le texte est trop lacunaire pour permettre de reconstruire de détails ultérieurs concernant la nature ou le culte de ces déesses à Eleftherna.

Enfin, une preuve ultérieure de l'existence de « Μητέρες » comme nom d'une collectivité divine a été parfois vue dans un fragment de Pythagore transmis aussi bien par Diogène Laërce, qui le dérive à son tour de l'historien sicilien Timée, que par Jamblique<sup>252</sup>. Le premier relate en effet une observation du philosophe de Samos à propos des femmes, qui portaient en grec, aux différentes étapes de leur vie, des noms de déesses : « Κόρας, Νύμφας, εἶτα Μητέρας ». Les « Μητέρες », alors, sembleraient explicitement associées aux Nymphes comme ensemble d'êtres divins considérés au pluriel. Cependant, la situation apparaît différente chez Jamblique, qui présente une version plus développée de la citation. Premièrement, la maxime est insérée dans un discours finalisé à l'instruction des femmes de Crotona, où elle intervient comme preuve d'une supposée inclination naturelle à la piété caractéristique du sexe féminin. Mais surtout la formulation de la pensée pythagoricienne devient plus étendue et change légèrement, mais significativement. En effet, le texte met en scène l'inventeur du langage qui assigne les noms aux femmes et appelle « τὴν μὲν ἄγαμον

---

<sup>249</sup> Pour l'exemplaire avec formule au singulier, voir MANGANARO 1982, tav. 7, 13. Le même auteur, dans son commentaire à une intervention de G. Martorana lors du « Quarto congresso internazionale di studi sulla Sicilia antica » (MARTORANA 1976-77) avait en réalité mentionné un ensemble de projectiles conservé au musée de Palerme qui lui avait été montré par V. Tusa et qui aurait contenu des exemplaires avec inscription « ΝΙΚΗ ΜΑΤΕΡΩΝ » au pluriel. Cependant, il s'agit certainement du même ensemble dont il est question dans l'article de 1982 (huit projectiles conservés au musée de Palerme dont il a eu connaissance grâce à V. Tusa) et qui, justement, ne contient pas d'exemplaires portant cette inscription (MANGANARO 1982, 237-44). Enfin, on remarquera que l'identification proposée par cet auteur de cette « Μήτηρ » avec une tête féminine couronnée d'épis de blé représentée sur des monnaies émises lors de la première révolte servile ne semble pas reposer sur des bases très solides (MANGANARO 1982, 243).

<sup>250</sup> SEG 41 744 = VAN EFFENTERRE *et al.* 1991, 31-50.

<sup>251</sup> Les différentes rubriques de l'inscription contiennent, toujours dans le même ordre, la date, le lieu, l'indication de la divinité destinataire au datif et de la victime à l'accusatif, suivies d'autres indications éventuelles ; la mention des « Ματέρες » se trouve à la ligne 18 du fragment E 5a, qui lit « ].το Ματέροι τὸν ἰα.[ ». Pour le rapport éventuel de ce témoignage avec le culte d'Enguium, voir également STAVRIANOPOULOU 1993.

<sup>252</sup> Voir D.L., 8, 11 (= Timée FGrHist 566 F 17) ; Iamb., *VP*, 56. Ce témoignage est cité par exemple par CIACERI 1911, 241 ; PACE 1935-49, III, 486 ; ANGELINI 1992 ; CHIRASSI COLOMBO 2006, 245. Par ailleurs, ce fragment ne dit pas, comme il a été parfois affirmé (ANGELINI 1992 ; CHIRASSI COLOMBO 2006, 245) que ces divinités aimaient *synoikein*, cohabiter, avec les hommes, l'expression « τὰς συνοικούσας ἀνδράσι » indiquant tout simplement les femmes.

κόρη, τὴν δὲ πρὸς ἄνδρα δεδομένην νύμφην, τὴν δὲ τέκνα γεννησαμένην μητέρα, τὴν δὲ παῖδας ἐκ παίδων ἐπιδοῦσαν κατὰ τὴν Δωρικὴν διάλεκτον μαῖαν »<sup>253</sup>. Comme le lecteur l'aura remarqué, les noms divins sont cette fois-ci cités au singulier : on se retrouve donc avec le beaucoup plus banal appellatif « μήτηρ », commun à un grand nombre de divinités féminines dont la principale était sans doute la « μήτηρ θεῶν » Cybèle. Et s'il est vrai que la liste contient également les Nymphes, auxquelles il était peut-être plus aisé de se référer au pluriel, il ne faut pas oublier qu'elles sont côtoyées par « Κόρη » et maintenant aussi « Μαῖα », qui n'ont du sens qu'au singulier comme noms divins. Il faudra donc renoncer à voir dans ce fragment de Pythagore un témoignage de l'existence de « Μητέρες » au pluriel.

Pour revenir aux déesses d'Enguim, comme pour beaucoup d'autres cultes siciliens, la recherche s'est surtout intéressée jusqu'ici à la question de leur origine, pour la plupart interprétée comme locale. Dans ce cadre, ces figures ont été souvent associées à d'autres collectivités divines de sexe féminin connues pour la Sicile, comme les différents groupes de nymphes ou les « Παῖδες » attestées par une série d'inscriptions gravées sur les parois du sanctuaire rupestre de « Costa dell'oro » entre Akrai et Buscemi<sup>254</sup>. Sur cette base, on a parfois parlé d'un culte pré-grec, répandu sur tout le territoire de la Sicile, d'êtres féminins liés à la nature qui auraient reçu différentes interprétations par les Grecs selon les lieux et dont on a essayé de reconstruire les caractéristiques par accumulation des traits attestés dans chacun de ces cas individuels<sup>255</sup>. Cependant, l'absence de témoignages pour les époques les plus révolues rend ce type de parallèles très difficiles à éclaircir. Concernant les déesses d'Enguim, alors, l'approche la plus productive paraît celle de s'intéresser surtout à l'époque romaine, à laquelle remontent toutes les sources à disposition<sup>256</sup>. Celles-ci transmettent l'image d'un culte très ancien, avec un sanctuaire récemment reconstruit en forme monumentale, riche non seulement d'offrandes mais également d'autres propriétés matérielles et bénéficiant d'un important rayonnement régional et international qui comprenait des rapports assez étroits avec l'oracle pythique, l'île de Crète et Rome. Concernant le culte qui y était pratiqué, il s'adressait à deux divinités féminines appelées collectivement « Ματέρες » ou « Μητέρες », mais auxquelles on pouvait également s'adresser de manière individuelle et dont l'une pourrait avoir été assimilée, du moins à l'époque romaine, avec Magna Mater<sup>257</sup>. Au-delà des évidentes connotations maternelles impliquées par leur nom, ces deux divinités possédaient également une caractérisation guerrière, qui avait peut-être permis à Scipion

<sup>253</sup> On remarquera que, en se basant sur la version de Jamblique, F. Jacoby reconstruit « μητέρας <καὶ μαίας> » à l'intérieur du texte de Timée dans son édition des fragments des historiens grecs (FGrHist 566 F 17) ; cependant, cette correction ne fait pas l'unanimité.

<sup>254</sup> Sur le sanctuaire de « Costa dell'oro », voir pour la publication des résultats des fouilles ORSI 1899 ; pour les inscriptions, l'*editio princeps* de ORSI 1920 et les deux révisions de PUGLIESE CARRATELLI 1951 et MANGANARO 1992 ; une vue d'ensemble se trouve également en GUARDUCCI 1936.

<sup>255</sup> Une étroite association de ces figures divines féminines se trouve déjà dans les *Culti e miti dell'antica Sicilia* de E. Ciaceri (CIACERI 1911, 5 et 239-41), qui tendait plutôt à les interpréter comme différentes formes de nymphes de type grec. Pour l'idée d'un même culte pré-grec différemment interprété par les Grecs selon les lieux, voir PACE 1935-49, III, 481-518 ; MANNI 1963, 133-61. Par la suite, elle revient en forme plus ou moins développées dans tous les auteurs s'étant occupés de l'une ou l'autre de ces figures : voir par exemple GUARDUCCI 1936 ; ANGELINI 1992 ; PEDRUCCI 2009, 42-3.

<sup>256</sup> Comme l'a fait plus récemment, par exemple, I. Chirassi Colombo (CHIRASSI COLOMBO 2006, 244-9).

<sup>257</sup> Même si cette « interpretatio » n'est pas confortée par aucun autre témoignage au-delà des discours contre Verrès ; sur le problème voir ci-dessous, II.1.i.

Émilien de les associer à la victoire de Rome contre Carthage. Enfin, elles manifestaient ouvertement leur présence parmi les hommes de manière régulière à travers l'« ἐπιφάνεια », qui apparemment pouvait se concrétiser dans des véritables épisodes de possession, comme celui qui avait été simulé par Nicias.

### I.1.h - Assorus

Toujours dans l'intérieur des terres, Cicéron mentionne Assorus, une cité peu connue ayant appartenu selon Diodore de Sicile à l'*ethnos* local des Sicules<sup>258</sup>. Dans le *de signis*, ses habitants sont les protagonistes d'un épisode qui rappelle de près celui de l'Hercule d'Agrigente et dont le récit se trouve en effet juste après celui-ci<sup>259</sup>.

L'orateur commence par présenter les habitants, en exaltant leur valeur et leur fidélité, explicitement opposées à la modestie de leur cité (« nequaquam ex tam ampla neque tam ex nobili ciuitate »). Ensuite, comme le manque de familiarité du public romain avec les lieux le demandait, une « descriptio loci » en bonne et due forme vient introduire d'abord le fleuve Chrysas, qui coulait dans le territoire de la cité<sup>260</sup> et que les habitants considéraient comme un dieu, puis son temple, dont l'orateur indique même l'emplacement précis (« in agro, propter ipsam uiam qua Assoro itur Hennam »). Dans la presque totalité du passage le temple est appelé « fanum », une seule fois repris par le plus générique « aedes »<sup>261</sup>. L'emploi du mot « fanum », qui comme on l'a dit s'était spécialisé pour indiquer de lieux de culte « atypiques » par rapport à la tradition romaine, ne peut pas étonner en relation à un sanctuaire clairement extra-urbain et consacré à une divinité autrement inconnue au public romain<sup>262</sup>. Concernant la statue dont Verrès essaie de s'emparer, Cicéron se limite à dire qu'elle représentait le dieu (« Chrysaë simulacrum ») et était faite de marbre (« e marmore »), sans oublier, bien sûr, d'en rappeler la beauté (« praeclare factum ») ; tout le long de l'épisode, la sculpture est définie alternativement « simulacrum » et « signum »<sup>263</sup>. Comme d'habitude, de plus, la vénération dont cette divinité jouissait est mise en valeur à plusieurs reprises (« religione maxima colitur » ; « singularem eius fani religionem »). Le reste de l'épisode contient le récit de la tentative d'enlèvement armé de la statue, qui révèle d'autres détails non négligeables : premièrement, il s'agissait certainement d'un lieu de culte fermé, vu que les agresseurs doivent casser « foris aedis » et qu'il y avait des « aeditumi custodesque » prêts à donner l'alarme. Comme les « fani custodes » d'Agrigente ces derniers devaient faire partie du personnel stable du sanctuaire. En deuxième lieu, la conclusion ironique de l'orateur selon laquelle, après l'intervention des voisins, « neque quicquam ex fano Chrysaë praeter unum perparuulum signum ex aere desideratum est » pourrait aisément masquer le fait qu'il s'agissait là de l'objet de la plus grande valeur que les voleurs avaient pu trouver parmi les offrandes et les ornements du temple. Enfin, on remarquera que le dieu Chrysas, victime sans

---

<sup>258</sup> D.S., 14, 58, 1.

<sup>259</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 96 (= TL58).

<sup>260</sup> Le fleuve Chrysas est mentionné également par D.S., 14, 95 ; Sil., 14, 229 ; Vib. Seq., *geogr.*, 47 Gelsomino.

<sup>261</sup> Pour l'emploi du terme « aedes », qui est après « templum », le plus courant pour définir un bâtiment dédié à une divinité, voir DUBOURDIEU, SCHEID 2000, 68-71.

<sup>262</sup> Pour l'emploi du terme « fanum » et ses implications voir ci-dessus, I.1.a.

<sup>263</sup> Pour l'emploi de ces deux termes, voir ci-dessus, I.1.b.

doute de sa faible renommée, ne fait pas partie des divinités invoquées dans la péroraison des *Verrines*.

Pour la même raison, il ne sera pas étonnant de constater que le temple de Chrysas n'est connu par aucune autre source littéraire ou épigraphique. Du point de vue archéologique, le site de la cité est peu connu car il abrite encore aujourd'hui une agglomération urbaine. Le fleuve Chrysas, quant à lui, doit être identifié avec un cours d'eau appelé encore de nos jours Crisà qui coule à l'ouest de la cité à une distance minimale de 4,5 km de cette dernière<sup>264</sup>. Sur cette base, trois solutions ont été proposées pour l'identification du sanctuaire décrit par Cicéron, qui le situe toutes en hauteur, en position de prééminence sur la vallée du Chrysas. La première, due à un article de 1915 de C. Vitanza, doit être écartée car elle se base uniquement sur les données topographiques fournies par Cicéron et sur le présupposé que le temple devait se trouver près des sources du fleuve ; de plus, elle finit par indiquer une localité, le « Giardino delle Ninfe » de Leonforte, qui n'a pas restitué de vestiges antiques<sup>265</sup>. La deuxième, traditionnelle et remontant à l'érudit sicilien T. Fazello, qui vécut au XVI<sup>e</sup> siècle, localise le sanctuaire en localité Contrada Sanpieri, toujours à Leonforte, où dans les ruines d'une chapelle de S. Pierre s'aperçoivent des blocs apparemment antiques ; ce site, cependant, n'a pas fait objet de recherches systématiques<sup>266</sup>. La troisième, enfin, est due à J.-P. Morel, qui a conduit en 1963 une reconnaissance des alentours de la moderne Assoro dans le but d'en préciser la carte archéologique. Selon le savant français, le site du temple serait à reconnaître en localité Contrada Faccialavata, encore à Leonforte, sur une terrasse dominant la vallée du fleuve et ayant restitué plusieurs vestiges antiques, dont un gros tambour de colonne dorique en calcaire et des fragments de plaques en marbre. En ce lieu, un certain nombre de sondages effectués pendant la même reconnaissance de 1963, ont permis de reconnaître les traces d'une vaste construction en pierres de taille, mais, malheureusement, le site attend depuis lors l'exécution d'une fouille plus étendue<sup>267</sup>. Finalement, on ne peut pas exclure que le sanctuaire se trouve dans la vallée, à proximité du fleuve, auquel cas il faudrait plutôt le chercher dans les environs de la moderne Pirato<sup>268</sup>.

Par contre, le dieu est représenté sur l'une des deux séries monétaires en bronze frappées par Assorus au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. ; séries qui constituent par ailleurs les seuls témoignages de l'existence d'une monnaie dans cette cité et qui portent toutes une légende en latin, un phénomène rare dans la Sicile de l'époque. À l'avers ces émissions portent une tête masculine au cheveux longs, imberbe et couronnée de laurier, parfois identifiée à Apollon, avec légende ASSORV ; au revers, elles montrent une divinité fluviale debout avec corne d'abondance et amphore, avec légende CHRYSAS<sup>269</sup>. Cette iconographie est bien connue pour les dieux des fleuves dans l'art grec à partir de la moitié du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., mais moins populaire à l'époque romaine si ce n'est dans les émissions des cités grecques<sup>270</sup>. Bien

---

<sup>264</sup> Pour les détails, voir MOREL 1963, 295.

<sup>265</sup> VITANZA 1915, 168-71 ; *contra* MOREL 1963, 296-8.

<sup>266</sup> HOLM 1870-98, I, 149 ; MOREL 1963, 298.

<sup>267</sup> MOREL 1963, 298-9.

<sup>268</sup> MOREL 1963, 299.

<sup>269</sup> BMC, *Sicily*, 31, n° 1 (après 212 av. J.-C.) ; HEAD 1911, 127 (après 210 av. J.-C.) CALCIATI 1983-87, *Assoros*, n° 1-2 (période romaine) ; CARROCCIO 2004, 46, n° 1 (II<sup>e</sup> av. J.-C.).

<sup>270</sup> Voir OSTROWSKI 1991, 19, pour les premiers exemples, et 28-9, pour l'époque romaine.

sûr, il a été proposé d'y voir une reproduction de la statue décrite par Cicéron<sup>271</sup>, mais, même si la légende confirme l'identification avec le dieu, la prudence reste de mise, dans la mesure où l'artisan ayant réalisé le type n'était pas astreint à se servir d'un modèle plastique réel<sup>272</sup>. Quoi qu'il en soit le choix de ce type pour l'une des deux seules séries monétaires connues pour cette cité confirme l'importance du dieu pour ses habitants, du moins à l'époque romaine. Sur cette base, il est possible de formuler l'hypothèse que ce centre, qui pouvait s'être développée récemment comme cité indépendante, soit né autour et peut-être dans l'ombre de ce sanctuaire fluvial. Dans ce cas de figure, le temple serait plus ancien que la cité et pourrait donc avoir eu un rayonnement sur une échelle plus large, ce qui expliquerait d'ailleurs le choix de Cicéron de mentionner cet épisode – qui apparaîtrait autrement comme un doublon pas très utile de celui de l'Hercule d'Agrigente – et constituerait une justification ultérieure pour sa définition comme « fanum ».

### I.1.i - Catane

En revenant sur la côte, cette fois-ci du côté oriental, on arrive à Catane, cité grecque fondée en 729 av. J.-C. par les Chalcidiens de Naxos dans la plaine au sud du mont Etna<sup>273</sup>. Elle subit plusieurs destructions et refondations au cours de son histoire : en 476 av. J.-C., Hiéron I en transféra les habitants à Léontinoi et la refonda sous le nom de Aitna<sup>274</sup> ; mais en 461 av. J.-C., ayant été conquise par Ducétius, elle recouvra son nom et ses citoyens d'origine<sup>275</sup> ; enfin, en 403 av. J.-C., après qu'elle avait servi de base aux Athéniens pendant la première expédition en Sicile, Denys l'Ancien en vendit tous les habitants en esclavage et la transforma en colonie de mercenaires campaniens<sup>276</sup>. Pendant la première guerre punique, elle fut prise par les Romains en 263 av. J.-C. et leur semble être restée fidèle depuis<sup>277</sup>. À l'intérieur des *Verrines*, elle figure comme victime de l'un des vols de Verrès dans le *de signis*<sup>278</sup>.

Le théâtre de l'épisode, présenté dans une « *descriptio loci* » assez rapide, est un lieu de culte de Cérès auquel Cicéron se réfère pour la plupart à travers l'appellatif de « *sacrarium* » et une seule fois, probablement par souci de *variatio*, par celui de « *fanum* »<sup>279</sup>. Le choix de ce terme assez rare a été interprété par A. Dubourdieu comme un indice de la petite taille du sanctuaire<sup>280</sup>, mais M. van Doren, après avoir recueilli et étudié toutes les attestations du mot, a remarqué que plusieurs de ces occurrences concernent des cultes de Cérès : phénomène qu'il a mis en relation avec l'emploi fréquent du terme pour des cultes à

<sup>271</sup> CAYREL 1933, 149-50, qui en propose également une datation au v<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

<sup>272</sup> Voir toutes les observations faites ci-dessus, I.1.b, c et d, et LACROIX 1949, *Introduction*.

<sup>273</sup> Th., 6, 3, 2.

<sup>274</sup> D.S., 11, 49, 1-3 ; Str., 6, 2, 3.

<sup>275</sup> D.S., 11, 76, 3 ; Str., 6, 2, 3 (les citoyens d'Aitna se déplacèrent alors à Inessa).

<sup>276</sup> Pour l'aide de Catane aux Athéniens voir And. 3, 30 ; Th., 6, 50-1 ; 63-5 ; 71-2 ; 74-5 ; 94 ; 98 ; 7, 85 ; D.S., 13, 4, 3-5 ; pour la refondation par Denys l'Ancien, D.S., 14, 15 ; 66, 4 ; 68, 3.

<sup>277</sup> Pour la prise de Catane par les Romains, voir Eutr., 2, 19 ; pour la fidélité de la cité, Cic., *Verr.*, 2, 3, 103.

<sup>278</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 99-102 (= TL60).

<sup>279</sup> Pour la reprise par « *fanum* » d'autres termes désignant de lieux de culte voir ci-dessus, note 98.

<sup>280</sup> DUBOURDIEU 2003, 15 ; mais voir aussi DUBOURDIEU, SCHEID 2000, 75-7.

mystères ou comportant une dimension initiatique<sup>281</sup>. S'il s'agit là d'un indice trop faible pour permettre de faire de ce sanctuaire le siège d'un culte initiatique ou de mystères consacrés à Cérès, on peut tout de même en tirer une impression de secret et d'inaccessibilité qui se trouve immédiatement confirmée par le reste de la présentation de l'orateur. En effet, si Cicéron souligne comme dans beaucoup d'autres cas l'ancienneté (« antiquissimo ») et la vénération de ce lieu de culte (« religiosissimo »), le détail sur lequel il concentre davantage son attention, qui constituait sans aucun doute le caractère le plus original du sanctuaire, est le fait que l'accès y était strictement interdit aux hommes (« aditus enim in id sacrarium non est uiris » ; « ad spoliandum fanum [...] quo liberos adire ne ornandi quidem causa fas erat ») : le culte de la déesse était réservé à la partie féminine de la population, qu'il s'agisse de femmes mariées ou de jeunes filles (« sacra per mulieres ac uirgines confici solent »). Sur la base de ce détail, G. Sfameni Gasparro a proposé de reconnaître dans ce sanctuaire de Catane un *Thesmophorion* « o comunque una sede di culto affine ». Cependant, non seulement l'interdiction aux hommes est un trait assez répandu pour le culte de Déméter et d'autres divinités féminines en milieu grec, mais l'ensemble de la documentation sur les fêtes explicitement appelées *Thesmophoria* montre que les pratiques rituelles qu'y étaient associées pouvaient varier sensiblement d'une localité à l'autre. Par conséquent, il paraît difficile de déduire de ce seul élément d'autres informations concernant la nature du culte rendu à la déesse à Catane<sup>282</sup>.

Quoi qu'il en soit, le même principe d'exclusion s'appliquait au personnel en service dans le sanctuaire, que l'orateur distingue en deux catégories : d'un côté les « sacerdotes Cereris », probablement des prêtresses ordinaires préposées au culte de la déesse en général à l'intérieur de la cité, de l'autre les « antistitae », prêtresses de rang supérieur spécifiquement liée à ce lieu de culte, plus âgées et issues de l'aristocratie (« sacerdotes Cereris atque illius fani antistitae, maiores natu, probatae ac nobiles mulieres »). Malheureusement, on ne connaît pas les termes grecs que Cicéron est ici en train de traduire ; par conséquent, il n'est pas possible d'être plus précis sur leurs attributions. Cependant, le fait que, lors de l'enquête qui s'en suit, le témoignage de ces prêtresses soit entendu à huis clos (« secreto in curia ») pourrait signifier que leurs contacts avec le monde extérieur, en particulier avec ses composantes masculines, soient soumis à une quelque sorte de restriction. Une confirmation voilée de cette hypothèse pourrait également être vue dans l'affirmation de l'orateur selon laquelle le sanctuaire avait acquis son caractère sacré « per castimoniam uirorum ac mulierum ».

À l'intérieur de ce lieu de culte, Verrès se serait emparé d'une statue de la déesse, définie à plusieurs reprises « signum »<sup>283</sup>, qui était située selon l'orateur dans la partie la plus interne et, par conséquent, la plus secrète du sanctuaire (« in eo sacrario intimo »). Significativement, les seules caractéristiques que Cicéron rappelle de cette sculpture sont l'antiquité (« perantiquum ») et le fait qu'elle était interdite aux yeux des hommes (« quod uiri non modo cuius modi esset sed ne esse quidem sciebant » ; « a quibus etiam oculos cohibere te religionum iura cogebant »). Sa vénération par les habitants est soulignée comme

<sup>281</sup> Pour le terme « sacrarium » associé aux cultes « à mystères » voir VAN DOREN 1958, 48-3 ; pour les attestations à propos de Cérès, voir surtout 62-3.

<sup>282</sup> SFAMENI GASPARRO 1986, 237 ; *contra* HINZ 1998, 160, note 925.

<sup>283</sup> Sur l'emploi de ce terme voir ci-dessus, I.1.b.

d'habitude par la description de la réaction de ces derniers aux agissements de Verrès (« omnibus acerbum, indignum, luctuosum denique uidebatur »).

Encore une fois, la réaction au vol de la statue est conduite par les institutions de la cité, selon une précise chaîne de compétences : tout d'abord le personnel du temple informe les autorités. Il est clair, alors, que le sanctuaire était soumis à l'autorité d'une magistrature publique, et donc masculine : les prêtresses s'adressent en effet « ad magistratus suos », même si, malheureusement, Cicéron ne précise pas le nom de la charge dont ces derniers étaient investis. Ensuite, quand une fausse accusation est montée par les hommes favorables à Verrès, l'affaire est jugée par le conseil selon les lois de la cité (« rem cunctus senatus Catinensium legibus iudica »), conformément au fait que les deux parties en cause étaient originaires de la même ville<sup>284</sup>. À cette occasion, comme on l'a déjà dit, les prêtresses sont interrogées à huis clos « in curia » et quand finalement « itur in consilium » l'accusé est acquitté grâce à leur témoignage.

Enfin, l'orateur rappelle également la renommée internationale de Cérès, ainsi que sa présence à Rome (« eadem religione qua Romae, qua in ceteris locis, qua prope in toto orbe terrarum ») : un thème qu'il développera par la suite également en relation au culte de la déesse à Henna, ainsi que dans la péroraison<sup>285</sup>. À cette dernière occasion, le vol de la statue de Catane et l'interdit qui l'entourait ne manquent pas d'être rappelés dans des termes similaires à ceux du *de signis*<sup>286</sup>.

La présence d'un culte de Déméter / Cérès, ainsi que de sa fille, à Catane est confirmée par plusieurs autres sources pour une période allant de l'époque classique jusqu'au premiers siècles de l'empire. En premier lieu, les deux déesses sont mentionnées à plusieurs reprises dans la documentation épigraphique hellénistique et romaine, en commençant par deux inscriptions grecques perdues transmises par l'érudit allemand G. Walther et datables selon K. Korhonen à une période comprise entre le IV<sup>e</sup> et le II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. La première, gravée sur un bloc de pierre catanaise interprété par G. Walther comme l'arc d'une porte (« in petra Catanensi, in fornice valvarum opere dorico »), était probablement une inscription monumentale ; elle a été retrouvée près de l'Église du Saint Esprit (« ad S. Spiritum »), que F.A. Holm situe dans les parages de la structure de fortification du XVI<sup>e</sup> siècle communément nommée « Bastione degli Infetti »<sup>287</sup>. Après une première ligne dont une seule lettre (« K ») était conservée, on pouvait lire, selon l'intégration de G. Kaibel : « Δημήτηρ ἡ ἱερ[ᾶ] »<sup>288</sup>. La deuxième se trouvait selon G. Walther sur la base d'une statuette en terre cuite dont il fournit un croquis rudimentaire ; elle lisait : « Περσεφόνη / βασιλῖς (voir βασιλίσ[σα]) / ΚΑΤΑΝΑ Λ »<sup>289</sup>. On a pu douter de l'authenticité de cette inscription, notamment à cause du détail de la statuette en terre cuite, mais G. Kaibel préféra la considérer originale, en raison de la difficulté qu'aurait présentée la falsification d'une inscription grecque pour les Siciliens de l'époque de G. Walther ; cependant, il hésitait à faire confiance à la lecture de la troisième

---

<sup>284</sup> Sur la procédure judiciaire dans la Sicile romaine, voir ci-dessus, *Préambule*.

<sup>285</sup> Sur lequel voir ci-dessous, I.2.c; III.1.a et b.

<sup>286</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 187 (= TL80).

<sup>287</sup> HOLM 1925, 27.

<sup>288</sup> WALTHER 1624, 7 ; IG XIV 449.

<sup>289</sup> WALTHER 1624, 9 ; IG XIV 450.

ligne, qu'il intégrait « Κατανα<ί>[ων] ». Plus récemment, G. Manganaro a proposé de corriger plutôt en « κατ'<ῶ>να<ρ> »<sup>290</sup>.

Toujours de l'époque hellénistique, plus précisément du III<sup>e</sup> ou du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., semble dater l'inscription grecque gravée sur le cadre d'un célèbre bas-relief en marbre retrouvé dans l'aire de la Questura Centrale (ancien bâtiment de la Banca d'Italia), via Manzoni<sup>291</sup>. Le relief, de style attique, représente deux figures féminines dont la première, habillée d'une péplos, soulève de la main droite un pan de l'himation, tandis que la deuxième, vêtue d'un chiton, tient une torche de la main gauche ; à la droite des deux figures, un objet aplati au sol et présentant une cavité circulaire pourrait représenter un autel des divinités chthoniennes. Le texte, en dialecte dorique, est divisé en deux parties, gravées respectivement sur le cadre supérieur et inférieur du relief : en haut se lit une dédicace « Δάματρι καὶ [Κ]όραι » qui permet d'identifier les figures du relief à ces deux divinités, avec Coré tenant la torche ; en bas, en position secondaire, se trouve la mention des dédicants. Le contraste entre le style du relief et le dialecte de l'inscription a conduit à l'hypothèse que l'œuvre ait été achetée en Attique mais le texte ait été gravé à Catane pour être dédié dans un sanctuaire local. Au moment de sa découverte, le relief se trouvait réemployé dans une structure de l'époque médiévale, mais il n'est pas exclu que le lieu de culte d'où elle provenait se trouve dans les parages.

Enfin, la déesse est mentionnée sur un graffito en latin datable au I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. et gravé sur l'une des parois d'une pièce rectangulaire découverte en 1916 lors de travaux pour le collecteur d'égouts de la rue Vittorio Emanuele<sup>292</sup>. Faute de fouilles plus approfondies, la fonction de cette pièce est condamnée à rester inconnue, mais ses murs, dont les décorations picturales et en stuc portent plusieurs graffiti évoquant des femmes, ont permis de formuler l'hypothèse qu'il s'agissait d'un triclinium, peut-être dans le cadre d'une auberge ou d'une « caupona »<sup>293</sup>. Le graffito en question, qui semble célébrer les exploits érotiques de trois jeunes hommes dont il rapporte les noms, commence par une date, « XVII K(alendas) Septem(bres) », le 16 août, suivie directement par la notation « feridius Cereris Dominae », interprétée par les éditeurs comme « jours férié de Cérès Souveraine »<sup>294</sup>. Sur la base de cette idée, on a voulu faire de cette précision une allusion humoristique à une possible prescription d'abstinence sexuelle lors des festivités en l'honneur de cette déesse. L'hypothèse est sans aucun doute attrayante, surtout quand l'on considère que le témoignage de Cicéron laisse déjà transparaître un lien fort entre la chasteté et le culte de Déméter / Cérès dans la cité, mais elle

---

<sup>290</sup> MANGANARO 1988, 68, note 346 (= SEG 38, 942) ; en soutien de cette hypothèse, G. Manganaro cite une autre inscription de Catane, une petite base de marbre avec inscription « Ἀρτεμίδωρος ἰ Κλήμεντος δ' κατ' ὄναρ », sur laquelle voir MANGANARO 1961, 190.

<sup>291</sup> I.Catania 1.

<sup>292</sup> Sur la découverte de la pièce, qui pour des raisons pratiques dut être comblée de sable et refermée après les fouilles, voir ORSI 1918, 56-61 ; pour l'inscription, ORSI 1918, 58-61 ; SANTANGELO 1919-20 ; MANGANARO 1962, 490-3.

<sup>293</sup> MANGANARO 1962, 486-7.

<sup>294</sup> Selon l'efficace démonstration de S. Santangelo, le terme « feridius », jamais attesté comme nom commun, serait une forme vulgaire équivalente à « feriatus dies » ; du point de vue de la syntaxe, son accord manqué avec le numéral de la date est tolérable dans la mesure où l'inscription présente d'autres relâchements similaires (SANTANGELO 1919-20, 177-8).



demeure malheureusement impossible à vérifier<sup>295</sup>. Quoi qu'il en soit, cette inscription atteste la continuité du culte de la déesse dans la première période impériale et, si l'interprétation de « feridius » est correcte, l'existence à cette époque d'une fête publique qui lui était consacrée.

Du point de vue topographique, les lieux de découverte de ces inscriptions permettent de repérer dans le plan de la ville deux aires ayant pu abriter un lieu de culte consacré à cette déesse : la première vers le nord, en correspondance du « bastione degli Infetti », où fut retrouvé le possible arc de porte avec inscription « Δημήτηρ ἡ ἱερ[ά] » ; la deuxième plus au sud, dans l'aire de la Questura Centrale, d'où provient le relief avec dédicace à Déméter et Coré<sup>296</sup>. Cette situation se trouve partiellement confirmée par la documentation archéologique.

En effet, la ville a restitué un grand nombre de statuettes en terre cuite représentant une figure féminine d'offrante portant un porcelet, un type pour lequel on peut désormais affirmer avec un raisonnable niveau de certitude qu'il avait un emploi votif et était spécifique, du moins en Sicile, du culte de Déméter et Coré<sup>297</sup>. La plupart de ces documents appartiennent à la période post-classique et furent découverts au XIX<sup>e</sup> siècle souvent dans des circonstances difficiles à préciser. Dans les années '50, par contre, un très vaste ensemble d'ex-voto – près de 1200 caisses de matériaux – fut porté à la lumière du jour près de la place S. Francesco d'Assisi, non loin de la via Manzoni et de la Questura Centrale<sup>298</sup>. Les fouilles, réalisées dans de conditions assez difficiles, ne permirent pas d'établir clairement la stratigraphie de l'ensemble, rendant impossible de préciser s'il s'agissait par exemple d'une stratification de dépôts votifs dans l'ordre chronologique ou bien d'une accumulation désordonnée et nivelée à la surface<sup>299</sup>. Quant aux matériaux, ils sont tous datables entre le début du VI<sup>e</sup> et la fin du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., avec une évidente césure dans la typologie en correspondance du début de l'époque classique. La deuxième phase, allant du deuxième quart du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. jusqu'à la fin, comprend des statuettes du type de la figure féminine avec porcelet et une série d'offrandes en terre cuite reproduisant des fruits et des produits de la panification. Cet ensemble de matériel permet de reconnaître avec une raisonnable certitude la présence pour cette époque d'un culte de Déméter et Coré, qui, étant donné la grande quantité de ex-voto, devait avoir une importance particulière. On remarquera par ailleurs que, dans la même aire de la cité, un nouveau groupe de statuettes du type de la figure féminine avec porcelet a été retrouvé lors de fouilles réalisées le long de la via Crociferi entre 1988 et 1993, dans le contexte de couches datables stratigraphiquement au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>300</sup>. D'autre part, la première phase de l'ensemble de la place S. Francesco, qui couvre le VI<sup>e</sup> et le début du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., est constituée de récipients céramiques et d'un ensemble de coroplastie aux

---

<sup>295</sup> SANTANGELO 1919-20, 178-80 ; MANGANARO 1962, 492.

<sup>296</sup> À ce propos, voir également HINZ 1998, 161.

<sup>297</sup> Le type a été étudié extensivement par M. Sguaitamatti en relation à la région de Géla, qui semble en avoir été le point d'origine en époque archaïque (SGUAITAMATTI 1984). Sa spécificité dans le cadre du culte de Déméter a été confirmée par V. Hinz, qui, à travers une étude de détail des témoignages archéologiques relatifs à un petit groupe de sanctuaires certainement attribuables à ces déesses sur la base de témoignages épigraphiques, a pu en reconnaître un certain nombre de caractéristiques communes (HINZ 1998, 31-54 ; sur les terres cuites votives, en particulier, 33-48 ; sur les femmes avec porcelet, 42-6).

<sup>298</sup> RIZZA 1960.

<sup>299</sup> HINZ 1998, 161.

<sup>300</sup> BRANCIFORTI 2003, 109-11.

types beaucoup plus variés et communs dans tous les sanctuaires archaïques du monde grec. Par conséquent, si une attribution au culte des deux déesses ne peut pas être exclue, elle ne peut pas non plus être affirmée avec certitude à partir du matériel postérieur, surtout quand l'on considère que la césure observée dans la typologie des matériaux coïncide avec le moment de la refondation par Hiéron I : une continuité dans le culte pratiqué sur cette aire de la cité ne peut donc pas être donnée par acquise<sup>301</sup>. À ce propos, l'hypothèse la plus souvent répétée identifie dans les matériaux de la première phase les vestiges d'un culte d'Héra, mais il ne s'agit là que d'une possibilité parmi d'autres<sup>302</sup>. D'autre part, l'idée que Déméter et Coré aient remplacé une autre divinité a été parfois soutenue en relation avec la théorie selon laquelle la diffusion de leur culte aurait été particulièrement favorisée en Sicile par les Deinoméniades : dans ce cadre, en effet, il paraissait cohérent de relier leur introduction dans la cité avec la refondation par Hiéron I<sup>303</sup>. Cependant, il est clair désormais que cette théorie doit être profondément repensée<sup>304</sup> ; par conséquent, elle ne peut pas orienter l'interprétation de la documentation dans un sens plutôt que dans l'autre.

Concernant la documentation numismatique, enfin, Déméter n'apparaît sur les émissions monétaires de la cité qu'à l'époque hellénistique tardive, sous la forme d'une figure féminine debout portant une haute torche et des épis<sup>305</sup>. Dans cette image, identifiable à la déesse selon sa typique iconographie attique, on a parfois voulu reconnaître une représentation de la statue mentionnée par Cicéron. Cependant, du moment que l'œuvre n'est même pas décrite par l'orateur, il vaudra mieux préférer la prudence, d'autant plus que, comme il a été observé, une reproduction de la statue sur les monnaies de la cité pourrait apparaître en contradiction avec le fait que la vue en était interdite aux hommes<sup>306</sup>. Cette image de Déméter se trouve sur une monnaie en bronze qui porte à l'avvers une tête bifronte avec « modius », normalement identifiée à Sérapis. Cette association a fait parler pour Catane d'une association de Déméter aux cultes égyptiens<sup>307</sup>, pour laquelle on a évoqué une autre émission en bronze où, pour un avers avec les têtes d'Isis et Sérapis, on trouve au revers l'image de deux épis de blé<sup>308</sup>. Cependant, on rappellera encore une fois de plus que les types choisis pour les deux faces de la même monnaie ne sont pas nécessairement en relation entre eux du point de vue du sens. De plus, les épis de blé, quand ils apparaissent tout seuls, peuvent être également interprétés comme un simple symbole de fertilité et ne font pas nécessairement allusion au culte de Déméter.

<sup>301</sup> Pour toute la question, voir RIZZA 1996, 12-4 ; HINZ 1998, 161-2.

<sup>302</sup> Pour l'hypothèse que le dépôt soit pertinent à un culte d'Héra pour l'époque archaïque voir VALENZA MELE 1977, 506-7 ; MANGANARO 1965a, 185 ; *contra* HINZ 1998, 161-2.

<sup>303</sup> Voir par exemple RIZZA 1996, 12-4.

<sup>304</sup> HINZ 1998, 21-5.

<sup>305</sup> BMC, *Sicily*, 54, n° 91-2 (275-12 av. J.-C. ; figure féminine identifiée dubitativement à Perséphone) ; HEAD 1911, 135 (fin III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) ; CALCIATI 1983-87, *Katane*, n° 14 (II<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.) ; MANGANARO 1996, 316, n° 11 (I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.) ; CASABONA 1999, n° 10 (205/200-187 av. J.-C.) ; CARROCCIO 2004, 47, n. 9 (204-180 av. J.-C.).

<sup>306</sup> À ce propos, voir CAYREL 1933, 148-9.

<sup>307</sup> Voir CARROCCIO 2004, 238-9 et 240.

<sup>308</sup> BMC, *Sicily*, 51, n° 59-60 (412-345 av. J.-C.) ; HEAD 1911, 134 (fin III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) CALCIATI 1983-87, *Katane*, n° 23 (II<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.) ; MANGANARO 1996, 315, n° 5 (I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.) ; CASABONA 1999, n° 2 (216/215-206 av. J.-C.) ; CARROCCIO 2004, 46, n. 1 (216-3 av. J.-C.).

Pour conclure, les sources actuellement disponibles permettent de reconstruire la présence à Catane d'un culte public de Déméter et Coré de l'époque classique à la première période impériale. Un sanctuaire assez important de ces divinités, fréquenté au moins à partir de l'époque classique et jusqu'à l'époque hellénistique se trouvait certainement dans l'aire comprise entre la place San Francesco d'Assisi et le bâtiment de la Questura Centrale. Il pourrait s'agir du « sacrarium » mentionné par Cicéron, strictement réservé à l'élément féminin, mais il n'est pas exclu que la cité possède plusieurs lieux de culte consacrés à ces déesses. Quoi qu'il en soit, le texte des *Verrines* confirme la vitalité de ce culte au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., tandis que le graffiti de la rue Vittorio Emanuele révèle qu'une fête publique dédiée à Cérès était encore célébrée dans la première époque impériale. La chasteté et l'abstinence sexuelle semblent avoir joué un rôle important dans le culte de cette déesse, à laquelle il faudrait alors attribuer une fonction de régulations des rapports entre les deux sexes.

### I.1.j - Syracuse

Point d'arrivée de ce voyage, sur la côte sud-orientale de l'île, est finalement Syracuse, ancienne capitale du royaume de Hiéron II et désormais résidence administrative du préteur romain<sup>309</sup>. Conformément à son statut et à son importance, la cité est l'une des véritables protagonistes des *Verrines*, qui livrent plusieurs détails de sa vie religieuse. De ce point de vue, les passages les plus significatifs dérivent du *de praetura Siciliensi* – d'abord dans le cadre d'une affaire de vente de charges sacerdotales<sup>310</sup> puis dans le récit du renversement d'une statue de Verrès<sup>311</sup> – et du *de signis*, où elle constitue le dernier exemple, et le mieux développé, des rapines de l'ex-gouverneur<sup>312</sup>.

À cette occasion, avant de présenter le catalogue des œuvres volées, Cicéron se livre à une description topographique des quatre quartiers de la cité : l'île d'Ortygie (« Insula »), site originaire de la cité et siège de la résidence du préteur ; « Achradina », qui comprenait le forum et couvrait la plaine entre les deux ports jusqu'au niveau de l'actuelle gare ferroviaire ; « Tycha », plus au Nord en correspondance de l'actuelle Borgata di S. Lucia, et enfin « Neapolis », s'étendant de la gare aux flancs de la colline dite Téménitès avec le théâtre et l'autel monumental de Hiéron II<sup>313</sup>. La comparaison avec les autres sources littéraires, épigraphiques et archéologiques sur la topographie de Syracuse, souvent appelée tétrapole, révèle que le développement de l'orateur est plutôt exact et précis. Une attention particulière y est évidemment prêtée aux bâtiments publics et aux édifices sacrés, dont certains seront cités de nouveau par la suite comme victimes de l'avidité de Verrès. Cependant, il ne semble pas que la seule fonction de cet excursus descriptif soit de permettre aux lecteurs de se repérer dans le récit des enlèvements. Certains des temples mentionnés ici, en effet, ne seront pas théâtre de soustractions dans les pages suivantes, comme par exemple les temples de Diane à Ortygie et de Cérès dans la Neapolis ou celui de Fortuna qui avait donné le nom au quartier de Tycha. Inversement, certains des temples qui apparaissent par la suite ne sont pas cités ici,

---

<sup>309</sup> Voir ci-dessus, *Préambule*.

<sup>310</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 126-7 (= TL15).

<sup>311</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 160 (= TL22).

<sup>312</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 117-49 (= TL64 ; 65 ; 66 ; 67)

<sup>313</sup> Pour l'identification de ces quartiers, voir D. Zirone, in BTCGI, *Siracusa* 2011, 152-5, avec bibliographie.

comme ceux d'Esculape et de Liber. Mais ce passage, avec sa longue liste de divinités et ses nombreuses allusions à la présence d'autres lieux de culte qu'il est impossible d'énumérer en détail (« aedes sacrae complures », « complures aedes sacrae »), construit l'image d'une ville fort pieuse, parsemée de temples : un portrait conforme à la présentation générale des Siciliens comme champions de piété à l'intérieur du *de signis*.

Pour en venir aux cultes sur lesquels le texte des discours livre des informations, la divinité le plus souvent mentionnée en relation à Syracuse est sans aucun doute Jupiter. Dans le *de praetura Siciliensi*, Verrès est accusé d'en avoir vendu la prêtrise, dont on apprend qu'elle était la plus influente de la cité : « Iouis sacerdotem [...] quod apud illos amplissimum sacerdotium putatur »<sup>314</sup>. Dans l'intérêt du récit, l'orateur donne quelque détail de la procédure d'élection, fixée par une « lex [...] de religione » : le prêtre était choisi chaque année (« in annos singulos ») par tirage au sort (« sortito », « res reuocatur ad sortem ») entre trois candidats élus au préalable à l'intérieur de chacune des trois tribus (« cum suffragiis tres ex tribus generibus creati sunt »). Ainsi, à la volonté des citoyens, exprimée par le vote probablement dans le cadre de l'assemblée populaire divisée par tribus<sup>315</sup>, s'ajoutait celle du dieu, qui pouvait se manifester à travers le tirage au sort. À cette occasion, le texte révèle uniquement l'identité du candidat soutenu par Verrès, un certain Théomnaste, caractérisé comme « familiaris » du préteur. En tant que tel, en effet, ce personnage est connu également par d'autres passages des *Verrines*, dans lesquels il agit une fois comme « decumanus », puis, plus généralement, comme représentant des intérêts du préteur<sup>316</sup> ; sa participation à la collecte des impôts semble le qualifier comme un homme d'affaires, probablement non appartenant à la noblesse la plus ancienne et établie dans la cité. Pour le même sacerdoce, d'autre part, Cicéron fait aussi référence dans le *de signis* à un certain Héraclius, qui s'était présenté à l'orateur comme émissaire du conseil. À cette occasion, la prêtrise est définie, dans les mêmes termes, comme « honos [...] apud Syracusanos amplissimus »<sup>317</sup> ; le personnage, quant à lui, est explicitement appelé « homo nobilis » et, d'ailleurs, la prêtrise est clairement citée ici comme une preuve ultérieure de ce statut. Dans les deux cas, donc, les personnages connus pour avoir recouvert ce sacerdoce sont des citoyens de Syracuse, au nom pleinement grec et appartenant certainement à l'élite, même si, peut-être, à différentes couches de cette dernière. D'autres passages, de leur côté, mentionnent plusieurs temples et statues consacrés au dieu suprême du panthéon. Parmi les œuvres soustraites par Verrès se trouve par exemple une statue de Zeus Ourios, que Cicéron traduit en latin par Jupiter Imperator (« Iouis Imperatoris, quem Graeci Vrion vocant »)<sup>318</sup>.

---

<sup>314</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 126-7 (= TL15).

<sup>315</sup> Sur le fonctionnement des assemblées populaires en Sicile, voir ci-dessus, *Préambule*.

<sup>316</sup> Un personnage de ce nom est mentionné dans Cic., *Verr.*, 2, 2, 50 (= TL11) ; 2, 3, 101 ; 2, 4, 59 et 148-9 ; selon F. Münzer (RE VA.2, Stuttgart 1995, col. 2034), il s'agirait toujours de la même personne, tandis que H. Bornecque, dans les notes à son édition du *De praetura Siciliensi* pour « Les Belles Lettres » (Paris 1991, p. 92, n. 2), exprime des doutes à propos du dernier passage, où Cicéron décrit Théomnaste comme un fou (« homo ridiculus insanus ») et dit que les Syracusains l'auraient surnommé « Theoractus », à savoir « frappé de folie par les dieux ».

<sup>317</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 137 (= TL68).

<sup>318</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 128 (= TL67).

Sur cette sculpture, appelée tantôt « simulacrum » tantôt « signum »<sup>319</sup>, l'orateur s'attarde longuement car son type iconographique était célèbre pour être connu également par deux autres exemplaires dont l'un avait été conservé au Capitole<sup>320</sup>. Comme d'habitude, l'orateur ne perd pas une occasion d'exalter la beauté de la statue (« pulcherrime factum ») et sa vénération non seulement par les habitants (« religioississimo » ; « quanto honore [...] fuisse » ; « religioni » ; « quod ciues atque incolae colere [...] solebant ») mais également par les visiteurs étrangers (« quod [...] aduenae non solum uisere uerum etiam uenerari solebant »). À travers cette dernière notation, associée à l'excursus sur les deux autres exemplaires de ce type statuaire, Cicéron donne également à la vénération de la statue une couleur internationale et introduit même un lien avec Rome, qui passe à travers l'exemplaire du Capitole. Ce lien sera par la suite ultérieurement emphatisé dans la péroration des *Verrines*, où le vol de cette statue – définie alors « sanctissimum et pulcherrimum simulacrum » – est présenté directement comme un outrage à nul autre que « Iuppiter Optimus Maximus »<sup>321</sup>. Enfin, concernant l'emplacement de la sculpture, Cicéron précise qu'il s'agissait d'un temple, défini tout simplement « aedes » ou « templum » avec les deux termes les plus courants pour indiquer un bâtiment dédié à une divinité<sup>322</sup>, et qu'il était consacré à Jupiter, sans jamais préciser d'épithète<sup>323</sup>. D'autre part, dans une question rhétorique destinée à mettre en valeur la vénération dont la statue jouissait, Cicéron demande « Iouem autem Imperatorem quanto honore in suo templo fuisse arbitramini? ». Faut-il comprendre, alors, que le temple en question était lui-même consacré à Zeus Ourios ? À mon avis, le parallèle avec les autres statues divines dont il est question dans le même passage, toutes abritées dans de temples consacrés à une divinité différente, invite plutôt à retenir que Cicéron voulait faire référence tout simplement à la coïncidence dans l'identité du dieu, au-delà de l'épithète qu'il portait. D'autre part, il n'est pas exclu qu'il ait laissé planer le doute à dessein, pour suggérer aux lecteurs l'idée que Verrès ait volé la statue principale<sup>324</sup>. D'ailleurs, dans sa description topographique de Syracuse, Cicéron n'avait mentionné qu'un seul temple du dieu : celui de Jupiter Olympien (« templumque egregium Iouis Olympii »), situé dans le quartier Achradina, près du forum et donc du centre institutionnel de la cité<sup>325</sup>. Étant donnée l'absence d'indications particulières pour l'identification du temple qui avait été le théâtre du vol, on serait tenté de penser qu'il s'agissait du même bâtiment que l'orateur avait déjà mentionné ; cependant, il est important de rappeler que l'exactitude topographique ne faisait pas partie des objectifs de Cicéron. Il n'est pas exclu alors que la statue se trouvât dans un autre lieu de culte du dieu et que l'orateur ne l'ait pas précisé volontairement, pour laisser ses lecteurs imaginer que Verrès ait osé s'attaquer à un temple d'une telle importance. Malheureusement, la réponse est destinée à rester inconnue.

Le culte de Zeus / Jupiter est bien connu à Syracuse et remonte du moins à l'époque classique. On connaît en particulier la vénération pour Zeus Olympien, parfois liée à la

<sup>319</sup> Sur l'emploi de ces deux termes voir ci-dessus, I.1.b.

<sup>320</sup> Pour les détails sur ces autres exemplaires du type voir le commentaire à TL67 (= Cic., *Verr.*, 2, 2, 127-32).

<sup>321</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 184 (= TL80).

<sup>322</sup> Pour l'emploi de ces deux termes voir DUBOURDIEU, SCHEID 2000, 66-71.

<sup>323</sup> De la même façon, le temple est défini « aede Iouis » dans le texte concernant les registres tenus par les Syracusains sur les soustractions de Verrès (Cic., *Verr.*, 2, 4, 140 = TL70).

<sup>324</sup> Pour la définition de « statue principale » voir ci-dessus, note 98.

<sup>325</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 118 (= TL64).

participation aux jeux olympiques d'abord par la famille des Deinoméniades, puis par tous les autres souverains qui se sont succédé à la tête de la cité<sup>326</sup>. À l'époque hellénistique, Hiéron II avait continué cette tradition, comme l'attestent un grand nombre de témoignages littéraires et épigraphiques. Premièrement, plusieurs statues de ce souverain étaient encore visibles à Olympie à l'époque de Pausanias, qui les mentionne dans sa *Description de la Grèce*<sup>327</sup>. D'autre part, le sanctuaire de Zeus à Olympie a restitué une base en calcaire jaune contenant la dédicace au dieu d'une statue représentant le souverain de la part des habitants de Tauroménium<sup>328</sup> et un bloc en calcaire gris portant l'inscription de dédicace d'un monument célébratif érigé dans le sanctuaire en l'honneur de la dynastie épirote de la part de Gélon II, fils de Hiéron II, et de sa femme Néréis, fille du roi d'Épire Pyrrhus II<sup>329</sup>. Enfin, un autre fragment de base en calcaire retrouvé près du même temple pourrait contenir une dédicace au dieu de la part de Hiéron II en personne<sup>330</sup>.

À Syracuse même, d'ailleurs, il existait deux temples dédiés spécifiquement à Zeus Olympien. Le plus ancien était un lieu de culte extra-urbain, situé dans une localité appelée « πολίχνη »<sup>331</sup>. Du fait de sa position, ce temple est souvent mentionné dans les sources littéraires en connexion avec différents événements historiques dès l'époque classique, soit comme simple point de repère topographique soit pour son implication dans des activités militaires. D'après Diodore, déjà en 491 av. J.-C., Hippocrate de Géla campa près du temple lors de son expédition contre Syracuse et enleva même le prêtre du dieu accompagné d'une groupe de citoyens qui étaient en train d'ôter les riches décorations en or du sanctuaire, qui comprenaient un himation « ἐκ πολλοῦ κατεσκευασμένον χρυσοῦ » revêtant la statue du dieu ; après leur avoir reproché cette attitude, le tyran respecta à son tour les ornements du dieu<sup>332</sup>. Par la suite, lors de l'expédition athénienne en Sicile de 416-415 av. J.-C., le temple fut impliqué à plusieurs reprises dans les opérations militaires, jusqu'à ce que les Athéniens finissent par s'y établir, tout en continuant d'en respecter les richesses<sup>333</sup>. Dans sa biographie

<sup>326</sup> On connaît notamment plusieurs dédicaces à Olympie de Gélon (Paus., 6, 19, 7 ; Cic., *nat. deor.*, 3, 83 ; Val. Max., 1, 1, ext. 3) ; de Dinomène, fils de Hiéron I, en l'honneur de ce dernier (Paus., 6, 12, 1-2 ; 8, 42, 8-9) ; de Denys l'Ancien (D.S., 16, 57, 2-3), qui d'autre part avait aussi osé dépouiller une statue du dieu à Syracuse (Ael., *VH*, 1, 20). De la vénération de Zeus en lien avec les jeux olympiques est témoin également l'*Olympique VI* de Pindare, écrite pour une victoire d'un Agésias de Syracuse à la course des chars à l'époque de Hiéron I ; l'ode contient en effet plusieurs invocations et références à cette divinité, ainsi que la mention d'une vénération du souverain pour un Zeus « Αἰτναῖος » (Pi., *O.*, 6, 94-96).

<sup>327</sup> Paus., 6, 12, 1-2 et 4 ; 6, 15, 6.

<sup>328</sup> SEG 17, 196, sur laquelle voir maintenant DIMARTINO 2006, n° 1.2 avec bibliographie.

<sup>329</sup> Syll<sup>3</sup>, 393, sur laquelle voir maintenant DIMARTINO 2006, n° 1.6 avec bibliographie.

<sup>330</sup> DITTENBERGER, PURGOLD 1896, n° 532.

<sup>331</sup> Th., 7, 4, 6 : « ἐπὶ τῇ ἐν τῷ Ὀλυμπιεῖ πολίχνη » ; D.S., 13, 7, 5 : « τὴν καλουμένην Πολίχνην [...] τό τε τοῦ Διὸς ἱερὸν ».

<sup>332</sup> D.S., 10, 28, 1-2. En temps de paix, un vêtement en or ornant une statue de Zeus, qui pourrait être à identifier avec celui du texte de Diodore, fut emporté par Denys l'Ancien, selon une anecdote racontée par Élien (Ael., *VH*, 1, 20 : « τοῦ δὲ ἀγάλματος τοῦ Διὸς [...] τὴν ἐσθῆτα καὶ τὸν κόσμον, ὃς ἦν φασὶ χρυσοῦ πέντε καὶ ὀγδοήκοντα ταλάντων ») et Clément d'Alexandrie (Clem. Alex., *Protr.*, 4, 46 : « θοιμάτιον τὸ χρύσειον [...] τοῦ Διὸς ἐν Σικελίᾳ »). Dans le *de natura deorum*, par contre, Cicéron situe la même anecdote dans le Péloponnèse et affirme que le manteau avait été un don de Gélon I (Cic., *nat. deor.*, 3, 83).

<sup>333</sup> Th., 6, 64, 11 ; 6, 65, 15 ; 6, 70, 4 (les Syracusains envoient des troupes pour le protéger) ; 6, 75, 1 (les Athéniens établissent une garnison « ἐν τῷ Ὀλυμπιεῖ ») ; 7, 4, 6 (la cavalerie de Syracuse est alignée « ἐπὶ τῇ ἐν τῷ Ὀλυμπιεῖ πολίχνη ») ; D.S., 13, 7, 5 (les Athéniens fortifient « πολίχνη » avec le temple) ; Paus., 10, 28, 6 (les Athéniens s'emparent du sanctuaire mais respectent les offrandes en les laissant au prêtre).

de Nicias, Plutarque attribue ce respect à l'action du général qui aurait manœuvré pour empêcher les soldats de piller le temple, pourvu d'un grand nombre d'offrandes en or et en argent (« πολλῶν ὄντων ἐν αὐτῷ χρυσοῦν καὶ ἀργυρῶν ἀναθημάτων »)<sup>334</sup>. Enfin, d'après Tite-Live, l'armée romaine s'installa également près du temple lors de la deuxième guerre punique<sup>335</sup>. Tous ces épisodes prouvent évidemment que le sanctuaire devait se trouver dans une position stratégique par rapport à la cité de Syracuse, mais également qu'il était somptueusement décoré et riche d'offrandes précieuses dès l'époque classique ; il devait donc sans aucun doute s'agir d'un lieu de culte de premier plan qui suscitait peut-être pour cette raison le respect des ennemis.

L'importance du sanctuaire dans le cadre de la cité est d'ailleurs confirmée par deux autres témoignages. Toujours en relation aux événements de l'expédition athénienne en Sicile, Plutarque rappelle qu'il servait d'archive des registres des tribus, nécessaires entre autres choses pour les opérations de recrutement militaire<sup>336</sup>. De son côté, Diodore raconte de la création de la part de Timoléon de l'« ἀμφιπολίαν Διὸς Ὀλυμπίου », définie « τὴν κατ' ἐνιαυτὸν ἐντιμοτάτην ἀρχήν » et ayant par la suite toujours gardé la fonction de magistrature éponyme jusqu'à ce que, de son temps, les Syracusains reçoivent la citoyenneté romaine<sup>337</sup>. L'auteur semble ici faire référence à la tentative opérée dans ce sens par Antoine après la mort de César, mais ensuite révoquée par Auguste<sup>338</sup>. Mais, malgré son témoignage, l'emploi de l'*amphipolie* de Syracuse en fonction éponyme est encore attesté à l'époque impériale dans la formule de datation d'une des inscriptions retrouvées dans le sanctuaire rupestre de la « Costa dell'oro », entre Akrai et Buscemi, où elle est précédée par la mention des consuls romains de 35 apr. J.-C.<sup>339</sup>. Cette magistrature, qui s'insère dans le cadre des prêtrises éponymes attestées dans un grand nombre de cités siciliennes en époque hellénistique et romaine<sup>340</sup>, doit sans aucun doute être identifiée à l'« amplissimum sacerdotium » mentionné dans les *Verrines*, qui était donc lié à ce temple extra-urbain de Zeus Olympien<sup>341</sup>.

Grâce aux informations des sources littéraires concernant sa position topographique, le temple a été traditionnellement identifié à un ensemble de restes monumentaux déjà visibles

<sup>334</sup> Plu., *Nic.*, 16, 6.

<sup>335</sup> Liv., 24, 33, 3 : « ad Olympium – Iouis id templum est – mille et quingentos passus ab urbe ».

<sup>336</sup> Plu., *Nic.*, 14, 5 (les registres étaient ordinairement conservés « ἄπωθεν τῆς πόλεως ἐν ἱερῷ Διὸς Ὀλυμπίου »).

<sup>337</sup> D.S., 16, 70, 6 : « μέχρι τῶνδε τῶν ἱστοριῶν γραφομένων καὶ τῆς κατὰ τὴν πολιτείαν ἀλλαγῆς: τῶν γὰρ Ῥωμαίων μεταδόντων τοῖς Σικελιώταις τῆς πολιτείας ἢ τῶν ἀμφιπόλων ἀρχὴ ἐταπεινώθη, διαμείνασα ἔτη πλείω τῶν τριακοσίων ».

<sup>338</sup> Pour laquelle voir Cic., *Att.*, 14, 12, 1. Syracuse devint ensuite une « colonia romana » par initiative d'Auguste en 21 apr. J.-C. (Str., 6, 2, 4 ; D.C., 54, 7, 1), mais il est peu probable que Diodore se réfère à cet événement puisqu'il parle clairement de tous les Siciliens (« τοῖς Σικελιώταις »). Même s'il est possible que celles-ci aient obtenu par la même occasion le *ius Latii*, il paraît difficile que le terme « πολιτεία » s'applique ici à ces deux statuts si différents (voir à ce propos GOLDSBERRY 1973, 550, note 43).

<sup>339</sup> ORSI 1920, n° 3 ; PUGLIESE CARRATELLI 1951, n° 2 ; SGDI 5259 ; IGR I 495 ; MANGANARO 1992 n° 9, fig. 18 ; SEG 42 833. On remarquera par contre que dans IG XIV 9 il est désormais plus probable qu'il faille reconstruire la présence de l'*amphipolos* des « Παῖδες », plutôt que celui de Syracuse (voir à ce propos GOLDSBERRY 1973, 586-7).

<sup>340</sup> Sur lesquelles voir ci-dessus, I.1.e.

<sup>341</sup> Pour l'*amphipolie* de Syracuse voir GHINATTI 1964-5, 341-6 ; GOLDSBERRY 1973, 586-8 ; SHERK 1993, 270-1 ; CORDANO 2012, 77-8.

au XVIII<sup>e</sup> siècle au Sud-Ouest de la ville moderne, sur la rive droite du fleuve Anapo, le long de la via Elorina. À la suite de deux campagnes de fouilles conduites par P. Orsi respectivement en 1893 et 1903, le temple a été révélé comme un hexastyle avec dix-sept colonnes sur les côtés longs, qui a eu en plein VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. une première phase en bois recouvert de terres cuites architectoniques, puis une deuxième phase en pierre datable entre la fin du VII<sup>e</sup> et le début du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>342</sup>. Aucune trace ne reste de la cella et le temple n'a restitué d'autre matériel que les terres cuites architectoniques de sa première phase de construction<sup>343</sup>.

D'autre part, Syracuse possédait un deuxième temple de Zeus Olympien, urbain et plus récent, à identifier avec celui que Cicéron mentionne dans sa description topographique de la cité, seule occasion dans laquelle l'orateur utilise l'épithète « Olympius » pour cette divinité<sup>344</sup>. La position en Achradina, dans le centre institutionnel de la cité, est confirmée par Diodore, qui le définit « τό τε κατὰ τὴν ἀγορὰν Ὀλυμπιεῖον »<sup>345</sup>, et par une scène de tumultes civiles dans les rues de Achradina racontée par Tite-Live parmi les événements postérieurs à la mort de Hiéronimos<sup>346</sup>. Par ailleurs, le même passage de Diodore révèle que le bâtiment avait été construit par Hiéron II en même temps que l'autel monumental encore aujourd'hui visible dans la Neapolis près du théâtre ; ce détail confirme la vénération du souverain pour ce dieu déjà attestée par les dédicaces à Olympie<sup>347</sup>. Dans l'anecdote livienne, en revanche, le peuple se rassemblait en Achradina pour organiser la réaction contre les partisans du roi fraîchement assassiné et à se rendre dans le temple étaient spécifiquement les citoyens n'ayant pas d'armes, qui essayaient justement de s'en procurer. Le lieu de culte contenait en effet « spolia Gallorum Illyriorumque, dono data Hieroni a populo Romano fixaque ab eo », dont les citoyens révoltés s'emparèrent « precantes Iouem ut uolens propitius praebeat sacra arma pro patria, pro deum delubris, pro libertate sese armantibus »<sup>348</sup>. L'origine de ces dépouilles, du moins pour celles des Gaulois, est révélée par Plutarque, qui affirme qu'après la victoire de M. Claudius Marcellus à Clastidium en 222 av. J.-C., les Romains (« οἱ δὲ Ῥωμαῖοι », sans plus de précision) avaient envoyé une partie du butin à d'autres cités alliées et à Hiéron II de Syracuse, en tant qu'amis et allié<sup>349</sup>. Le don était probablement un remerciement pour le grain que, comme l'atteste Diodore<sup>350</sup>, le souverain avait fourni à Rome pendant la guerre, à moins qu'il n'ait contribué également de manière plus conséquente, par exemple par l'envoi de soldats<sup>351</sup>. Quoi qu'il en soit, après avoir fait construire le temple,

---

<sup>342</sup> Pour les résultats des campagnes de P. Orsi, voir ORSI 1903.

<sup>343</sup> Ni lors des campagnes de P. Orsi, ni dans une nouvelle série de recherches conduites dans l'aire du temple par E. Lissi en 1953. Ces recherches, d'ailleurs, ont révélé seulement des structures peut-être de fortification qui seraient à mettre en relation avec l'un des nombreux événements militaires qui intéressèrent le sanctuaire au cours de son histoire (LISSI 1958). Sur le temple voir également D. Zirone, in BTCGI, *Siracusa* 2011, 204-5, avec bibliographie.

<sup>344</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 118 (= TL64).

<sup>345</sup> D.S., 16, 83, 2.

<sup>346</sup> Liv., 24, 21, 9-10.

<sup>347</sup> D.S., 16, 83, 2 : « ὑπὸ Ἱέρωνος τοῦ βασιλέως ».

<sup>348</sup> Liv., 24, 21, 9-10.

<sup>349</sup> Plu., *Marc.*, 8, 11 : « καὶ τῶν λαφύρων ταῖς τε συμμαχίσι μεταδοῦναι πόλει λαμπρῶς, καὶ πρὸς Ἱέρωνα πολλὰ πέμψαι, τὸν Συρακουσίων βασιλέα, φίλον ὄντα καὶ σύμμαχον ».

<sup>350</sup> D.S., 25, 14.

<sup>351</sup> Pour cette hypothèse, voir DE SENSI SESTITO 1977, 171.



Hiéron II y avait également exhibé ces dépouilles, qui fonctionnaient à la fois comme monuments de victoire et comme symboles du rapport du souverain avec les Romains. Si cet épisode est une ultérieure confirmation de la vénération particulière de Hiéron II pour Zeus Olympien, il montre aussi que ce dieu et son temple urbain avaient été strictement associés par ce souverain à l'alliance entre Rome et Syracuse.

Malheureusement, le temple n'est pas connu archéologiquement, mais le rôle que Zeus Olympien prenait dans la rhétorique du pouvoir hiéronien est largement confirmé par plusieurs autres témoignages<sup>352</sup>. Du côté des sources littéraires, par exemple, « Ζεῦ κύδιστε πάτερ » est le premier dieu invoqué par Théocrite pour défendre Syracuse contre les Carthaginois dans la XVI<sup>e</sup> Idylle, écrite justement pour solliciter le patronat de Hiéron II<sup>353</sup>. Mais le rapport particulier que ce souverain entretenait avec le dieu suprême du panthéon émerge surtout d'une série de documents épigraphiques syracusains. Premièrement il faut citer la grande inscription monumentale qui semble destinée à célébrer la restauration du théâtre grec, situé dans la Neapolis, de la part du souverain<sup>354</sup>. Gravé directement sur les gradins tout le long du *diazoma* majeur, le texte consiste dans une série de noms au génitif, chacun occupant une des neufs parties dans lesquelles le *koilon* est divisé par les escaliers d'accès aux places : à gauche, se trouvent ceux des quatre membres de la famille royale (dans l'ordre Gélon II, fils du roi et co-régent, son épouse Néréis, la reine Philistis et Hiéron II), à droite ceux de quatre divinités dont seulement le deuxième depuis la gauche reste lisible, « [Ἡρ]ακλέος [Κ]ρατε[ρό]φρονο[ς] », et au milieu, en position centrale et de prestige, celui de Zeus Olympien, « Διὸς Ὀλυμπίου ». Cette conformation a fait penser que l'entière restauration du théâtre soit en quelque sorte dédiée à ce dieu, dont le nom côtoie d'ailleurs directement celui du souverain. De la même façon, le nom du dieu apparaît en position de premier plan à l'intérieur du serment qui conclut le texte communément appelé « Lettre de Hiéron II aux Syracusains »<sup>355</sup>. Ce document très fragmentaire, gravé sur une stèle en marbre découverte dans la partie basse de Achradina, est sans aucun doute une communication adressée par un souverain, identifiable probablement à Hiéron II<sup>356</sup>, aux habitants de la cité. Le sujet de la communication ainsi que la nature du serment restent malheureusement obscurs, mais on peut lire la liste de divinités appelées comme garantes, dont la deuxième, seconde seulement à Hestia (« τὰν Ἰστίαν τῶ[ν] Συρακοσίων ? »), est précisément Zeus Olympien (« τὸν Δία ] / τὸν Ὀλύμπιον »). Enfin, l'inscription « Διὸς Σωτήρος Ἰέρωνος » gravée sur un petit autel en calcaire retrouvé comme élément erratique dans l'aire dite « giardino Spagna » (quartier Tycha) a souvent fait parler, à cause de l'association au même cas des deux noms du souverain et de la divinité, d'une identification ou assimilation de ces deux figures<sup>357</sup>. Sur ce témoignage, qui pourrait être lié à l'institution d'un culte du souverain dans la cité, on reviendra plus tard<sup>358</sup>. Pour l'instant, indépendamment de ce problème, il est

---

<sup>352</sup> Pour la vénération de Hiéron II envers Zeus Olympien voir DE SENSI SESTITO 1977, 187-90, avec bibliographie.

<sup>353</sup> Theoc., 16, 82.

<sup>354</sup> IG XIV 3 = Syll.<sup>3</sup>, 429, sur laquelle voir maintenant DIMARTINO 2006, n° 1.3 avec bibliographie.

<sup>355</sup> IG XIV 7, sur laquelle voir maintenant DIMARTINO 2006, n° 2.1 avec bibliographie.

<sup>356</sup> L'inscription est datable paléographiquement à l'époque hiéronienne et mentionne la « βουλή » que selon Tite-Live avait été privé de son autorité par Hiéronimos (Liv., 24, 22, 6).

<sup>357</sup> AGNELLO 1949, 208, n° 3, fig. 11.

<sup>358</sup> Voir ci-dessous, II.2.c.

clair qu'une étroite association au dieu suprême du panthéon, tout particulièrement dans son aspect olympien, était une partie fondamentale de la définition de la royauté de Hiéron II.

D'autre part, Zeus apparaît à Syracuse également avec d'autres appellations. Tout d'abord, un fragment de bord de vase découvert lors de fouilles dans l'aire de l'autel de Hiéron II dans la Neapolis porte un graffiti que G. Manganaro a proposé de lire « [Δι]ὸς Σωτήρος »<sup>359</sup> ; cependant, la lecture du nom du dieu reste ici hypothétique et, sur le petit autel dont on vient de parler, il n'est pas exclu que l'épithète « Σωτήρ » soit plutôt à mettre en relation avec le culte du souverain<sup>360</sup>. D'autre part, toujours en rapport à la famille royale, une base en marbre provenant de Ortygie porte une inscription de dédicace, de la part du peuple des Syracusains, d'une statue représentant Gélon II offerte à Zeus « Ἑλλάνιος » (« Διὶ Ἑλλάνιωι »), forme dorique bien connue de l'épithète « Ἑλλήνιος »<sup>361</sup>. Il n'est pas exclu que cette appellation du dieu ait été choisie à dessein pour différencier le fils du père, d'autant plus s'il est vrai, comme le voudrait Tite-Live, que Gélon avait manifesté avant de mourir des tendances anti-romaines, en opposition à la politique paternelle<sup>362</sup>. Pour l'époque classique, par contre, Diodore rapporte que, juste après la chute de Thrasybule en 465 av. J.-C., les Syracusains avaient voté l'érection d'une statue colossale de Zeus « Ἐλευθέριος » (« Διὸς μὲν ἔλευθερίου κολοπτιᾶιον ἀνδριάντα ») et l'institution d'une fête annuelle appelée « ἔλευθέρια » avec des jeux, le sacrifice de quatre cent cinquante bœufs en l'honneur de tous les dieux et les conséquents repas publics<sup>363</sup>.

Pour revenir aux témoignages épigraphiques, une ancre en plomb repêchée dans le port de Syracuse et datable au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. présente sur deux côtés opposés de son bras droit une inscription en relief qui se lit « Διὸς / Κασίου »<sup>364</sup>. Cependant cet appellatif du dieu, correspondant à la version grecque de Baal Sâphon vénéré à Pelusium en Egypte, se retrouve sur au moins une autre ancre provenant de l'Espagne et ne fait probablement pas référence à un culte de la cité sicilienne<sup>365</sup>. D'autres documents mentionnent finalement le dieu sans aucune épithète. À l'époque d'Agathocle semble appartenir l'inscription gravée sur un des blocs en pierre ruinés des remparts de Denys l'Ancien dans l'aire de la porte traversée par la via Epipole. D'après son premier éditeur, G.V. Gentili, le texte, dont seulement le nom du dieu au génitif est interprétable avec certitude, pourrait appartenir une restauration des remparts opérée par Agathocle et faire état de la consécration d'un secteur de ces derniers, ou bien de la porte, à cette divinité, peut-être accompagnée à l'origine d'une autre<sup>366</sup>. À la

<sup>359</sup> MANGANARO 1977, 153.

<sup>360</sup> Voir ci-dessous, II.2.c.

<sup>361</sup> Syll.<sup>3</sup>, 428, sur laquelle voir maintenant DIMARTINO 2006, n° 1.4 et EAD. 2017, avec bibliographie. Sur l'épithète « Ἑλλήνιος » voir O. Jessen, RE VIII, Stuttgart 1913, 177-8.

<sup>362</sup> Liv., 23, 30, 10-12 ; *contra* Plb., 7, 8, 9. Sur les rapports entre Hiéron II et son fils, voir DE SENSI SESTITO 1977, 132-5 ; DIMARTINO 2017.

<sup>363</sup> D.S., 11, 72, 2 : « κατ' ἐνιαυτὸν δὲ θύειν ἔλευθέρια καὶ ἀγῶνας ἐπιφανεῖς ποιεῖν κατὰ τὴν αὐτὴν ἡμέραν, ἐν ἧ τὸν τύραννον καταλύσαντες ἠλευθέρωσαν τὴν πατρίδα: θύειν δ' ἐν τοῖς ἀγῶσι τοῖς θεοῖς ταύρους τετρακοσίους καὶ πεντήκοντα, καὶ τούτους δαπανᾶν εἰς τὴν τῶν πολιτῶν εὐωχίαν ». Le culte de cet aspect de Zeus, sans plus de détails, est mentionné également par Hsch., s.v. « Ἐλευθέριος Ζεύς » ; Schol. Plat., *Erx.*, 392 a ; Schol. Paus., 1, 3, 2.

<sup>364</sup> SEG 34, 980 = MANGANARO 1977, 159.

<sup>365</sup> Pour le culte de Zeus « Κάσιος » et ses attestations épigraphiques sur les ancres, voir CHUVIN, YOYOTTE 1986 ; FENET 2016, 101-3.

<sup>366</sup> GENTILI 1961, 6-7, nr. A1. Le texte complet de l'inscription est « - - - ]ος Διὸς καὶ [ - - - ».

première époque impériale, enfin, remonte une dédicace « Διὶ καὶ Ἰ Τύχηι » offerte vraisemblablement de la part d'un particulier et gravée en lettres en partie encore rehaussées en rouge sur un petit autel en calcaire retrouvé encore une fois dans l'aire dite « giardino Spagna » et portant sur le côté opposé un bas-relief représentant un aigle<sup>367</sup>.

En revanche, le Zeus « Οὐριος » de la statue volée par Verrès n'est pas autrement attesté à Syracuse<sup>368</sup>. L'adjectif, qui signifie littéralement « avec un vent favorable », est attesté en poésie dès l'époque classique, avec le sens plus général de « favorable » ou « qui conduit les choses avec succès »<sup>369</sup>. La majorité des traces de sa vénération appartient à une période comprise entre le II<sup>e</sup> ou au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. et proviennent de la Méditerranée orientale, notamment de Délos et du Bosphore<sup>370</sup>. En Sicile, le dieu pourrait être mentionnée sous une forme dorique « Διὶ Ὀρίω » dans une dédicace perdue de Centuripae datable à une période comprise entre le III<sup>e</sup> et le I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.<sup>371</sup>. Une attestation plus ancienne, datant du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., est désormais connue à Élée-Vélia, où deux cippes portant le nom du dieu au génitif pourraient être les bornes d'un *temenos* qui lui était consacré<sup>372</sup>. Dans les témoignages de l'époque hellénistique, Zeus « Οὐριος » semble avoir un rôle de protecteur des navigants<sup>373</sup>, raison qui a fait penser à B. Pace que sa statue se trouvait dans l'Olympiéion extra-urbain, plus proche du port par rapport à son homologue en Achradina<sup>374</sup>. Malgré l'attrait de cette hypothèse, elle ne peut malheureusement pas être vérifiée.

Pour finir, Zeus apparaît très souvent sur les émissions de la monnaie de la cité, à partir du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Le dieu apparaît sous forme de tête à l'avvers de plusieurs séries, où il est parfois identifiable avec pleine certitude grâce à la présence de légendes. Un premier groupe d'émissions, dont la datation semble désormais avoir été fixée à l'époque de Timoléon<sup>375</sup>, présente la légende « Ζεύς Ἐλευθέριος », comme la statue dédiée un siècle auparavant pour célébrer le retour de la démocratie après la chute de Thrasybule<sup>376</sup>. Il est possible, alors, que cette légende ait été choisie justement pour ses résonances démocratiques, pour commémorer cette fois-ci la fin de la tyrannie de Denys le Jeune<sup>377</sup>. Le dieu y est

---

<sup>367</sup> SEG 44, 787 = AE 1994, 757 = BERNABÒ BREA 1947a, 202-3 = MANGANARO 1994, 839-40. Le texte complet de l'inscription est « Διὶ καὶ Ἰ Τύχηι Ἰ Μαρκιανός », où le dernier mot pourrait être justement le nom du dédicant.

<sup>368</sup> Il existe en Sicile plusieurs documents iconographiques traditionnellement connus comme représentations de Zeus « Οὐριος », cependant leur attribution à cette divinité repose sur une identification très douteuse de la statue décrite par Cicéron avec un type de la monnaie de Syracuse, dont on parlera sous peu.

<sup>369</sup> En poésie, le dieu est invoqué par Eschyle (A., *Supp.*, 594) et dans une épigramme de Méléagre (I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.) conservé dans l'Anthologie Palatine (AP, 12, 53, 8 [Mel]).

<sup>370</sup> Voir, pour Délos, ID 1561 ; 1754 ; 2128 ; 2179 ; 2305 ; 2415 ; 2416 (II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.) ; pour le Bosphore, et le sanctuaire du Pont mentionné également par Cicéron, voir ci-dessous, III.1.g).

<sup>371</sup> IG XIV 574 = IGDS I 188.

<sup>372</sup> I.Velia 2 = IGDGG I 51b = IGASMG V 36 ; I.Velia 5 = IGDGG I 51a = IGASMG V 37.

<sup>373</sup> Pour les attributions du dieu voir G. Radke, RE IX.A.1, Stuttgart 1961, 1024-8 et, plus récemment, FENET 2016, 100-1.

<sup>374</sup> PACE 1935-49, III, 371.

<sup>375</sup> Voir A. Carbé, in BTCGI, *Siracusa* 2011, 140, avec bibliographie ; R. Calciati, de son côté, attribue à Dion les émissions avec Zeus aux cheveux courts et foudre (357-4 av. J.-C.)

<sup>376</sup> D'après D.S., 11, 72, 2. D'après D. Castrizio la statue aurait servi de modèle aux artisans de la monnaie (CASTRIZIO 2002).

<sup>377</sup> Voir A. Carbé, in BTCGI, *Siracusa* 2011, 140, avec bibliographie.

représenté avec barbe, les cheveux longs ou courts, et une couronne de laurier : une iconographie qui semble dériver de types d'Olympie<sup>378</sup>. Il s'accompagne au revers de plusieurs types différents, dont certains peuvent rappeler l'idée de liberté contenue dans l'épithète du dieu, notamment Pégase, la foudre ailée et le cheval libre<sup>379</sup>. Cette légende réapparaît plus tard, pendant la courte période démocratique entre la mort d'Agathocle et l'avènement d'Hicétas, quand elle est associée tout simplement à la foudre<sup>380</sup>. Un peu plus tard, peut-être à l'époque de Hicétas, apparaît une série en bronze portant, à l'avant, la tête du dieu avec légende « Διός Ἑλληνίου » et, au revers, un aigle sur foudre au revers<sup>381</sup>. L'iconographie de la tête se distingue des séries précédentes, car le dieu est maintenant imberbe et a donc un aspect plus jeune. On remarquera qu'il s'agit de la même épithète utilisée dans la dédicace de Gélon II pour laquelle on avait postulé justement une volonté de la part de ce dernier de se différencier de son père. D'autres séries, enfin, présentent une tête masculine identifiable au dieu grâce à la comparaison avec les émissions précédentes. La première, en argent, remonte à Pyrrhus, mais son attribution à la monnaie syracusaine ne fait pas l'unanimité. La tête du dieu y ressemble à celles des séries avec légende, mais porte une couronne de chêne, qui a été mise en relation avec le sanctuaire épirote de Dodone ; le revers représente une figure féminine assise sur un trône pour laquelle a été proposée une identification avec Dioné, parèdre du dieu dans ce lieu de culte<sup>382</sup>. La deuxième, toujours en argent, daterait de la période démocratique entre la mort de Hiéronymos et la prise de la cité par les Romains : elle montre à l'avant le dieu avec barbe et couronne de laurier, au revers, le célèbre type de la quadrigé<sup>383</sup>. Toutes les autres, en bronze, appartiennent à l'époque romaine : elles représentent à l'avant le dieu avec barbe et couronne de laurier et présentent plusieurs types différents au revers, comme le quadrigé ou l'aigle sur foudre<sup>384</sup>. Enfin, un type différent pourrait se trouver au revers d'une autre série en argent datée de la période démocratique avant 212 av. J.-C. qui porte à l'avant une tête féminine traditionnellement identifiée avec Coré. Il s'agit d'une figure masculine debout avec lance ou sceptre dans la main droite, accompagnée d'un aigle en vol. Une identification de ce type avec la statue de Zeus Ourios mentionnée par Cicéron a été parfois proposée, mais elle ne semble pas reposer sur des bases solides<sup>385</sup>.

<sup>378</sup> CALCIATI 1983-87, II, 156-7.

<sup>379</sup> Voir par exemple BMC, *Sicily*, 184, n° 265 ; 189-90, n° 311-20 ; HEAD 1911, 179-80 ; CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 70-6.

<sup>380</sup> BMC, *Sicily*, 200, n° 426-7 ; HEAD 1911, 182 ; voir A. Carbé, in BTCGI, *Syracusa* 2011, 142, avec bibliographie. À cette période est parfois attribuée également une série plus similaire aux précédentes avec tête de Zeus et légende « Ζεύς Ἐλευθέριος » à l'avant, foudre ailée au revers (BMC, *Sicily*, 200, n° 428-9 ; CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 148 ; CARROCCIO 2004, 81, n° 35).

<sup>381</sup> BMC, *Sicily*, 204-5, n° 468-90 ; HEAD 1911, 183 ; CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 164-73 ; CARROCCIO 2004, 82, n° 39 ; voir A. Carbé, in BTCGI, *Syracusa* 2011, 142, avec bibliographie.

<sup>382</sup> BMC, *Thessaly to Aetolia*, 111, n° 6-7 ; HEAD 1911, 323 ; CARROCCIO 2004, 82, n° 44 ; sur le problème voir A. Carbé, in BTCGI, *Syracusa* 2011, 143, avec bibliographie.

<sup>383</sup> BMC, *Sicily*, 222, n° 650 ; HEAD 1911, 186 ; CARROCCIO 2004, 87, n° 83 ; voir A. Carbé, in BTCGI, *Syracusa* 2011, 147, avec bibliographie.

<sup>384</sup> BMC, *Sicily*, 226-7, n° 684-97 ; HEAD 1911, 187 ; CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 226-30 ; 234-6 ; CARROCCIO 2004, 88, n° 97-8 ; 100 ; voir A. Carbé, in BTCGI, *Syracusa* 2011, 147-8, avec bibliographie.

<sup>385</sup> BMC *Sicily*, 224, n° 661 ; HEAD 1911, 186 ; CARROCCIO 2004, 87, n° 85. L'identification avec la statue des *Verrines* a été proposée pour la première fois par ABEKEN 1839 ; en sa faveur s'expriment CAYREL 1933, 153-5, PACE 1935-49, II, 132 et CHAMPEAUX 1982, 89 ; *contra* G. Radke, RE IX.A.1, Stuttgart 1961, 1027. Pour le

Quoi qu'il en soit, l'ensemble de la documentation parle clairement d'une position prééminente de Zeus à Syracuse, certainement aidée par le lien particulier qu'il avait entretenu avec plusieurs figures de pouvoir jusqu'à Hiéron II et son fils, mais aussi avec les gouvernements démocratiques. Au-delà de la mention de l'*amphipolie* éponyme, « amplissimum sacerdotium », et du nombre de passages qui concernent le dieu, les *Verrines* laissent peu transparaître ce rôle politique de premier plan du Zeus syracusain, qui pourrait pourtant avoir encouragé son identification avec « Jupiter Optimus Maximus » opérée dans la péroration. D'autre part, le fragment de vase avec le graffito « [Δι]ὸς Σωτήρος » et la dédicace d'époque impériale à Zeus et Tyché laissent entrevoir que le dieu recevait également une vénération de la part des gens ordinaires.

La deuxième divinité qui recourt le plus souvent à propos de Syracuse dans le texte des *Verrines* est Minerve. Pour la première fois, Cicéron mentionne le temple de cette déesse dans sa description topographique de la ville, où il en donne la position : dans le quartier appelé « Insula », c'est-à-dire l'actuelle île d'Ortygie, déjà à l'époque rattachée au reste de la cité par un pont. Sur cette île qui abritait l'ancien palais de Hiéron II, désormais demeure des préteurs romains, il y avait selon l'orateur « aedes sacrae complures », parmi lesquelles celle de Minerve se signalait pour sa décoration (« ornatissima »)<sup>386</sup>. Par la suite, plusieurs paragraphes du discours sont consacrés directement aux soustractions commises par Verrès dans ce lieu de culte<sup>387</sup> ; sans surprise, tout le long du récit, le temple est toujours défini « templum » ou « aedes »<sup>388</sup>. À cette occasion, Cicéron révèle plusieurs détails de la décoration déjà mentionnée auparavant et qui constitue le centre d'intérêt principal de l'épisode. Premièrement, les parois internes du temple étaient décorées de tableaux figurant une bataille de cavalerie d'Agathocle. Comme il a été observé par F. Coarelli, qui a étudié extensivement ce passage, il devait s'agir de peintures très grandes, vu que les murs du temple en étaient en grande partie recouverts (« uestiebantur ») et que ceux-ci restèrent « nudos ac deformatos » après le vol de Verrès<sup>389</sup>. D'après son analyse, elles remonteraient à l'époque d'Agathocle et représenteraient un combat qui avait eu lieu en 310 av. J.-C. au début de la célèbre expédition de ce dernier en Afrique. Il semble significatif, en effet, qu'avant cette bataille, selon Diodore, Agathocle avait redonné courage les soldats en faisant lâcher des chouettes sur plusieurs points de la ligne, ce qui avait été interprété comme un signe de la faveur d'Athéna<sup>390</sup>. Quoi qu'il en soit, l'orateur en exalte par plusieurs moyens la beauté artistique mais semble également impliquer qu'il s'agissait d'une dédicace ou de toute façon qu'ils avaient une valeur sacrée, car il affirme explicitement qu'ils étaient devenus « profana » après la prise de la ville pour ensuite redevenir « sacra religiosaque » par effet de la longue paix entre Rome et Syracuse<sup>391</sup>. D'autre part, le temple abritait également une autre

---

problème posé par les tentatives de reconnaître des œuvres d'art mentionnées dans les sources littéraires sur les monnaies, voir ci-dessus, I.1.b, c et d.

<sup>386</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 119 (= TL64).

<sup>387</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 122-5 (= TL66).

<sup>388</sup> Pour ces deux termes, les plus génériques pour désigner un bâtiment dédié à une divinité, voir ci-dessus, I.1.a et h.

<sup>389</sup> COARELLI 1996, 86.

<sup>390</sup> D.S., 20, 11, 4. Pour tout le problème de la datation de cette œuvre, de ses modèles et de ses implications voir COARELLI 1996.

<sup>391</sup> Sur ces définitions voir ci-dessous, III.3.c.

série de vingt-sept portraits des rois et tyrans de Sicile, qui en plus d'être admirés pour leur beauté servaient en quelque sorte, selon l'orateur, de mémoire historique de ces personnages<sup>392</sup>. L'expression « Siciliae regum ac tyrannorum » fait penser que l'ensemble comprenne aussi bien les tyrans de l'époque archaïque et classique que les rois hellénistiques. F. Coarelli pense à un cycle unitaire, conçu à un même moment dans le temps, qu'il propose de situer à l'époque d'Agathocle ; cependant, il admet également qu'il n'est pas possible d'exclure une date plus tardive, ni que le cycle, après sa première conception, ait été continué par les souverains successifs<sup>393</sup>. À l'extérieur, par contre, le bâtiment se signalait pour ses battants (« ualuae ») richement décorés en or et en ivoire (« magnificentiores, ex auro atque ebore perfectiores ») : notamment, ils portaient des scènes figuratives sculptées en ivoire (« ex ebore diligentissime perfecta argumenta »), parmi lesquelles l'orateur signale un visage de Gorgone entouré de serpents, et des clous en or (« bullas aureas »). Finalement, Cicéron mentionne des piques en bambou (« gramineas hastas »), peut-être des offrandes, qui étaient connues pour leur grande taille (« magnitudo incredibilis »). Pour tous ses objets, Cicéron précise à plusieurs reprises qu'il avait pu les admirer directement et que le temple était une sorte de destination touristique obligée pour les visiteurs de la ville, au point que les battants pouvaient vanter d'avoir été plusieurs fois mentionnés dans des témoignages écrits en langue grecque. Dans la suite du discours, cet épisode sera rappelé encore deux autres fois : une première, en passant, dans le passage concernant les documents syracusains qui registraient toutes les soustractions de Verrès<sup>394</sup> et une dernière dans la péroraison où Minerve est la troisième divinité invoquée après Jupiter et Junon<sup>395</sup>. Ici, le temple sicilien est rappelé à côté de son homologue d'Athènes dont Cicéron avait dénoncé le pillage dans le *de praetura urbana*<sup>396</sup> ; les deux sont définis « clarissimis et religiosissimis templis ».

La présence d'un temple dédié à Athéna sur l'île d'Ortygie semble confirmée par un fragment de Polémon cité par Athénée dans un passage consacré aux différents types de récipients pour boire. Dans le cadre de la description d'un rituel consistant à jeter dans la mer une « κύλιξ » pleine d'offrandes, Polémon aurait précisé que, pour ce faire, il était nécessaire de lever l'ancre de l'extrémité de l'île pour ensuite naviguer jusqu'à ne plus voir le bouclier situé sur le temple d'Athéna : « μέχρι τοῦ γενέσθαι τὴν ἐπὶ τοῦ νεῶ τῆς Ἀθηναῖς ἀόρατον ἄσπίδα »<sup>397</sup>. Même si la description de ce parcours ne prouve pas nécessairement que le temple en question se trouvait également à Ortygie, l'absence d'autres repères topographiques pointant dans une direction différente laisse penser que ce soit le cas. D'ailleurs, la conformation topographique de Syracuse, dépourvue de hauteurs particulièrement saillantes, encourage cette hypothèse. Si l'on acceptait l'identification du temple, la mention du bouclier, placé vraisemblablement sur le toit ou dans le fronton et visible de loin depuis la mer, révélerait un détail ultérieur de la riche et célèbre décoration déjà rappelée par Cicéron. D'autre part, un fragment de Diodore transmis par les *Excerpta Constantiniana* relate une anecdote concernant la construction d'un temple d'Athéna qui pourrait être le même que celui

<sup>392</sup> Pour la datation et interprétation de ces deux séries de peintures, voir le commentaire à TL66 = Cic., *Verr.*, 2, 4, 122-5.

<sup>393</sup> COARELLI 1996, 86-7 et 99-101.

<sup>394</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 140 (= TL70).

<sup>395</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 184 (= TL80).

<sup>396</sup> Verrès y avait soustrait une grande quantité d'or : Cic., *Verr.*, 2, 1, 45.

<sup>397</sup> Polem. Hist., fr. 75 Preller (= Ath., 11, 462c).

des *Verrines*. À une date imprécisée mise à part la mention des « γεωμόροι », une élite sociale qui détenait le pouvoir à Syracuse à l'époque archaïque et au début de l'époque classique<sup>398</sup>, un personnage autrement inconnu du nom d'Agathocle avait été nommé « ἐπιστάτης [...] τῆς περὶ τὸν νεῶν τῆς Ἀθηνᾶς οἰκοδομίας » et en avait profité pour utiliser une partie des blocs destinés à la construction du sanctuaire pour construire une riche maison (« οἰκίαν [...] πολυτελῆ »). À cause de cet acte irrespectueux la divinité s'était manifestée (« ἐπιφανῆναι τὸ δαιμόνιον »), en frappant Agathocle de la foudre et en le brûlant avec sa maison. Celle-ci, alors, saisie par les « γεωμόροι », avait été consacrée à la déesse et déclarée inviolable (« καθιερώσαντες ἄβατον τοῖς εἰσιοῦσιν ἐποίησαν »). Du vivant de Diodore, elle était encore appelée Ἐμβρονταῖον (littéralement « lieu frappé de la foudre »), ce qui implique évidemment qu'elle était encore visible. Si l'on acceptait la pertinence de cette anecdote au temple mentionnée dans les *Verrines*, elle révélerait l'époque de sa construction. Il est vrai que la désignation très simple du temple comme « τὸν νεῶν τῆς Ἀθηνᾶς », qui répond au « τοῦ νεῶ τῆς Ἀθηνᾶς » du texte de Polémon, pourrait faire penser qu'il n'y avait pas d'ambiguïté possible et qu'il n'y ait donc à Syracuse qu'un seul temple d'Athéna ; cependant, comme il s'agit dans les deux cas de textes connus par une transmission secondaire, il ne me semble pas vraiment possible de l'affirmer avec une complète certitude.

Du point de vue épigraphique, une confirmation de la continuité du culte de la déesse dans la cité pendant les premiers siècles de l'époque impériale vient d'un candélabre en marbre finement décoré retrouvé au XIX<sup>e</sup> siècle dans un puits en Achradina<sup>399</sup>. Cet objet porte en effet une inscription de dédicace à la déesse, « Minervae », de la part d'un personnage du nom de « C. Marcius Zoilus ». Bien évidemment, cela n'implique pas forcément que ce quartier ait abrité un autre lieu de culte dédié spécifiquement à la déesse, car le candélabre pourrait venir d'ailleurs ou avoir été dédié dans le temple d'une autre divinité.

Comme pour le culte de Zeus, qui s'accompagnait à Syracuse d'un rapport avec Olympie, pour celui d'Athéna un lien est attesté à l'époque hiéronienne avec le temple de la déesse à Lindos. La célèbre Chronique retrouvée dans ce sanctuaire, en effet, mentionne une dédicace de Hiéron II consistant en un ensemble d'armes (« ὄπλα », au pluriel) que le souverain avait lui-même utilisé dans une occasion non mieux précisée<sup>400</sup>. La date et les raisons du don ne sont pas connues, mais il a été proposé de le mettre en relation avec le tremblement de terre qui avait frappé Rhodes en 220 av. J.-C. et à la suite duquel la cité avait obtenu de l'aide de la part de plusieurs souverains hellénistiques, y compris Hiéron II<sup>401</sup>. Quoi qu'il en soit, la nature de l'offrande fait penser que la déesse, aux côtés de Zeus Olympien, puisse avoir joué un rôle dans la rhétorique du pouvoir de ce souverain. La XVI<sup>e</sup> Idylle de Théocrite, dont on a déjà parlé, où « πότνι' Ἀθάνα » est la deuxième divinité après Zeus que le poète invoque à protection de Syracuse, pourrait confirmer cette impression<sup>402</sup>. Au-delà de la politique de Hiéron II, qui s'insère d'ailleurs parfaitement dans le sillage des monarchies de

<sup>398</sup> Voir A. Boerner, in RE, VIII, Stuttgart 1912, 1219-21.

<sup>399</sup> CIL X 7120

<sup>400</sup> FGrHist 532 C41, sur laquelle voir aussi HIGBIE 2003, 43. Une autre référence à Syracuse, cette fois-ci d'époque archaïque, reposait par contre sur une intégration qui semble désormais devoir être rejetée (FGrHist 532 C31, sur laquelle voir aussi HIGBIE 2003, 37).

<sup>401</sup> Pib., 5, 88, 1-90, 2.

<sup>402</sup> Theoc., 16, 82.

l'Orient hellénistique, le lien entre l'Athéna de Lindos et celle de Syracuse est d'autant plus intéressant quand l'on considère que leurs deux lieux de cultes ont en commun la fonction de conservation de la mémoire historique de leurs cités, témoignée d'une part par le document même de la Chronique, de l'autre par les deux séries de tableaux décrites par Cicéron.

Pour revenir à Syracuse, le temple de Athéna / Minerve à Ortygie est traditionnellement identifié avec le grand périptère dorique inclus dans la cathédrale de Syracuse, dans le point le plus élevé de l'île. Des fouilles conduites par P. Orsi entre 1912 et 1915 ont révélé la fonction sacrée revêtue par cette aire dès l'époque archaïque et la présence d'un premier temple monumental de VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., alors que la phase visible aujourd'hui date du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>403</sup>. Parmi les nombreux matériaux retrouvés lors des fouilles – éléments architecturaux et fragments plastiques en terre cuite et en marbre appartenant aux différentes phases du temple, objets votifs de diverse nature et même quelques dépôts de cendres – aucun ne peut confirmer définitivement l'identification avec un lieu de culte de cette déesse<sup>404</sup> ; une nouvelle étude d'ensemble de ce matériel serait d'ailleurs la bienvenue. Seule sa position, légèrement en hauteur, pourrait éventuellement être mise en relation avec la situation décrite dans le fragment de Polémon dont on a déjà parlé.

Enfin, Athéna apparaît souvent dans le monnayage syracusain à partir du dernier quart du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. La déesse, représentée pour la plupart sous forme de tête à l'avvers d'émissions en or et argent, peut être identifiée grâce à la présence du casque ; au revers, les types sont variés et non nécessairement en connexion avec la déesse, à part l'égide décorée du gorgonéion qui apparaît sur un exemplaire en or<sup>405</sup>. À l'époque de Denys l'Ancien semblent appartenir ensuite plusieurs émissions en bronze qui présentent la tête de déesse à l'avvers, représentée toujours de la même façon, et des motifs marins au revers<sup>406</sup>. Ensuite, l'image de la tête de la déesse avec casque apparaît également à l'époque de Timoléon, sur des émissions en argent avec pégase au revers qui reprennent des types de Corinthe<sup>407</sup>, et à celle d'Agathocle, en or, argent et bronze, avec différents types au revers, comme pégase, la foudre ou un chevalier dans l'acte de courir<sup>408</sup>. À cette époque remonterait également une rare série en or qui porte à l'avvers une tête juvénile coiffée d'une peau d'éléphant et au revers une Athéna guerrière et ailée, avec une chouette à ses pieds<sup>409</sup>. Cette série singulière copie les types d'une émission ptoléméenne, sur laquelle par contre à la place de la chouette figurait un aigle. Ce détail encourage à mettre la série en relation avec le stratagème des chouettes utilisé

---

<sup>403</sup> Pour les fouilles de P. Orsi, voir ORSI 1919 ; sur le temple voir également D. Zirone, in BTCGI, *Siracusa* 2011, 166-8, avec bibliographie.

<sup>404</sup> Pour la publication de ces matériaux, voir ORSI 1919.

<sup>405</sup> BMC, *Sicily*, 164, n° 138-9 ; 174-5, n° 198-9 ; 180-1, n° 226-32 ; HEAD 1911, 177-8 ; pour la chronologie des émissions en argent, appartenant à la période avec signature des artisans, voir A. Carbé, in BTCGI, *Siracusa* 2011, 136, avec bibliographie.

<sup>406</sup> BMC, *Sicily*, 187-8, n° 287-98 ; HEAD 1911, 177-8 ; CALCIATI 1983-87, *Siracusa*, n° 33-41 ; 62-9 ; pour la chronologie de ces émissions voir A. Carbé, in BTCGI, *Siracusa* 2011, 138-9, avec bibliographie. R. Calciati, par contre, repousse en arrière la datation d'une de ces séries, celle avec hippocampe (CALCIATI 1983-87, II, 69-73).

<sup>407</sup> BMC, *Sicily*, 185 ; HEAD 1911, 179 ; pour la chronologie de ces émissions voir A. Carbé, in BTCGI, *Siracusa* 2011, 140, avec bibliographie.

<sup>408</sup> BMC, *Sicily*, 193 ; 197-9, n° 409-21 ; HEAD 1911, 181-2 ; CARROCCIO 2004, 78, n° 3 ; 79-80, n° 14-6 ; 80-1 n° 26-9 et 32 ; CALCIATI 1983-87, *Siracusa*, n° 115-9.

<sup>409</sup> HEAD 1911, 181 ; CARROCCIO 2004, 80, n° 22 ; A. Carbé, in BTCGI, *Siracusa* 2011, 141, avec bibliographie.



par Agathocle lors de la bataille de 310 av. J.-C. contre les Carthaginois qui était peut-être représentée sur les tableaux du temple d'Ortygie ; dans ce cadre, la présence des ailes sur la figure de la déesse pourrait être interprétée comme un symbole de victoire<sup>410</sup>. Plus tard, à l'époque de Pyrrhus, à côté de l'habituelle tête avec casque<sup>411</sup>, apparaissent des émissions en argent et en bronze portant au revers Athéna debout à droite en position de combat, la lance soulevée dans la main droite et le bouclier dans la gauche, un type qui rappelle des séries ptoléméennes<sup>412</sup>. Enfin, la tête d'Athéna casquée continue d'être reproduite de Hiéron II à l'époque romaine, avec différents types au revers ; à signaler, à l'époque de Hiéron II, des émissions en or et argent avec une figure d'Artémis, qui pourraient faire allusion à un rapport entre ces deux divinités<sup>413</sup>. Bien évidemment, la présence constante d'Athéna sur les monnaies syracusaines confirme sa valeur représentative pour la cité ; cependant, les types restent malheureusement trop génériques pour livrer des informations sur la nature du culte rendu à la déesse dans la cité. L'ensemble de la documentation parle d'un culte public important qui, comme celui de Zeus, entretenait un rapport très strict avec le pouvoir et auquel été dédié à Ortygie un temple hautement représentatif. À part le candélabre en marbre de l'époque impériale, qui reste une dédicace d'exception, manquent les traces d'un culte de la part des gens ordinaires ; une lacune qui pourrait éventuellement être comblée par une étude plus approfondie des matériaux retrouvés autour des grands temples d'Ortygie.

Après Jupiter et Minerve, un autre dieu dont Cicéron révèle la présence à Syracuse est Sérapis. Dans le *de praetura Siciliensi* l'orateur mentionne en effet un temple de cette divinité, défini d'abord par le terme spécifique « Serapium » puis plus génériquement « templum »<sup>414</sup>. Le lieu de culte, signalé pour sa fréquentation importante (« celeberrimo ») et sa vénération (« religiosissimo »)<sup>415</sup>, abritait dans son enclos (et plus spécifiquement « in primo aditu uestibuloque templi »<sup>416</sup>) un des ensembles de statues honorifiques pour Verrès qui furent abattues après la fin de sa propreture. Ce dernier détail fait penser qu'il s'agissait d'un lieu de culte assez grand et aussi important, pour avoir servi comme siège d'un monument honorifique destiné au préteur. Ce choix pourrait dériver de coutumes propres à Syracuse, d'une préférence personnelle de Verrès ou alors impliquer l'existence d'une relation particulière du sanctuaire avec Rome ou l'administration romaine en Sicile. Cette interprétation pourrait apparaître en contraste avec la position très controversée que les cultes égyptiens occupaient à Rome au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.<sup>417</sup>, cependant elle semblerait confirmée par le reste de la documentation.

<sup>410</sup> COARELLI 1996, 95-6.

<sup>411</sup> BMC, *Thessaly to Aetolia*, 113, n° 30-35 ; HEAD 1911, 323 ; CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 187-8 ; CARROCCIO 2004, 82, n° 42 et 83, n° 50.

<sup>412</sup> Pour les émissions en bronze, portant à l'avant une tête d'Héraclès, voir BMC, *Sicily*, 206-7, n° 493-506 ; HEAD 1911, 183 ; CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 175-83 ; CARROCCIO 2004, 83, n° 52 ; pour celles en argent, avec au revers une tête féminine identifiée à Coré, BMC, *Thessaly to Aetolia*, 112, n° 9-23 ; HEAD 1911, 324.

<sup>413</sup> BMC, *Sicily*, 209, n° 522-3 ; 222-3, n° 649-69 ; 227, n° 698-700 ; HEAD 1911, 184 ; 186-7 ; CARROCCIO 2004, 83, n° 56 ; 85, n° 72 ; 87, n° 84 et 86.

<sup>414</sup> Pour l'emploi du terme « templum », voir ci-dessus I.1.a et note 4.

<sup>415</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 160 (= TL22).

<sup>416</sup> Pour le sens précis de cette expression voir le commentaire à TL22 (= Cic., *Verr.*, 2, 2, 158-60).

<sup>417</sup> À ce propos, voir MALAISE 1972b, 365-77.

Si la présence d'un culte de Sérapis dans la cité n'est pas attestée dans d'autres sources littéraires, en effet, elle est bien connue par des documents épigraphiques et numismatiques tous datables de l'époque romaine. Du côté des inscriptions, une base en calcaire datable peut-être au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. porte une dédicace grecque très fragmentaires à Isis, qui pourrait devoir être intégrée avec une mention du dieu<sup>418</sup>. Plus tard, à l'époque impériale remonte un fragment d'une table qui porte inscrit tout simplement « Σεράπ[ιδι] - - - »<sup>419</sup>. Mais le document le plus intéressant est un texte en latin datable à la première époque impériale et gravé sur une petite plaque de marbre retrouvée en fragments dans un hypogée près des catacombes de San Giovanni<sup>420</sup>. Il s'agit d'une inscription honorifique pour un personnage au nom latin (« Papinius P. f. ») qui semble avoir soutenu d'importantes dépenses personnelles pour financer une intervention de restauration dans un lieu de culte (« sacra restit[- - ] / [nul]la publica inpen[sa] »). Ce personnage aurait recouvert pendant quatre ans la surprenante charge de *flamen* de Sérapis et des autres dieux (« [f]lamini Serapis e[t] / [d]eorum quadriennio »). Il s'agit là d'un titre non autrement attesté, qui en plus pose le problème de l'attribution à un culte égyptien d'une forme de prêtrise normalement réservée aux divinités les plus anciennes du panthéon romain ou à la limite au culte impérial. Pour cette raison, G. Sfameni Gasparro a proposé de restituer, après la mention de « Serapis », celle du nom d'un empereur, imaginant que le personnage en question ait cumulé deux titres différents<sup>421</sup>. Cependant, non seulement il resterait difficile d'expliquer pourquoi dans ce cas la mention de Sérapis aurait précédé celle de l'empereur qui, seule, justifiait le choix du mot « flamen », mais surtout toute intégration est impossible car dans l'*editio princeps* du texte, L. Bernabò Brea affirme explicitement que la marge droite de l'inscription est conservée, comme il est d'ailleurs possible de voir dans la reproduction photographique, même si la qualité n'en est pas exceptionnelle<sup>422</sup>. D'autre part, M. Malaise a proposé de voir dans ce mot la traduction en latin d'un terme grec inconnu, à confirmation d'une réticence généralisée, dans les inscriptions latines, à l'emploi de titres étrangers<sup>423</sup>. Autrement, il pourrait s'agir d'une confirmation de l'existence d'un rapport particulier du culte de Sérapis à Syracuse avec Rome et l'administration romaine.

Ce ne sera pas un hasard, alors, que sur les émissions de la monnaie syracusaine, des types qui pourraient être mis en relation avec le culte de Sérapis n'apparaissent que pendant la période romaine, en même temps qu'une série d'autres possibles références aux cultes égyptiens. Ce phénomène semble en effet vouloir dire que ces cultes avaient assumé pour la première fois à cette époque une fonction de représentation pour la cité<sup>424</sup>. Cependant, il est bien de rappeler que l'interprétation de certaines de ces iconographies ne fait pas l'unanimité. Sérapis, en particulier, a été reconnu dans un type qui représente une tête masculine avec

<sup>418</sup> IG XIV 14a ; VIDMAN 1969, 516 ; MANGANARO 1961, 176-177 (avec photo) ; MALAISE 1972a, 320, n° I.2 ; SFAMENI GASPARRO 1973, 167, n° 2.

<sup>419</sup> VIDMAN 1969, 518 ; MALAISE 1972a, 321, n° I.4 ; SFAMENI GASPARRO 1973, 168, n° 4.

<sup>420</sup> AE 1951, 174 ; 1989, 342e ; BERNABÒ BREA 1947a, 186-7 (avec photo) ; MALAISE 1972a, 321, n° I.3 ; SFAMENI GASPARRO 1973, n° 6 ; MANGANARO 1989, 182, n° 62.

<sup>421</sup> SFAMENI GASPARRO 1973, 36-8.

<sup>422</sup> BERNABÒ BREA 1947a, 186 ; le même problème se pose, évidemment, pour toutes les intégrations proposées par MANGANARO 1989, 182, n° 62.

<sup>423</sup> MALAISE 1972b, 135.

<sup>424</sup> Voir par exemple MANGANARO 1965, 189-91 ; SFAMENI GASPARRO 1995.

barbe et cheveux longs ceints d'une *taenia*<sup>425</sup>. L'iconographie est très similaire à celle qui est habituellement associée à Zeus sur les monnaies de la cité, à part la *taenia* qui remplace la couronne de laurier. En principe, cela pourrait convenir à une représentation de Sérapis, mais il semble difficile de trancher dans cette direction en l'absence d'attributs particuliers. En effet, il a été parfois proposé de reconnaître, sur le sommet de la tête du dieu, un typique élément de coiffure isiaque consistant en un globe entouré de cornes et plumes, mais sa lecture est difficile sur les photographies des exemplaires publiés<sup>426</sup>. Au revers, cette émission présente une figure féminine debout avec sceptre dont l'identification est aussi difficile : l'objet qu'elle tient dans la main droite, en effet, a été parfois lu comme un sistre, attribut d'Isis, ce qui pourrait éventuellement appuyer l'identification de la tête de l'avers avec Sérapis. Cependant, non seulement ce détail ne fait pas l'unanimité<sup>427</sup>, mais, comme on l'a déjà plusieurs fois observé, les types de l'avers et du revers ne sont pas nécessairement en rapport l'un avec l'autre. Enfin le dieu est représenté sur deux gemmes de la première époque impériale, dont la première porte l'inscription « ΣΕΡΑΠΙΟΣ »<sup>428</sup>. Malheureusement le temple de Sérapis mentionné dans les *Verrines* n'est pas connu archéologiquement<sup>429</sup>. Quoiqu'il en soit, les sources semblent permettre de reconstruire un essor particulier de la vénération pour cette divinité entre l'époque républicaine et impériale : une situation qui s'insère parfaitement dans le cadre général de la diffusion des cultes égyptiens en Sicile et qui pourrait avoir été accompagnée de la création d'un rapport privilégié de ce dieu avec l'administration romaine<sup>430</sup>.

Pour continuer la liste de divinités, le *de signis* révèle également l'existence d'un lieu de culte d'Esculape, défini « aedes », auquel Verrès soustrait une statue de Péan (« signum Paeanis »<sup>431</sup>) : une définition qui n'est pas exempte de problèmes. En effet, si Péan apparaît comme nom divin aussi bien dans les poèmes homériques que dans une tablette mycénienne en linéaire B<sup>432</sup>, le mot semble s'être assez rapidement spécialisé comme épithète d'Apollon dans sa qualité de persécuteur des maladies et, plus tard, d'autres divinités guérisseuses, y compris Asclépios lui-même<sup>433</sup>. Ici, il faut sans doute penser à une statue d'Apollon, qui

<sup>425</sup> BMC, *Sicily*, 227-8, n° 701-3 ; HEAD 1911, 187 ; CARROCCIO 2004, 90, n° 116 ; CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 240.

<sup>426</sup> Voir notamment celles en CARROCCIO 2004, 90, n° 116 et SFAMENI GASPARRO 1995 (ta. 2, 6a). La même chose peut être dite de la tête qui se trouve à l'avers de l'émission avec figure féminine couronnée de tours, dont on a déjà parlé : dans ce cas, de plus, la présence de la couronne de laurier rend le type beaucoup plus similaire aux représentations de Zeus et fait pencher pour une identification avec ce dernier (BMC, *Sicily*, 226, n° 688-9 ; HEAD 1911, 187 ; CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 239 ; CARROCCIO 2004, p. 88, n° 102 ; pour des photographies, voir ce dernier et SFAMENI GASPARRO 1995, tab. 2, 9a et 10a).

<sup>427</sup> Pour R. Calciati, par exemple, il s'agirait d'une couronne (CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 240).

<sup>428</sup> SFAMENI GASPARRO 1973, 191, n° 79 et 80.

<sup>429</sup> Le présumé temple des divinités orientales cité par COARELLI, TORELLI 1984, 241-3 est loin d'être unanimement identifié comme tel ; pour d'autres propositions d'identification du même édifice voir D. Zirone, in BTCGI, *Syracusa* 2011, 170-1, avec bibliographie.

<sup>430</sup> Voir à ce propos MALAISE 1972b, 261-3 ; SFAMENI GASPARRO 1973, 100-13.

<sup>431</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 127-8 (= TL67) ; pour l'emploi du terme « signum », voir ci-dessus, I.1.b.

<sup>432</sup> Pour les poèmes homériques, voir *Il.*, 5, 401 ; 899-900 ; *Od.*, 4, 232 ; pour la tablette, KN V 52.

<sup>433</sup> Sur la question voir A. von Blumenthal, in RE XVIII, Stuttgart 1942, 2340-44 ; SOLIMANO 1976, 9, et notes 1-2.

aurait probablement été l'interprétation la plus naturelle pour des oreilles romaines<sup>434</sup>. À la rigueur, il ne serait pas impossible d'envisager qu'un culte de Péan comme divinité indépendante ait continué d'exister dans une aire périphérique du monde grec comme la Sicile. Cependant, dans ce cas, il serait surprenant que Cicéron, d'habitude si attentif à expliquer à son public les réalités les moins familières à Rome, soit resté silencieux à ce sujet<sup>435</sup>. De plus, l'emploi de Péan comme épithète d'Apollon est attesté en Sicile, à Sélinonte, pas plus tard qu'au v<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>436</sup>. À Syracuse, d'autre part, sa présence a été reconstruite en voie hypothétique par F. Halbherr dans la première ligne d'un graffiti gravé sur le bord fragmentaire d'un petit bol à vernis noir<sup>437</sup> : « Ἀπόλλ]ωνος τῷ Π[- - - ». Par ailleurs, comme on le verra ci-dessous, le culte d'Apollon était probablement l'un des plus importants de la cité. Quoi qu'il en soit, d'après l'orateur, la statue était non seulement remarquable pour sa beauté (« praeclare factum ») mais également pour sa vénération (« sacrum ac religiosum »). Plus loin, Cicéron ajoute que ce Péan recevait des sacrifices annuels en même temps qu'Esculape (« ille Paeon sacrificiis anniuersariis simul cum Aesculapio apud illos colebatur »), ce qui semble impliquer que les deux divinités étaient σύνναοι.

Concernant le culte d'Asclépios / Esculape à Syracuse, plusieurs témoignages attribuent à Denys l'Ancien des actes sacrilèges commis aux dépens de ce dieu. Mais si le plus célèbre, consistant dans le vol de la barbe en or du dieu, est explicitement situé à Épidaure par les sources<sup>438</sup>, d'autres se déroulent dans la cité sicilienne. D'après Athénée, par exemple, le tyran avait soustrait également une τράπεζα, toujours en or, qui se trouvait devant la statue du dieu « ἐν ταῖς Συρακούσαις »<sup>439</sup>. De son côté Polyen raconte la mise en vente de toutes les offrandes en or et en argent qui se trouvaient « ἐν Ἀσκληπιοῦ »<sup>440</sup>.

Il semblerait donc qu'un lieu de culte consacré à cette divinité ait existé à Syracuse déjà au début du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. ; il n'est donc pas étonnant que la cité soit mentionnée sur une liste de *theorodokoi* retrouvée à Épidaure et datable autour de la moitié du même siècle.

<sup>434</sup> En latin « Paeon » se retrouve seul pour désigner Apollon surtout dans des textes poétiques, comme par exemple Ov., *met.*, 4, 263 ; Iuv., 6, 174 ; Lucan., 1, 678 ; 5, 80 et *passim* ; 7, 148.

<sup>435</sup> Un manque de précision similaire peut être excusé dans la première partie du passage pour le « caput <Hip>parinum » en raison de la nécessité de construire une série d'interrogatives rhétoriques symétrique, d'autant plus que l'orateur n'y revient pas plus loin et affirme de manière explicite que cet œuvre était célèbre. La statue de Péan, par contre, fait l'objet d'un développement ultérieur un peu plus loin, où Cicéron aurait pu insérer ce type d'information, comme il le fait par exemple pour la statue d'Aristée. Pour tous ces problèmes voir le commentaire à TL67 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 127-8).

<sup>436</sup> IG XIV 269.

<sup>437</sup> Le fragment fut retrouvé à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle en via Garibaldi, apparemment ensemble avec un grand nombre d'autres fragments de céramique, voir FIORELLI 1882 ; ORSI 1889, 369-70 (qui rapporte cette proposition de F. Halbherr, contenue dans une lettre personnelle que celui-ci lui avait adressée).

<sup>438</sup> Cic., *nat. deor.*, 3, 83 ; Val. Max., 1, 1 ext. 3 ; Arnob., *nat.*, 6, 11 ; Lact., *inst.*, 2, 4, 18. Si Arnobe et Lactance ne donnent pas d'information sur le lieu du vol, le texte de Cicéron lit « Aesculapi Epidauri barbam auream demi iussit », mais la correction humaniste « Epidaurii », qui serait alors une épithète, a été parfois préférée (voir Pease, Harvard University Press, 1955, *ad locum* ; ainsi, par exemple, CALI 2009, 161). Cependant, le contexte est celui de plusieurs soustractions en différents sanctuaires grecs et la version avec le locatif semble confirmée par Valère Maxime : « Epidauri Aesculapio barbam auream demi iussit ».

<sup>439</sup> Ath., 15, 693e.

<sup>440</sup> Polyen., 5, 2, 19.

Pour l'époque hellénistique, une inscription très fragmentaire provenant de Cos a été interprétée comme une lettre envoyée par un souverain identifiable peut-être à Gélon II en réponse à une invitation à participer aux fêtes du dieu dans cette cité ; mais il ne s'agit là d'une hypothèse qui est loin de faire l'unanimité<sup>441</sup>. De la vitalité du culte jusqu'à l'époque impériale témoigne une inscription retrouvée à Floridia, près de Syracuse, qui porte une dédicace latine à « numini praesentissimo [A]esculapio » de la part d'un personnage appartenant à une famille sénatoriale ; grâce à la datation consulaire, en effet, le texte est datable à 227 apr. J.-C.<sup>442</sup>. Le temple mentionné par Cicéron, par contre, n'est pas connu archéologiquement ; quelques hypothèses ont été formulées à propos de sa localisation, mais elles reposent toutes sur la découverte de documents iconographiques plus ou moins liés au dieu et ne peuvent par conséquent pas être reçues<sup>443</sup>.

Sur la monnaie syracusaine, des types qui peuvent être mis en relation avec Asclépios / Esculape n'apparaissent qu'à partir de la courte période démocratique qui suivit la mort de Hiéronymos. À cette époque remonte en effet une rare émission en argent qui porte au revers une figure masculine debout avec caducée, aisément interprétable comme une représentation du dieu ; à l'avvers se trouve une tête identifiable avec Apollon, ce qui pourrait être une confirmation du rapport culturel existant dans la cité entre ces deux divinités<sup>444</sup>. À la période romaine républicaine, par contre, appartient une émission qui figure sur l'avvers un tête masculine barbue et couronnée de laurier, au revers un bâton entouré par un serpent<sup>445</sup>. La tête de l'avvers reproduit en tout point l'iconographie habituellement associée à Zeus sur les monnaies syracusaines. Cependant, il n'est pas impossible qu'elle représente ici Asclépios, car elle pourrait s'insérer dans une série d'émissions d'époque romaine qui associent la tête de la divinité, sur l'avvers, avec son attribut principal, dans ce cas le caducée, au revers<sup>446</sup>. Le culte d'Asclépios, alors, ne semble avoir assumé une fonction représentative pour la cité qu'à une époque très tardive, quand, par ailleurs, beaucoup d'autres divinités font leur première apparition sur les émissions de la cité. À la différence que Zeus et Athéna, du reste, Asclépios ne semble pas avoir entretenu de rapports avec le pouvoir politique ; son culte, alors, pourrait avoir été beaucoup plus tourné vers les gens ordinaires, ce qui rend d'autant plus regrettable la perte des témoignages archéologiques. De leur côté, les dédicaces précieuses attestées par les sources littéraires relatives à la période classique et l'inscription attribuable à un membre d'une famille sénatoriale de l'époque impériale témoignent d'une participation continuelle de l'élite à la vénération du dieu.

<sup>441</sup> SEG 12 370 = HERZOG, KLAFENBACH 1952, n° 3 ; *contra*, J. et L. Robert, BE 1953, n° 152.

<sup>442</sup> AE 1952, 158 = AE 1996, 796.

<sup>443</sup> Même la découverte d'une inscription honorifique pour un médecin, parfois citée pour appuyer la localisation du temple sur l'île (voir par exemple COARELLI, TORELLI 1984, 231-2 ; CALÌ 2009, 162), ne me semble pas suffisante, d'autant plus qu'elle pourrait être justifiée par la présence, à peu de distance, du temple d'Apollon ; on trouvera la liste des hypothèses, avec la relative bibliographie, en CALÌ 2009, 161-2.

<sup>444</sup> Un seul exemplaire de cette émission a été retrouvé dans un trésor découvert à Henna en 1966, voir CARROCCIO 2004, 87, n° 92 ; BURNETT 1983, n° 50. En revanche, je ne trouve aucune trace de l'émission en bronze d'époque romaine avec « D) bifronte con Demetra e Kore R) Asclepio in trono », signalée par CALÌ 2009, note 31.

<sup>445</sup> BMC, *Sicily*, 229, n° 723 ; HEAD 1911, 187 ; CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 223 ; CARROCCIO 2004, 89, n° 105.

<sup>446</sup> À propos de cet ensemble d'émissions de l'époque romaine, voir A. Carbé, in BTCGI, *Syracusa* 2011, 147-8, avec bibliographie.

Revenant aux *Verrines*, on relève un cas similaire à celui de la statue de Péan, et d'ailleurs mentionné dans le même passage : celui d'un « simulacrum »<sup>447</sup> d'Aristée enlevé dans un temple, défini encore une fois « aedes » ou « templum »<sup>448</sup>, de Liber pater<sup>449</sup>. Dans ce cas, Cicéron se préoccupe de donner des précisions sur la figure d'Aristée, en rappelant qu'il s'agissait de l'inventeur de l'huile<sup>450</sup> ; de plus, il semble affirmer que ce dieu partageait le temple avec Liber pater (« una cum Libero patre apud illos eodem erat in templo consecratus »). Cependant, on remarquera que ce même temple, appelé cette fois-ci « aedes », est mentionné également dans le passage concernant les registres syracusains des vols de Verrès où il n'est question que de Liber, Aristée n'y figurant pas<sup>451</sup>.

L'existence d'un culte d'Aristée à Syracuse n'est attestée par aucun autre témoignage, mais ce passage de Cicéron, avec sa mise en valeur du rôle de ce dernier comme inventeur de l'huile, rappelle de près une affirmation de Diodore qui, après avoir raconté du séjour de ce dieu en Sicile, affirmait qu'il y était spécialement vénéré par « ceux qui cueillaient le fruit de l'olivier » (« ὑπὸ τῶν συγκομιζόντων τὸν τῆς ἐλαίας καρπὸν »<sup>452</sup>). Son lien avec Dionysos, qui n'est pas sans précédent dans la mythologie, pourrait alors reposer justement sur une association des deux divinités préposées à la fabrication du vin et de l'huile<sup>453</sup>.

De son côté, la présence de Dionysos est confirmée indirectement par une poignée de documents de différente nature. Une anecdote à mi-chemin entre une intrigue de comédie et de tragédie, attribuée par Plutarque à un historien inconnu du nom de Dosithée, raconte comment le dieu s'était vengé d'un certain Cyanippe qui l'avait oublié dans ses sacrifices. Ce dernier, en effet, ayant violé sa propre fille dans un moment d'ivresse suscité par la divinité, aurait fini par être immolé en tant qu'incestueux pour écarter une peste<sup>454</sup>. On retrouve ici, donc, le rôle de Dionysos comme dieu du vin, même si plutôt du côté de l'ivresse que de celui de la production de cette boisson. D'autre part, un fragment d'une table en marbre retrouvée dans l'aire de l'Olympiéion extra-urbain porte une inscription datée au IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. dont ne sont conservés que les noms, fragmentaires, d'Artémis et Dionysos<sup>455</sup> ; l'association de ces deux divinités, d'ailleurs en contexte extra-urbain, pourrait relever de leurs liens avec la nature sauvage, mais le caractère lacuneux du texte ne permet pas d'aller plus loin. Au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., une épigramme de Théocrite témoigne par contre du lien de Dionysos avec le théâtre ; le texte cite en effet une statue en bronze représentant Épicharme, l'inventeur de la comédie, qui semble avoir été offerte au dieu par les habitants de Syracuse<sup>456</sup>. Du point de vue épigraphique, enfin, une autre attestation de ce rapport avec le milieu du spectacle est donnée par un petit groupe d'inscriptions datables à la période romaine

<sup>447</sup> Pour l'emploi de ce terme voir ci-dessus, I.1.b.

<sup>448</sup> Pour l'emploi de ces deux termes voir ci-dessus, I.1.a et h.

<sup>449</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 127-8 (= TL67).

<sup>450</sup> Voir ci-dessous, III.1.f.

<sup>451</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 140 (= TL70) : « ex aede Liberi ».

<sup>452</sup> D.S., 4, 82, 5 : « διὸ καὶ παρὰ τοῖς κατὰ τὴν Σικελίαν οἰκοῦσι διαφερόντως φασὶ τιμηθῆναι τὸν Ἀριστᾶν ὡς θεόν, καὶ μάλισθ' ὑπὸ τῶν συγκομιζόντων τὸν τῆς ἐλαίας καρπὸν ».

<sup>453</sup> Il est rappelé également par Diodore en 3, 70, 1 et 4, 82, 2. Pour l'ensemble des autres témoignages, voir F. Hiller von Gaertringen, RE II.1, Stuttgart 1895, 852-9 (en particulier sous le n° 9) et LARONDE 2011, 8.

<sup>454</sup> FG<sup>r</sup>Hist 290 F 7 apud Ps.-Plu., *Moralia*, 310 B-C.

<sup>455</sup> ORSI 1903, 386-387.

<sup>456</sup> Theoc., *Ep.*, 18.

républicaine (II<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.) et attestant l'existence d'un « κοινὸν τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν »<sup>457</sup>. Le temple mentionné par Cicéron n'est malheureusement pas connu archéologiquement. Enfin, sur le monnayage de la cité, le seul type certainement à mettre en relation avec Dionysos est un thyrse, qui apparaît au revers d'une série en bronze de la période romaine républicaine. À l'avvers, figure une tête bifronte traditionnellement interprétée comme Janus ; cependant, la présence d'une couronne de lierre a fait pencher B. Carroccio pour une identification avec Dionysos ou avec un silène<sup>458</sup>. S'il en était ainsi, cette émission rentrerait dans le groupe caractéristique de cette époque qui associe la tête d'une divinité à l'avvers avec son attribut principal au revers<sup>459</sup>. Dans l'ensemble, conformément à sa nature, Dionysos a en commun avec Asclépios l'éloignement de la sphère du pouvoir politique. En revanche, son culte semble avoir été lié à Syracuse à la production et à la consommation du vin, ainsi qu'au milieu du théâtre et, éventuellement, à la nature sauvage.

Pour revenir aux *Verrines*, la dernière soustraction de l'ex-préteur a lieu dans un temple de Libéra que l'orateur avait déjà mentionné, avec celui de Cérès, dans sa description topographique de la cité. À cette occasion, ces deux bâtiments étaient définis ensemble « templa » et qualifiés de « egregia », pour en souligner l'importance ; d'après l'orateur, ils étaient situés sur la partie la plus haute du quartier plus récent de la Neapolis, où se trouvait le théâtre<sup>460</sup>. Dans celui de Libéra, Verrès avait volé un buste (« caput »), représentant peut-être la divinité fluviale Hipparis<sup>461</sup>, qui faisait apparemment partie de par sa beauté (« pulcherrimum ») des attractions touristiques de la ville pour les Romains (« quod uisere solebamus ») ; à cette occasion, le temple est appelé « aedes », avec le deuxième terme le plus courant pour un bâtiment consacré à une divinité<sup>462</sup>. De plus, dans le passage consacré à la Cérès d'Henna, Cicéron cite parmi les preuves de l'enracinement du mythe de la déesse en Sicile, l'existence d'un lac, près de Syracuse, qui aurait marqué le lieu de la descente aux enfers de Pluton après l'enlèvement de Proserpine ; autour de ce lac, les Syracusains sont dits célébrer des fêtes à récurrence annuelle (« festos dies anniuersarios »), caractérisées par une affluence exceptionnelle<sup>463</sup>.

Concernant le culte de Déméter et Coré, comme il a été justement observé par V. Hinz, Syracuse est sans aucun doute la cité sicilienne avec la tradition écrite la plus riche et digne de foi<sup>464</sup>. Si cette caractéristique dérive certainement, au moins en partie, de son statut de capitale, elle doit aussi forcément correspondre à une importance particulière de ces deux divinités dans la cité, ce qui semble confirmé par l'abondante documentation archéologique. Procédant avec ordre, on commencera ici par les sources littéraires qui, premièrement,

<sup>457</sup> IG XIV 12 et 13 ; sur lesquelles voir ANEZIRI 2003, 400-1, n° F1-3.

<sup>458</sup> CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 222 (Janus) ; CARROCCIO 2004, 208 et 88, n° 117 (Dionysos ou Silène). Pour des hermès bifronts de Dionysos / Bacchus voir LIMC, s.v. *Dionysos / Bacchus (in peripheria occidentali)*, n° 248-51.

<sup>459</sup> En revanche on ne voit pas trop les raisons de l'interprétation comme Dionysos de la tête masculine aux cheveux longs présente sur un hémilitre en bronze avec poulpe au revers datable au dernier quart du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 11).

<sup>460</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 117-9 (= TL64).

<sup>461</sup> Voir à ce propos le commentaire à TL67 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 127-32).

<sup>462</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 128 (= TL67) ; pour le terme « aedes » voir ci-dessus, I.1.h.

<sup>463</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 107 (= TL62).

<sup>464</sup> HINZ 1998, 96.

transmettent un certain nombre d'épithètes associés à leur culte. Certains font référence à la fonction de Déméter comme déesse de la céréaliculture, comme « Σιτώ », dérivé de « σῖτος », « grain des céréales, employé aussi bien pour l'orge que pour le blé<sup>465</sup>, ou « Ἰμαλῖς », qui serait un substantif signifiant « produit en farine », de la famille de « ἰμαλιά », « abondance de farine », et « ἰμάλιος », « abondant »<sup>466</sup>. D'autre part, « Ἐπιλυσαμένη », « libératrice », pouvait être associé également à d'autres divinités féminines et semble être en rapport avec les douleurs de l'accouchement<sup>467</sup>. Enfin, aussi bien pour Déméter que pour Coré, « Ἐρμιόνη » dérive du nom d'une cité de l'Argolide, d'ailleurs connue pour son culte de Déméter<sup>468</sup> ; d'après V. Hinz il pourrait témoigner de liens remontant à la période de la colonisation<sup>469</sup>.

En outre, on connaît au moins deux festivités célébrées dans la cité en l'honneur des deux déesses. Celles dont parle Cicéron, bien connues par un grand nombre de témoignages, se déroulaient en correspondance d'une source appelée Cyané, qui se trouvait en contexte extra-urbain et était vénérée également en tant que nymphe des eaux. D'après Diodore, la fête avait été fondée par Héraclès lors de son tour de la Sicile<sup>470</sup>. Ayant appris l'histoire de l'enlèvement de Perséphone, le héros aurait décidé d'honorer les deux déesses et d'accomplir, à cet effet, deux rites différents : d'abord, il aurait sacrifié tout simplement aux deux déesses (« ἔθυσέ τε ταῖς θεαῖς μεγαλοπρεπῶς ») ; puis, près de la source (« εἰς τὴν Κυάνην »), il aurait immolé le plus beau des taureaux (« τὸν καλλιστεύοντα τῶν ταύρων καθαγίσας »). Dans ce second cas, le verbe employé pour définir l'action du sacrifice est « καθαγίζω », dans lequel on reconnaît « ἀγίζω », « consacrer », avec le préverbe « κατὰ » que l'on peut entendre aussi bien dans le sens de « complètement » que dans celui de « vers le bas ». Conformément à sa formation, « καθαγίζω » peut signifier selon les cas « consacrer par le feu » ou bien « enterrer » et se trouve parfois utilisé comme verbe technique pour le sacrifice aux puissances chtoniennes<sup>471</sup>. Ici, le choix de ce verbe semble indiquer que le taureau du deuxième sacrifice était sacrifié à la seule Coré en tant que divinité infernale. Cette impression est confirmée par un autre passage dans lequel le même auteur décrit le déroulement de la fête à son époque<sup>472</sup>. Là aussi le sacrifice comporte deux phases distinctes : d'abord ce sont les particuliers à offrir les meilleurs de leurs animaux (« θύουσιν οἱ μὲν ἰδιῶται τὰ ἐλάττω τῶν ἱερείων ») ; puis, publiquement, on sacrifie un nombre imprécisé de taureaux en les « plongeant » littéralement dans la source (« δημοσίᾳ δὲ ταύρους βυθίζουσιν ἐν τῇ λίμνῃ »). L'action du deuxième sacrifice est exprimée cette fois-ci à travers le verbe dénomiatif « βυθίζω », dérivé de « βυθός », « fond » surtout de la mer mais aussi de l'eau en général ; le verbe signifie donc « faire plonger » ou « faire couler »<sup>473</sup>. Il devient clair, alors,

<sup>465</sup> Voir DELG, s.v. σῖτος.

<sup>466</sup> Voir DELG, s.v. « ἰμαλιά ». Les deux épithètes sont citées en Polem., fr. 74 Preller, ap. Ath., 3, 109a ; seulement le premier dans Eustath., *ad Hom. Il.*, 2, 497s. ; Polem. Hist., fr. 39 Preller ap. Ath., 10, 416b-c et Ael., *VH*, 1, 27, qui dérivent clairement de la même tradition, ne mentionnent par contre pas Syracuse, mais plus simplement la Sicile.

<sup>467</sup> Hsch., s.v. « Ἐπιλυσαμένη ». Sur cette épithète voir HINZ 1998, 96.

<sup>468</sup> Hsch., s.v. « Ἐρμιόνη ». Pour la cité de l'Argolide voir Paus. 2, 35, 5.

<sup>469</sup> HINZ 1998, 96.

<sup>470</sup> D.S., 4, 23, 4.

<sup>471</sup> Voir DELG, s.v. « ἄζομαι » ; LSJ, s.v. « καθαγίζω ».

<sup>472</sup> D.S., 5, 4, 1-2, qui rappelle également une deuxième fois l'origine héracléenne de la fête.

<sup>473</sup> Voir DELG, s.v. « βυθός ».



qu'après un premier sacrifice ordinaire (« ἔθυσέ » / « θύουσιν ») en l'honneur des deux déesses, qui comportait peut-être un banquet sacrificiel, un certain nombre de taureaux étaient immolés à Coré en les noyant dans la source ; conformément au déroulement des sacrifices pour les divinités chtoniennes, il faut alors imaginer que la viande de cette deuxième série d'animaux ne soit pas consommée<sup>474</sup>. D'après V. Hinz, la singularité de ce rite dériverait de son ancienneté, mais, quoi qu'il en soit, les témoignages de Cicéron et de Diodore assurent qu'il était encore bien vivant au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. D'ailleurs, par rapport au témoignage de l'orateur, les deux passages de Diodore confirment que les fêtes avaient lieu tous les ans (« κατ'ἐνιαυτὸν »<sup>475</sup>) et qu'il s'agissait d'une « πανήγυρις », c'est-à-dire d'une fête susceptible de drainer des fidèles d'autres cités du monde grec, du moins en Sicile<sup>476</sup>.

D'autres sources, de leur côté, relatent l'existence à Syracuse de Thesmophories. Cependant, comme on a déjà eu l'occasion de le dire, cela ne veut pas dire que ces fêtes se déroulaient en tout point comme leurs homonymes athéniennes<sup>477</sup> ; au contraire, plusieurs détails démontrent qu'elles comportaient divers éléments originaux. D'après Athénée, par exemple, un des jours de la fête était appelé « τὰ Παντέλεια », ce qui veut dire littéralement « l'accomplissement » et pourrait donc indiquer le dernier jour ou, du moins, le jour le plus important de la fête<sup>478</sup>. Lors de cette journée on offrait aux déesses des gâteaux de sésame et miel façonnés en forme de sexe féminin, appelés « μύλλοι » dans toute la Sicile. Au-delà du sens précis de ce nom, qui n'est malheureusement pas clair, la précision « κατὰ πᾶσαν Σικελίαν » fait penser que, comme la fête de la source Cyané, les Thesmophories puissent également compter sur une affluence plus large du contexte citadin. La nature du rituel, de son côté, renvoie encore une fois à la nature des déesses comme protectrices de l'univers féminin, et peut-être également de la panification.

D'autre part, dans le cadre du récit de la mort de Dion, Plutarque affirme que la femme et la fille de ce dernier, dans une vaine tentative de le sauver, avaient obligé son principal adversaire, Callippos, à jurer qu'il ne complotait rien contre lui<sup>479</sup>. Or ce serment, dont Plutarque décrit soigneusement le déroulement, a lieu « εἰς τὸ τῶν Θεσμοφόρων τέμενος », donc dans le temple qui devait être le centre de cette festivité. Pour prêter serment, Callippos doit tout d'abord se rendre dans ce temple, une action exprimée à travers le verbe « καταβάς », « descendre », qui pourrait indiquer une position du sanctuaire plus basse par rapport à d'autres parties de la ville ou alors plus proche de la mer. Après avoir accompli des rites non mieux identifiés (« ἱερῶν τινῶν γενομένων »), Callippos devait mettre un vêtement de pourpre appartenant à l'une des deux déesses (« περιβάλλεται τὴν πορφυρίδα τῆς θεοῦ ») et prononcer le serment en tenant une torche allumée (« λαβὼν δᾶδα καιομένην ἀπόμνυσι »). Cependant, sans montrer aucun respect pour les déesses, Callippos aurait ensuite fait tuer Dion pendant les Corées (« ἐν τοῖς Κορείοις »), après avoir attendu la fête de la déesse par laquelle il avait juré (« περιμείνας τὴν ἑορτὴν ἧς ὄμοσε θεοῦ »). Cette formulation rend clair que le serment était prononcé par Coré et que, par conséquent, le

---

<sup>474</sup> Pour cette idée, voir également HINZ 1998, 97.

<sup>475</sup> D.S., 4, 23, 4 ; 5, 4, 1-2.

<sup>476</sup> Voir LSJ, s.v. « πανήγυρις ».

<sup>477</sup> Voir ci-dessus, I.1.i.

<sup>478</sup> Voir LSJ, s.v. « παντέλειος ».

<sup>479</sup> Plu., *Dio*, 56, 5-6.

vêtement de pourpre devait également appartenir à cette divinité. À cette occasion, de plus, Plutarque affirme également que le sacrilège était d'autant plus grave que Callippos avait autrefois initié Dion aux mystères de la déesse (« ἔσφαττε τὸν μύστην αὐτῆς ὁ μυσταγωγός »). S'il s'agit encore une fois de Coré, comme la structure du passage semble l'impliquer, le culte de cette dernière devait également comporter une dimension initiatique ; mais, à la différence du culte pratiqué dans le « sacrarium » de Catane, ces mystères étaient clairement accessibles aux hommes. Quant aux « Κόρεια », on peut penser à une fête ultérieure, en l'honneur cette fois-ci de la seule Coré. Enfin, on remarquera que la même anecdote est racontée en forme beaucoup moins développée par Cornélius Népos, qui situe le serment de manière explicite « in aedem Proserpinae », mais, pour la mort de Dion, ne parle que de « proximo die festo », sans plus de précision<sup>480</sup>. D'autre part, l'existence d'une fête de Coré pourrait être confirmée, pour une époque beaucoup plus ancienne, par la sixième olympique de Pindare, consacrée à un vainqueur syracusain. Ce texte, en effet, contient une célébration de Hiéron I dans laquelle celui-ci est présenté comme vénérant Déméter « φοινικόπεζαν », « aux pieds chaussés de pourpre », et s'occupant de « λευκίππου τε θυγατρὸς ἑορτάν », donc de la fête de Coré « aux blancs coursiers »<sup>481</sup>. En effet, au-delà du caractère poétique des épithètes choisis, qui ne peuvent être considérés indicatifs d'une réalité cultuelle, on ne voit pas pourquoi on ne devrait pas croire à l'existence de cette festivité<sup>482</sup>.

Quoi qu'il en soit, une autre attestation de serment public, cette fois-ci par Déméter, se trouve en Diodore à propos d'Agathocle. À son arrivée à Syracuse en 317 av. J.-C., ce personnage aurait été conduit par le peuple « εἰς τὸ τῆς Δήμητρος ἱερὸν » et y aurait prêté serment de ne pas s'opposer à la démocratie<sup>483</sup>. Comme il a été souligné par V. Hinz, le rôle joué par Coré et Déméter dans ces deux anecdotes parle en faveur d'une leur fonction, dans le cadre du culte public de la cité, comme protectrices de l'ordre politique en vigueur. Dans un contexte moins officiel, par contre, les *scholies* à la XV<sup>e</sup> Idylle de Théocrite glosent l'expression « ναὶ τὰν πότνιαν », prononcée par l'une des deux femmes syracusaines protagonistes du poème, par « ναὶ μὰ τὴν Κόρην » et semblent affirmer qu'il était habituel pour les Syracusains de jurer par cette déesse (« εὔ δὲ τὸ τὰς Συρακουσίας ταύτην ὀμνύναι »<sup>484</sup>). La pratique officielle, donc, semble correspondre à la coutume des particuliers.

Par ailleurs, l'importance du culte des deux déesses dans la cadre du panthéon syracusain est confirmée également par d'autres témoignages. On a déjà parlé de leur mention en tant que divinités particulièrement honorées par Hiéron I dans le texte de la sixième olympique de Pindare<sup>485</sup>. Mais déjà Gélon I avait fait construire, avec les dépouilles de la bataille de Himère de 480 av. J.-C., « ναοὺς ἀξιολόγους Δήμητρος καὶ Κόρης »<sup>486</sup>. Plus tard, Denys l'Ancien profita de la vénération pour Déméter dans la cité pour collecter à son nom un impôt sur les ornements en or des femmes : une contribution d'abord exceptionnelle,

---

<sup>480</sup> Nep., *Dion*, 8, 5.

<sup>481</sup> Pi., *O.*, 6, 94-5.

<sup>482</sup> Pour toute cette question, voir HINZ 1998, 97.

<sup>483</sup> D.S., 19, 5, 4.

<sup>484</sup> Scholia Theoc., 15, 14.

<sup>485</sup> Pi., *O.*, 6, 94-5.

<sup>486</sup> D.S., 11, 26, 7.

puis fixe, à déposer « ἐν τῷ ἱερῷ »<sup>487</sup>. Dans une autre anecdote transmise par Diodore, Agathocle semble montrer – spontanément cette fois-ci – une dévotion particulière pour les déesses : après son débarquement en Afrique en 311 av. J.-C., en effet, il accomplit un sacrifice aux déesses (« θυσίαν ποιησάμενος Δήμητρι καὶ Κόρη »), puis fait brûler les vaisseaux en leur honneur sous prétexte qu’il s’agissait d’un vœu<sup>488</sup>.

Comme déjà pour Zeus et Athéna, cette tradition de vénération et respect pour les déesses de la part des détenteurs du pouvoir politique fut continuée à l’époque de Hiéron II. Dans la XVI<sup>e</sup> Idylle de Théocrite, que l’on a déjà plusieurs fois mentionnée pour avoir été dédiée à ce souverain, Coré est en effet la troisième divinité invoquée pour la protection de Syracuse, justement après Zeus et Athéna. À cette occasion, le poète construit son apostrophe dans les termes suivants : « κούρη θ’, ἦ σὺν ματρὶ πολυκλήρων Ἐφυραίων / εἴληχας μέγα ἄστρῳ παρ’ ὕδασι Λυσιμελείας », « et toi Coré, qui as obtenu par le sort, avec ta mère, la grande cité des Éphyriens près des eaux de Lysimèle ». À part la longue périphrase poétique employée pour désigner Syracuse<sup>489</sup>, cette formulation se signale par le fait qu’elle attribue à Coré une fonction de patronne de la cité, sans oublier non plus de souligner le rôle de Déméter. De plus, un petit groupe d’autres témoignages littéraires mentionne de manière générique la protection particulière que ces deux déesses étaient censées exercer sur Syracuse<sup>490</sup>. Enfin, le fait qu’une attention particulière ait été décernée à ces divinités lors du règne de Hiéron II pourrait être confirmé par une inscription votive adressée à Déméter, et peut-être également à Coré, de la part d’un souverain identifiable à ce dernier ou à son fils Gélon II<sup>491</sup>.

Concernant les lieux de culte consacrés aux deux déesses, les sources semblent en mentionner plusieurs, mais leur manque de précision rend parfois difficile de se repérer. On a déjà vu, par exemple, le « τὸ τῶν Θεοδοφόρων τέμενος » de Plutarque et la « aedem Proserpinae » de Cornélius Népos, qui font tous les deux référence à la même anecdote concernant Dion et semblent par conséquent désigner le même sanctuaire par deux formulations très différentes<sup>492</sup>. D’après V. Hinz, de plus, ce lieu de culte serait également à identifier avec celui que Diodore, dans l’autre épisode de serment public par les déesses, celui d’Agathocle, appelle « τὸ τῆς Δήμητρος ἱερόν », avec une définition encore différente<sup>493</sup>. Dans ce cas, il pourrait s’agir d’un « τέμενος » contenant un temple pour chacune des deux divinités. Une situation similaire, d’autre part, est celle décrite par Cicéron qui, comme on l’a dit, parle explicitement de « duo templa » ; cependant, il est difficile de penser à un seul sanctuaire pour l’ensemble de ces quatre témoignages, vu que le « καταβὰς » de Plutarque ne

<sup>487</sup> Ps.-Arist., *Oec.*, 2, 2, 1349a.

<sup>488</sup> D.S., 20, 7, 1-4 : « ἔφησε ταῖς κατεχούσαις Σικελίαν θεαῖς Δήμητρι καὶ Κόρη πεποιῆσθαι, καθ’ ὃν καιρὸν ἐδιώχθησαν ὑπὸ Καρχηδονίων, εὐχὰς λαμπαδεύσειν ἀπάσας τὰς ναῦς ».

<sup>489</sup> Les Éphyriens sont les Corinthiens, qui avaient fondé Syracuse, et le Lysimèle un lac situé près de la cité.

<sup>490</sup> Tim., FGrHist 566 F 102 b = Plu., *Nic.*, 1, 3 ; Scholia Theoc., 16, 83-84 ; Firm., *err.*, 7, 4-5 ;

<sup>491</sup> Tout en étant très fragmentaire, l’inscription peut être datée au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. sur la base de critères paléographiques ; selon l’interprétation la plus communément acceptée le texte lirait : « Δάμ[ατρι καὶ Κόρη] / βασιλ[έυς ὁ δεῖνα] / βασι[λέως τοῦ δεῖνος] ». Voir GENTILI 1961, 8-10, n° A3 ; DIMARTINO 2006, n° 2.2, avec bibliographie.

<sup>492</sup> Plu., *Dio*, 56, 5-6 et Nep., *Dion*, 8, 5.

<sup>493</sup> D.S., 19, 5, 4. Pour l’hypothèse qu’il s’agisse du même lieu de culte que dans les deux exemples précédents, voir HINZ 1998, 98.

s'accorde pas avec la position dans la Neapolis relatée par Cicéron. D'autre part, à une dédicace citadine de deux temples, l'un pour Déméter, l'autre pour Coré, pourrait faire référence la notice de Diodore sur Gélon I, qui mentionnait explicitement, comme on l'a vu, des « ναοὺς [...] Δήμητρος καὶ Κόρης » au pluriel<sup>494</sup>. Cependant, on ne peut pas exclure dans ce cas que le texte fasse référence à la construction d'un plus grand nombre de bâtiments, non nécessairement dans la seule Syracuse : la localisation de ces lieux de culte, en effet, n'est pas précisée par l'auteur<sup>495</sup>. Une indication topographique plus précise, par contre, est fournie par un passage de Diodore relatif au conflit entre Carthage et Denys l'Ancien, où le général carthaginois Himilcon, après avoir pris « τὸ τῆς Ἀχραδινῆς προάστειον », pille « τοὺς νεῶς τῆς τε Δήμητρος καὶ Κόρης », encore une fois au pluriel, ce qui d'ailleurs provoque plus qu'un malheur à ses soldats par la suite<sup>496</sup>. Un peu plus loin, en rappelant ce même épisode, l'auteur emploie l'expression « τὴν σύλησιν τοῦ τε τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης ἱεροῦ », cette fois-ci au singulier<sup>497</sup>. Il semblerait donc qu'il faille penser encore une fois à un ensemble cultuel contenant deux temples, un pour chaque divinité ; il s'agit par contre clairement d'un lieu distinct de celui des *Verrines*, situé en Achradina, dans une position à vrai dire plus adaptée au « καταβάς » de Plutarque. D'ailleurs, il semblerait convenable que les temples dans lesquels il était coutume de prêter serment public à propos d'affaires politiques de la cité soient localisés dans le même quartier de l'agora. La notice déjà mentionnée concernant les temples fondés par Gélon I, alors, pourrait très bien faire référence également à ce complexe d'Achradina au lieu qu'à celui de la Neapolis. De la même façon, en l'absence d'indications plus précises, il n'est pas possible de localiser le temple dans lequel Denys l'Ancien avait collecté son impôt sur les ornements en or<sup>498</sup>.

Pour ce qui concerne les documents épigraphiques, on remarquera premièrement que la dédicace royale d'époque hiéronienne a été retrouvée dans la Neapolis, à l'occasion de la fondation du bâtiment des « Poste e Telegrafi » ; par conséquent, elle est probablement à mettre en relation avec le sanctuaire mentionné dans les *Verrines*<sup>499</sup>. Du même quartier vient également la seule autre dédicace aux deux déesses qui ait été retrouvée à Syracuse, offerte cette fois-ci par un particulier, toujours « [Δάματ]ρι καὶ Κόραι », et datable entre le IV<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>500</sup>. Il paraît donc certain que le temple mentionné par Cicéron devait exister du moins depuis le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. De manière plus générale, comme il a été observé par V. Hinz, il est clair que la cité avait déjà, non plus tard que le deuxième quart du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., au moins un sanctuaire urbain, probablement d'aspect monumental, consacré au culte des deux déesses ; à l'époque de Cicéron, au moins que celui d'Achradina n'ait pas été abandonné entre-temps, elle devait même en posséder deux<sup>501</sup>. En plus, outre ces deux lieux de culte dans la cité, un autre passage de Diodore relatif au siège de Syracuse par les Carthaginois à l'époque de Denys l'Ancien, mentionne un « τὸ τῆς Κυάνης ἱερὸν », situé

<sup>494</sup> D.S., 11, 26, 7.

<sup>495</sup> À ce propos, voir HINZ 1998, 99.

<sup>496</sup> D.S., 14, 63, 1.

<sup>497</sup> D.S., 14, 70, 4.

<sup>498</sup> Ps. Arist., *Oec.*, 2, 2, 1349a.

<sup>499</sup> GENTILI 1961, 8-10, n° A3 ; DIMARTINO 2006, n° 2.2.

<sup>500</sup> GENTILI 1961, 7-8, n° A2, avec dessin (qui restreint la fenêtre de datation de l'inscription à l'époque d'Agathocle) ; MANGANARO 1965, 186 (qui la date par contre à l'époque de Hiéron II).

<sup>501</sup> HINZ 1998, 99.

certainement près de la source de ce nom, mais qui pourrait devoir être compris comme un lieu de culte consacré à Coré, à la nymphe Cyané ou à ces deux divinités conjointement<sup>502</sup>. Pour l'époque impériale, enfin, il faut signaler une inscription retrouvée en réemploi dans les catacombes de S. Giovanni et pour laquelle G. Manganaro a proposé de reconnaître dans le terme « Cerialis » un nom commun en rapport avec le culte de Cérès : une prêtrise ou l'expression de l'appartenance à un collège, par exemple<sup>503</sup>. Cependant, le texte est trop lacunaire pour permettre de trancher et d'autres interprétations restent possibles.

Passant maintenant aux données archéologiques, il faut tout d'abord signaler que, comme dans beaucoup d'autres cas que l'on a déjà rencontrés, la plupart des tentatives d'identifier des structures rapportables aux temples mentionnés par les sources littéraires n'ont pas été couronnées de succès. Par contre, comme il a été souligné par V. Hinz, une quantité surprenante de terres cuites votives normalement associées aux deux déesses a été retrouvée sur le territoire de la cité, aussi bien de manière isolée que dans le cadre de larges dépôts qui font supposer la présence de lieux de culte<sup>504</sup>. Ce fait est d'autant plus intéressant qu'il s'agit d'une caractéristique isolée dans le cadre des cultes de la cité : autour des grands temples urbains de la ville, en effet, quand du matériel votif a pu être découvert, il s'agit pour la plupart d'autres catégories de ex-voto<sup>505</sup>.

En procédant dans l'ordre, plusieurs identifications ont été proposées pour le complexe décrit par Cicéron dans le quartier de la Neapolis, mais, malheureusement aucune, ne semble vraiment convaincante. La plus communément acceptée, par exemple, en reconnaît les vestiges sur la terrasse située directement en dessus du théâtre. Cependant, s'il est clair qu'il devait y avoir à cet endroit des structures d'époque hellénistique, leur pertinence aux temples de Déméter et Coré ne peut pas être démontrée<sup>506</sup>.

De la même façon, des structures monumentales n'ont pas été retrouvées en Achradina, où, cependant, des fouilles conduites dans l'aire de l'actuelle piazza della Vittoria ont permis de découvrir un grand complexe sacré qui, de par sa structure et par la nature des matériaux votifs, peut être attribué avec une raisonnable certitude au culte des deux déesses. Ici, la seule trace qui pourrait éventuellement être mise en relation avec un temple monumental est l'inscription « Μεγάλας » gravée sur un bloc en pierre calcaire retrouvé en réemploi : un adjectif qui pourrait être interprété comme une épithète divine, au génitif singulier ou à l'accusatif pluriel<sup>507</sup>. Cependant, au-delà de son intégration et interprétation, ce

---

<sup>502</sup> D.S., 14, 72, 1, sur lequel voir également HINZ 1998, 98.

<sup>503</sup> Voir CIL X 7146, pour laquelle G. Manganaro lit une ligne d'écriture supplémentaire juste en dessus de celle rapportée par Th. Mommsen (MANGANARO 1989, 181-2, n° 61, avec dessin, fig. 65).

<sup>504</sup> HINZ 1998, 109-11.

<sup>505</sup> Voir par exemple le cas du supposé Athénaion, déjà cité. Cependant, comme on l'a déjà dit plusieurs fois, une nouvelle étude d'ensemble de tout ce matériel semble nécessaire pour parvenir à une plus complète compréhension de ce phénomène.

<sup>506</sup> Pour la tentative d'identification voir POLACCO, TROJANI, SCOLARI 1989 ; pour une réfutation précise et ponctuelle de leurs arguments, HINZ 1998, 100-2. Pour toutes les autres hypothèses, voir *Ibidem*, 100-2 et D. Zirone, in BTCGI, *Siracusa* 2011, 180-1, avec bibliographie.

<sup>507</sup> SEG 32, 935 = G. Voza, Kokalos 26-27 (1980-81), 683-84, qui a proposé l'intégration « θεῶς » et pense à Déméter. M.T. Manni Piraino, de son côté, pense que le sigma final de « Μεγάλας » soit suivi d'un espace sans écriture et suggère une identification avec Artémis (MANNI PIRAINO 1980-81, 166-7, fig.1); pour V. Hinz, enfin, l'expression devrait être interprétée comme un pluriel faisant référence à Déméter et Coré (HINZ 1998, 102).

témoignage pose problème car le texte semble archaïque, c'est-à-dire plus ancien que la première phase documentée du sanctuaire (fin du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) ; par conséquent, il pourrait même ne pas être en relation avec celui-ci<sup>508</sup>. D'autre part, le seul autre document épigraphique provenant du sanctuaire est l'inscription « ΔΗ » gravée sur le col d'une amphore, interprétable comme une abréviation aussi bien du nom de Déméter – même si on s'attendrait à Syracuse la forme dorienne « Δαμιάτηρ » – que, plus simplement, du mot « δημόσιον » qui identifierait le récipient, éventuellement avec son contenu, comme un bien public<sup>509</sup>. Concernant les matériaux, d'autre part, on relève surtout des ex-voto en terre cuite, appartenant pour la plupart au type déjà mentionné de la femme avec porcelet, ici accompagné d'une torche. À côté de ces exemplaires, caractéristiques comme on l'a déjà dit du culte de Déméter et Coré, se trouvent également des bustes féminins, autre catégorie normalement associée aux deux déesses, et des figurines identifiables à Artémis. À propos de cette typologie, dont on parlera plus en détail plus loin, V. Hinz a observé qu'elle se retrouve souvent, de la fin du v<sup>e</sup> jusqu'à la première moitié du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., dans les sanctuaires siciliens certainement attribuables par voie épigraphique à Déméter et Coré<sup>510</sup> ; sa présence ne contredit donc pas une attribution de ce lieu de culte aux deux déesses. À tout cela s'ajoutent des fragments de moules pour statues en terre cuite, ainsi que de statues réalisées avec ceux-ci, qui pourraient également porter un porcelet et, surtout, une grande quantité d'os de cochon, pouvant être interprétés comme restes de sacrifices. De son côté, la structure du lieu de culte, quoique difficile à reconstruire à cause de la superposition de plusieurs phases différentes, est compatible avec ce qui a été observé par V. Hinz à propos des sanctuaires siciliens de Déméter et Coré. Dans sa première phase il semble avoir été constitué d'un téménos comprenant au moins un petit temple, un autel et un grand nombre de petites pièces destinées à la fabrication et à la déposition de ex-voto, ainsi qu'à la réalisation de véritables actes cultuels. De plus, la présence de gros ensembles organisés d'ex-voto dans l'espace libre entre les bâtiments parle en faveur de l'existence de structures conçues pour les déposer et aujourd'hui perdues (des soutiens en bois, par exemple). Toutes ces structures semblent avoir été nivelées entre la moitié du IV<sup>e</sup>, époque des derniers matériaux datables, et la fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., quand sur cette aire s'installa un quartier résidentiel d'époque hellénistique. À cette époque, cependant, le culte continua dans une série de petites pièces rectangulaires dont certaines sont clairement insérées dans le tissu urbain du quartier d'habitations et qui furent à leur tour abandonnées au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. Malheureusement, à l'état actuel de la recherche, il n'est pas possible de préciser si un temple monumental existait également à côté de ces structures, mais selon V. Hinz il pourrait également s'agir d'un petit sanctuaire de quartier, d'un type qui serait caractéristique de l'évolution du culte des deux déesses en Sicile à partir du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Étant donnée la position de ce complexe en Achradina, enfin, il a été proposé de l'identifier avec le temple mentionné par Diodore, qui serait à son tour celui qu'avait fait construire Gélon I. Cette interprétation n'est bien sûr pas impossible, mais les informations chronologiques dérivées des résultats des fouilles sont trop imprécises pour permettre de trancher définitivement<sup>511</sup>.

---

<sup>508</sup> HINZ 1998, 102.

<sup>509</sup> Pour ce problème et pour la référence de l'inscription, jamais publiée, voir HINZ 1998, 104.

<sup>510</sup> HINZ 1998, 46-7

<sup>511</sup> Pour ce sanctuaire, voir HINZ 1998, 102-7, avec bibliographie.

À part ce complexe, un certain nombre d'autres ensembles isolés d'ex-voto, datables du VI<sup>e</sup> au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., ont été retrouvés dans des aires correspondant à la périphérie de la cité antique. La seule exception est un ensemble découvert à Ortygie, qui pourrait attester de la présence de Déméter et Coré dans ce quartier, à côté des principaux temples de la cité, peut-être déjà à l'époque archaïque<sup>512</sup>. D'autre part, un grand nombre d'ex-voto épars a été retrouvé dans tous les quartiers résidentiels de la terre ferme, à l'exclusion d'Ortygie ; il s'agirait selon V. Hinz d'une trace de la présence de cultes domestiques ou, encore une fois, de petits sanctuaires de quartier<sup>513</sup>. En milieu extra-urbain, enfin, l'aire de la source Cyané a restitué uniquement des matériaux épars, qui ont fait penser à un lieu de culte en plein air ou alors comportant seulement des structures très simples<sup>514</sup>. Ainsi, à la différence des sources écrites, la recherche archéologique permet d'ouvrir une fenêtre sur les pratiques ordinaires des fidèles et révèle le succès du culte de Déméter et Coré à Syracuse de l'époque archaïque à celle hellénistique, même s'il comportait des modalités différentes.

À un contexte beaucoup plus officiel, par contre, revient la documentation numismatique. Mais, à la différence de ce qui se faisait pour d'autres divinités, les types certainement identifiables à Déméter semblent plutôt rares et ne se généralisent que tardivement ; la présence de Coré, de son côté, pourrait être beaucoup plus capillaire. Cependant, la reconstruction du cadre d'ensemble est troublée par une série de difficultés d'interprétation. À l'époque classique, le seul élément vraiment répandu qu'il serait possible de connecter au culte des deux déesses est l'épi de blé, qui apparaît dans différentes iconographies sur des émissions en or, argent et bronze. La plupart de ces types portent à l'avant une tête féminine couronnée d'épis, traditionnellement identifiée avec Coré dans les recueils de monnaies siciliennes<sup>515</sup>. Cependant leur pertinence au culte de la déesse a été plus récemment mise en doute par V. Hinz, qui a remarqué d'une part que ces têtes sont parfois accompagnées d'attributs associés également, sur d'autres types, à de têtes féminines dépourvues d'épis, de l'autre que ces derniers n'impliquent pas nécessairement une référence au culte de Déméter et Coré, surtout quand ils apparaissent seuls, en ce qu'ils peuvent également être interprétés comme un simple symbole de fertilité<sup>516</sup>. Plus significative, alors, semble la figure féminine qui apparaît dans le rôle de conductrice sur certains des célèbres types syracusains avec quadriges au revers appartenant à la période caractérisée par la présence de la signature des graveurs, à partir du dernier quart du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>517</sup>. Il s'agit notamment de deux émissions sur lesquelles la conductrice porte une torche dans la main droite et un épi de blé apparaît en dessous du quadriges comme élément de décoration<sup>518</sup>. Si ces figures ont été également interprétées, pour la plupart, comme des représentations de Coré, V. Hinz a proposé d'y voir plutôt une transposition iconographique du mythe de la

<sup>512</sup> On en trouvera une liste en HINZ 1998, 107-8.

<sup>513</sup> HINZ 1998, 108-9.

<sup>514</sup> HINZ 1998, 102.

<sup>515</sup> BMC, *Sicily*, 167-8 n° 153, 156-7 (argent ; 412-406 av. J.-C.) ; 171-2, n° 173-87 (argent ; 405-345 av. J.-C.) ; 180, n° 223 (argent ; même période) ; 189, n° 309-10 (bronze ; 345-17 av. J.-C.) = CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, 78 (344-36 av. J.-C.) ; BMC, *Sicily*, 192, n° 344-5 (or) et 346-52 (argent ; 317-289 av. J.-C.) ; 193-4, n° 356-65 (bronze ; même période) = CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, 96 ; 98 ; 112 (317-289 av. J.-C.) ; BMC, *Sicily*, 195-6, n° 378-88 (argent ; même période).

<sup>516</sup> HINZ 1998, 99-100.

<sup>517</sup> Pour la datation de ces émissions signées voir A. Carbè, in BTCGI, *Syracusa* 2011, 135-7, avec bibliographie.

<sup>518</sup> BMC, *Sicily*, 168 n° 158 (argent ; 412-406 av. J.-C.) ; 174-5, n° 198-9 (argent ; 405-345 av. J.-C.).

recherche de Perséphone de la part de Déméter. Cependant, il est important de rappeler que le symbole de l'épis de blé, dans le contexte des émissions avec signature, a pu également être interprété comme l'indication de l'identité de l'atelier de production et pourrait donc n'avoir rien à voir avec la figure qui conduit la quadrigé<sup>519</sup>. À partir du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., d'autre part, à côté des types avec tête féminine couronnée d'épis, qui continuent quant à eux jusqu'à l'époque romaine<sup>520</sup>, apparaissent également des représentations plus complexes. Deux émissions de Pyrrhus, par exemple, présentent à l'avvers l'habituelle tête couronnée d'épis, couramment interprétée comme Coré, et, au revers, une figure féminine assise sur un trône et tenant dans la main gauche un épi, dans la droite un sceptre<sup>521</sup>. Cette iconographie permet de reconnaître Déméter, représentée selon un schéma très courant d'origine attique, plus international pour ainsi dire, mais associée à un type, celui de l'avvers, beaucoup plus courant dans le monnayage de la cité<sup>522</sup>. Une association très similaire se retrouve également sur une émission de l'époque romaine républicaine, portant à l'avvers encore une fois la tête couronnée d'épis et au revers une figure féminine debout, vêtue d'un long chiton, avec un sceptre dans la main gauche et une torche dans la droite<sup>523</sup>. Ces émissions confirment que, du moins à une époque tardive, la déesse put recouvrir une fonction représentative pour la cité<sup>524</sup>. Enfin, toujours à l'époque romaine remonte également une émission présentant à l'avvers une tête féminine voilée et couronnée d'épis, traditionnellement identifiée à Déméter, et au revers deux torches croisées<sup>525</sup>. Ce type, bien évidemment, pose les mêmes problèmes d'identification que la série sans voile. De plus, le passage à l'identification avec Déméter à cause du seul élément du voile est un bon exemple du caractère fluctuant de ce type d'attributions. Cependant, l'association avec les torches au revers pourrait appuyer l'interprétation de la tête comme l'une des deux déesses, si l'on faisait rentrer cette série dans l'ensemble d'émissions de la période romaine présentant une divinité à l'avvers et son attribut principal au revers.

Quoi qu'il en soit, l'ensemble de la documentation permet de reconstruire la présence d'un culte public de Déméter et Coré, qui eut beaucoup de succès parmi les habitants de la cité, de l'époque archaïque jusqu'à, du moins, le I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. Liées à la vie de la composante féminine de la population, mais également au monde de l'au-delà ainsi qu'à la production, au travail et à la consommation des céréales, ces déesses jouaient également le

<sup>519</sup> ROSS HOLLOWAY 1974-1975.

<sup>520</sup> BMC, *Sicily*, 200-1, n° 430-35 (or) et 436-40 (argent ; 287-78 av. J.-C.) ; 201-3, n° 441-67 (bronze ; 287-2 av. J.-C.) = CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, 122-3 (317-289 av. J.-C.) ; BMC, *Sicily*, 206, n° 491 (or ; 278-6 av. J.-C.) ; n° 492 (bronze ; même période) = CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, 133 (317-289 av. J.-C.) ; BMC, *Sicily*, 208-9, n° 507-21 (or ; 275-16 av. J.-C.) ; 218, n° 613 (bronze ; même période) = CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, 201 (275-16 av. J.-C.) ; BMC, *Sicily*, 219-20, n° 616-33 (bronze ; 275-16 av. J.-C.) = CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, 189 ; 199-200 (275-16 av. J.-C.) ; BMC, *Sicily*, 220, n° 636 (or ; 216-5 av. J.-C.) ; 223, n° 658 (argent ; après 215 av. J.-C.) ; 224, n° 261 (argent ; même période) ; 228, n° 706-10 (bronze ; après 212 av. J.-C.) = CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, 217-8 ; 231-2 (214-2 av. J.-C.).

<sup>521</sup> CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, 185-9 = CARROCCIO 2004, 83, n° 49.

<sup>522</sup> HINZ 1998, 99-100.

<sup>523</sup> BMC, *Sicily*, 228, n° 706-708 = CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, 231 = CARROCCIO 2004, 89, n° 104.

<sup>524</sup> HINZ 1998, 99-100.

<sup>525</sup> BMC, *Sicily*, 228, n° 711-12 (après 212 av. J.-C.) = CARROCCIO 2004, 89, n° 113 (208-200 av. J.-C.). Par contre, les monnaies avec un type similaire à l'avvers, mais portant au revers le quadrigé avec légende « ΣΙΚΕΛΙΩΤΑΝ » ne peuvent plus être attribuée à Syracuse (BMC, *Sicily*, 215, n° 263-4 ; pour ce problème, voir SJÖQVIST 1960).



rôle de garantes de l'ordre politique en vigueur. Leur culte, auxquels plusieurs sanctuaires étaient dédiés dans le cadre de la ville, pouvait également être perçu comme représentatif de la cité et avait parfois tissé des liens avec les détenteurs du pouvoir ; d'autre part, il pourrait avoir joué un rôle important aussi bien dans un contexte domestique ou, selon la théorie de V. Hinz, de quartier.

Pour finir, l'orateur révèle l'existence d'autres bâtiments culturels dans sa description topographique de Syracuse, sans pour autant en parler ultérieurement par la suite ou en dévoiler d'autres caractéristiques ; comme on le verra, cela ne veut pas dire qu'il s'agissait de cultes de second plan. Le premier est la « aedes Dianae », citée avec celle de Minerve comme l'une des deux plus importantes d'Ortygie<sup>526</sup>. Malgré le fait que les *Verrines* n'en disent pas plus, cette affirmation est confirmée de manière indirecte par le foisonnement de témoignages concernant le culte de cette déesse à Syracuse dès l'époque classique.

Dans deux odes écrites pour des personnages siciliens, en effet, Pindare appelle l'île d'Ortygie « ποταμίας ἕδος Ἀρτέμιδος »<sup>527</sup> (« siège d'Artémis fluviale ») et « δέμνιον Ἀρτέμιδος »<sup>528</sup> (« lit d'Artémis »), révélant ainsi que le temple mentionné dans les *Verrines* devait déjà exister en plein V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Dans le deuxième passage, de plus, l'île est appelée « ἄμπνευμα σεμνὸν Ἀλφειοῦ », une expression traduite par A. Puech comme « soupirail auguste de l'Alphée »<sup>529</sup>. Ce dernier détail permet de comprendre que le singulier épithète de « ποταμία », jamais attesté par ailleurs, fait probablement référence au fleuve Alphée qui, selon une tradition bien connue, avait suivi Artémis et ses nymphes du Péloponnèse jusqu'à Ortygie. L'histoire est racontée également par les scholies à ces deux passages, qui glossent justement « ποταμία » par « Ἀλφειῶα ». Ce mythe, de plus, était le plus souvent lié à une figure de nymphe en particulier, Aréthuse, qui donnait son nom à une source d'eau douce encore visible aujourd'hui à Ortygie : la tradition voulait qu'après la fuite de cette dernière en Sicile Alphée soit quand même parvenu à y mêler ses eaux<sup>530</sup>. La source, par ailleurs, est également mentionnée par Cicéron dans la description de la cité<sup>531</sup>, mais l'orateur ne dit pas qu'elle avait une valeur sacrée, comme d'autres témoignages semblent l'impliquer<sup>532</sup>. Le lien avec Alphée, qui témoigne de la vitalité à Syracuse de l'aspect d'Artémis comme divinité des sources et des cours d'eau, est probablement à mettre en relation avec les origines doriques de la cité<sup>533</sup>. Au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. Diodore de Sicile enracine lui-aussi le rapport de la déesse avec Ortygie dans les temps du mythe, mais de manière différente. Il affirme en effet qu'Artémis, Athéna et Perséphone, ayant été élevées ensemble (« συντρεφομένας ») en Sicile, avaient ensuite choisi chacune une localité de la région où s'installer et que, à cette occasion, l'île de Syracuse avait été donnée à la

---

<sup>526</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 117-9 (= TL64).

<sup>527</sup> Pi., *Pyht.*, 2, 7.

<sup>528</sup> Pi., *Nem.*, 1, 3.

<sup>529</sup> Pi., *Nem.*, 1, 3 ; pour la traduction voir A. Puech, *Les Belles Lettres*, Paris 1952.

<sup>530</sup> Voir par exemple les récits de Paus., 5, 7, 2 ; Str., 6, 2, 4 ; Ov., *met.* 5, 573-641 ; *am.*, 3, 6, 29s. ; Verg., *Aen.*, 3, 694-696.

<sup>531</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 118 (= TL64).

<sup>532</sup> À part le témoignage de Diodore cité ci-dessous, voir également Paus., 7, 24, 3 ; Str., 6, 2, 4 ; Sen., *nat.*, 3, 26.

<sup>533</sup> Ainsi FISCHER-HANSEN 2009, 207-8.

première<sup>534</sup>. À son avis, même le nom de cette localité lui aurait été attribué, par les oracles et les hommes, à cause de la déesse. Signifiant littéralement « l'île aux cailles »<sup>535</sup>, en effet, le toponyme Ortygie désignait plusieurs localités différentes du monde grec, mais il apparaît pour la première fois dans les poèmes homériques comme le lieu mythique de la naissance d'Artémis<sup>536</sup>. Si à cette occasion il n'est pas identifié précisément, à l'époque historique il était toujours attribué à des endroits qui revendiquaient cet honneur. De plus, le mot est également attesté comme épithète de la déesse<sup>537</sup>. Toujours selon Diodore, en outre, par la même occasion des nymphes avaient fait apparaître sur les lieux la source Aréthuse, dont les poissons étaient encore à son époque consacrés à Artémis et donc interdits aux hommes (« ἱεροὺς ὄντας καὶ ἀθίκτους ἀνθρώποις »<sup>538</sup>). On remarquera à ce propos que Cicéron affirme également que la source était « plenissimus [sc. fons] piscium »<sup>539</sup>.

En remontant maintenant de nouveau jusqu'au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., il faut rappeler une anecdote très répandue sur la Deuxième guerre punique, selon laquelle M. Claudius Marcellus avait pu prendre Syracuse grâce au fait que les habitants étaient distraits par une festivité nocturne d'Artémis, généralement décrite comme joyeuse et caractérisée par une consommation abondante de vin<sup>540</sup>. Encore sur un registre joyeux, mais beaucoup plus tard, Athénée mentionne une danse et une musique pour flûte typiques de Syracuse, qui auraient été appelée « Χιτωνέας Ἀρτέμιδος ὄρχησις [...] καὶ αὐλησις »<sup>541</sup>. Ce faisant, il témoigne d'une autre épithète qui pouvait être associée à la déesse et dont le sens semble moins facile à préciser, à part le fait qu'elle dérive certainement du « χιτών », le vêtement par excellence, adapté aussi bien aux hommes qu'aux femmes, et qu'il n'est pas isolé<sup>542</sup>. D'autre part, un certain nombre de sources érudites tardives grecques et latines relatent un ensemble de traditions, peut-être d'époque hellénistique, qui situent en Sicile la naissance de la poésie bucolique et la mettent en lien avec le culte d'Artémis<sup>543</sup>. Notamment, il est question d'une fête lors de laquelle les bergers se seraient réunis pour célébrer la déesse avec une joute de chants comportant des coutumes très élaborés qui faisaient référence à tous les aspects de la vie pastorale et agreste. Selon la tradition grecque de l'épisode, la fête aurait été instituée pour

<sup>534</sup> D.S., 5, 3, 4-6.

<sup>535</sup> Voir DELG, s.v. « ὄρτυξ ».

<sup>536</sup> Hom. *Od.* 5,123; 15,404, mais voir aussi Hom. *h.* 3,16. L'identification la plus communément admise est pourtant celle avec Délos (voir par exemple DELG, s.v. « ὄρτυξ »).

<sup>537</sup> S., *Tr.*, 212.

<sup>538</sup> Une référence à ses poissons sacrés, ainsi qu'aux punitions auxquelles devaient faire face ceux qui brisaient l'interdiction, se trouve probablement aussi en D.S., 35, 9.

<sup>539</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 118 (= TL64).

<sup>540</sup> D.S., 26, 18 (« Ἀρτέμιδι τῶν πολιτῶν τότε παννυχίζόντων »); Plb., 8, 37, 2, qui raconte l'anecdote sans mentionner que la fête était dédiée à Artémis, relate que « ἐορτὴν ἄγουσιν πάνδημον ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας » et que les Syracusains étaient soit ivres soit endormis à l'arrivée des Romains; Plu., *Marc.*, 18, 4 (« ἐορτὴν Ἀρτέμιδι τοὺς Συρακοσίους ἄγοντας καὶ πρὸς οἶνον ὠρμημένους καὶ παιδιὰν παραφυλάξας »); Liv., 25, 23, 14 (« diem festum Dianae per triduum agi et [...] uino largius epulas celebrari »); Polyæn., 8, 11, 1 (« ἐορτὴν ἀγόντων Ἀρτέμιδι καὶ περὶ μέθην καὶ παιδιὰν ἐχόντων »); Zonar., 9, 5 (« παννυχίδα τῇ Ἀρτέμιδι ἄγοντας πανδημεί »).

<sup>541</sup> Ath., 14, 629 e.

<sup>542</sup> Voir DELG, s.v. « χιτών », qui cite des parallèles à Milet et dans la poésie de Callimaque.

<sup>543</sup> Scholia Theoc., *prolegomena* 2-3, 13-22; Prob., *Verg. ecl. praeft.*, p. 325 Hagen; Diom., *Gramm. Lat.*, 1, p. 486-487 Keil. Pour une analyse d'ensemble de cette tradition voir FRONTISI-DUCROUX 1981.

remercier la déesse d'avoir sauvé la cité d'une sédition<sup>544</sup> ; dans la version latine, par contre, il s'agit plutôt d'une épidémie<sup>545</sup>. De plus, toujours dans les sources latines, le même événement est célébré également par la fondation d'un temple, dédié à Diane *Lyaea*, du verbe « λύω » dans son sens de « délivrer », et présenté comme le cadre de la fête<sup>546</sup>. Dans une version alternative, les chants bucoliques seraient nés comme une forme de célébration adressée par les habitants de la Sicile à une statue d'Artémis transportée pour la première fois sur leurs rivages par Oreste, de retour de Tauride<sup>547</sup>. Mais seulement une des sources latines met cette version directement en rapport avec Syracuse, en affirmant qu'Oreste y avait dédié le « simulacrum » de Tauride, appelé *Facelitis* de « φάκελος », le « fagot » dans lequel il avait été enveloppé pour le transport<sup>548</sup>. Comme il a été souligné par F. Frontisi-Ducroux chacune de ces traditions peut être reconduite à un aspect fondamental du caractère d'Artémis, qui est celui de présider à toute sorte de relations entre le monde sauvage et la vie de la cité<sup>549</sup>. Enfin, d'autres lexiques et scholies transmettent les noms d'une Artémis « Ἀγροτέρη », « chasseresse », bien attesté par ailleurs<sup>550</sup>, et « Ἄγγελος »<sup>551</sup>, « messagère », qui selon T. Fischer Hansen pourrait faire référence à un rôle de la déesse comme annonciatrice du retour de Perséphone des Enfers<sup>552</sup>.

Les documents épigraphiques, de leurs côtés, comprennent premièrement l'inscription dont on a déjà parlé où le nom de la déesse est cité à côté de celui de Dionysos en contexte extra-urbain (IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.). L'importance de la déesse dans la cité, d'autre part, est confortée par le fait qu'un mois, l'« Ἀρταμίτιος », lui était dédié dans le calendrier<sup>553</sup> et que, comme déjà pour d'autres cultes de la cité, des liens sont attestés avec d'autres régions du monde grec. Une œnochoé à vernis noir, retrouvée en Achradina (aire du giardino Spagna) dans un puits plein de matériel cultuel, porte sur le bord le texte « Ἴαρός Ἀρτάμιος Φεραίας », datable à la fin du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., et dans lequel l'épithète de la déesse fait référence au culte de l'Artémis de Phères, en Thessalie<sup>554</sup>. S'il s'agit là d'un objet qui peut être attribué à une dévotion individuelle pour cet aspect de la divinité, beaucoup plus officiel est le témoignage d'un décret syracusain datable en 207-6 av. J.-C. et conservé à Magnésie du Méandre<sup>555</sup>. Dans ce texte, en effet, les Syracusains, à l'occasion d'une visite de « θεαροῖ »

<sup>544</sup> Scholia Theoc., *prolegomena* 2-3, 13-22.

<sup>545</sup> Prob., *Verg. ecl. praef.*, p. 325 Hagen ; Diom., *Gramm. Lat.*, 1, p. 486-487 Keil.

<sup>546</sup> Prob., *Verg. ecl. praef.*, p. 325 Hagen ; Diom., *Gramm. Lat.*, 1, p. 486-487 Keil.

<sup>547</sup> Pour une tentative d'interprétation de la tradition, connue uniquement par des sources tardives, qui faisait passer Oreste de la Tauride en Sicile ou plus généralement dans la région du détroit de Messine, voir LURAGHI 1996.

<sup>548</sup> Prob., *Verg. ecl. praef.*, p. 325 Hagen. L'épithète est connu également sous la forme « Fascelis » par Servius et Hygin qui le dérivent explicitement du latin « fascis », du même sens, mais ne font pas référence à la Sicile (Serv., *Aen.*, 2, 116 ; Hyg., *fab.*, 261), et peut-être « Phacelina » par Silius qui semble attribuer une « sedes Phacelina Dianae » à la « gens Sicana » (Sil., 14, 260) ; de Tyndaris parle en revanche Scholia Theoc., *prolegomena* 2-3, 13-22.

<sup>549</sup> FRONTISI-DUCROUX 1981.

<sup>550</sup> Scholia Hom., *II.*, 21, 471 b.

<sup>551</sup> Hsch., s.v. « Ἄγγελον ».

<sup>552</sup> FISCHER HANSEN 2009, 212.

<sup>553</sup> IG XIV 2393.62, 86, 109, 138, 262 ; voir à ce propos FISCHER-HANSEN 2009, 207.

<sup>554</sup> IGDS I 92.

<sup>555</sup> IGDS I 97.

provenant de la cité d'Ionie, reconnaissent le concours et l'asylie du sanctuaire d'Artémis Leucophryène et y envoient des délégués pour participer aux sacrifices.

Du point de vue archéologique, après avoir été longtemps identifié à l'Apollonion<sup>556</sup>, le temple d'Ortygie est maintenant plutôt reconnu dans un bâtiment en style ionien retrouvé sous Palazzo Vermexio, au nord de la cathédrale et dont la construction semble avoir été commencée dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. pour être interrompue au moment de la réalisation de l'Athénaion au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>557</sup>. Encore une fois, cependant, il ne s'agit là que d'une hypothèse, supportée principalement par le texte de Cicéron, qui semble impliquer la proximité de ce temple à celui d'Athéna, et par une poignée de documents figuratifs<sup>558</sup>. D'autre part, la présence d'autres lieux de culte consacrés à Artémis a pu être supposée à plusieurs endroits du territoire de la cité à partir de la découverte d'ex-voto potentiellement liés à son culte, notamment des figurines en terre cuite interprétables comme de représentations de la déesse. Cependant, comme on a déjà eu l'occasion de rappeler<sup>559</sup>, l'utilisation d'ex-voto comme indices pour l'identification d'un lieu de culte présente un grand nombre de problèmes, qui n'ont pas manqué de se présenter dans ce cas également. L'attribution la plus universellement acceptée est celle d'un lieu de culte extra-urbain situé en localité Scala Greca, à la limite du plateau des Épipoles à l'extérieur du rempart de Denys l'Ancien. Ici se trouve en effet une série de grottes naturelles fréquentées de la préhistoire au Moyen-Âge. Au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., la roche à l'extérieur des grottes fut aménagée pour obtenir des structures à probable fonction cultuelle, notamment un autel et des gradins ; dans le sol d'une des grottes, dont les parois présentent plusieurs niches rectangulaires, une fosse creusée dans la roche a restitué des traces de brûlé et des restes de sacrifices. Toujours à l'extérieur, une autre fosse dans la roche était remplie de matériaux votifs, consistant pour une large partie en fragments de figurines féminines en terre cuite, habillées pour la chasse, portant parfois des attributs comme l'arc ou la lance ou encore accompagnées de chiens ou d'animaux sauvages<sup>560</sup>. Ce type de terres cuites, qui apparaissent en grand nombre en Sicile et Grande Grèce à cette époque, sont couramment interprétées comme des représentations d'Artémis, mais elles mériteraient sans aucun doute d'être étudiées de manière plus approfondie<sup>561</sup>. Pour Scala Greca, il est important de rappeler que l'attribution à cette divinité n'est ratifiée par aucune source écrite ; une nouvelle étude de l'ensemble des matériaux, conduite avec des techniques et des perspectives plus modernes, serait peut-être souhaitable. Toujours en milieu extra-urbain, un autre site repéré en localité Belvedere est encore plus indicatif des difficultés inhérentes à la méthode qui consiste à fonder l'identification de la divinité vénérée uniquement sur les ex-voto<sup>562</sup>. Localisé en position encore plus éloignée des

---

<sup>556</sup> Comme on le verra ci-dessous, à propos du culte d'Apollon à Syracuse, la véritable attribution de ce temple fut révélée par une inscription gravée sur la plus haute marche de son côté court oriental. Malgré cela, certains savants n'ont toujours pas abandonné l'idée d'une dédicace double, voir D. Zirone, in BTCGI, *Siracusa* 2011, 158-61, avec bibliographie. Par ailleurs, un dépôt votif retrouvé près de ce temple a restitué entre autre chose des figurines identifiables à la déesse, voir FISCHER-HANSEN 2009, 210.

<sup>557</sup> *Contra*, FISCHER-HANSEN 2009, 209.

<sup>558</sup> FISCHER-HANSEN 2009, 208-10.

<sup>559</sup> Voir ci-dessus, I.1.c et i.

<sup>560</sup> Pour les résultats des fouilles et la première interprétation comme Artémision voir ORSI 1900a ; l'attribution est acceptée sans discussion en FISCHER-HANSEN 2009, 210-12 ; D. Zirone, in BTCGI, *Siracusa* 2011, 188.

<sup>561</sup> Voir à ce propos les observations de BELL 1981, 34-6.

<sup>562</sup> Pour la publication des fouilles voir ORSI 1915.

remparts de Denys l'Ancien, à l'Ouest de la forteresse communément appelée château d'Euryale, ce lieu de culte présumé ne comporte pas de structures, mais uniquement une fosse creusée dans le sol et remplie d'ex-voto datables aux <sup>v</sup><sup>e</sup> et <sup>iv</sup><sup>e</sup> siècle av. J.-C. Parmi ceux-ci, on retrouve encore une fois un grand nombre de figurines identifiables à Artémis, qui ont conduit P. Orsi à définir le site, dans la publication des résultats des fouilles, « Artemision di Belvedere ». Cependant, plus récemment, V. Hinz a souligné que les figurines d'Artémis du Belvedere n'appartiennent qu'au <sup>iv</sup><sup>e</sup> siècle av. J.-C. et qu'elles représentent seulement une partie d'un ensemble plus vaste, qui comprend également des éléments normalement caractéristiques du culte de Déméter et Coré, notamment le type déjà mentionné de la figure féminine avec porcelet<sup>563</sup>. Comme on l'a déjà dit, ce type de figurines d'Artémis apparaît régulièrement parmi les matériaux votifs retrouvés dans de sanctuaires certainement attribuables à Déméter et Coré<sup>564</sup>. De plus, à Syracuse et dans son aire d'influence, cette association est fréquente au <sup>iv</sup><sup>e</sup> siècle av. J.-C. et concerne également d'autres matériaux potentiellement liés à Artémis<sup>565</sup>. V. Hinz en conclut que cette déesse devait occuper à l'époque un rôle de premier plan dans le culte de Déméter et Coré, auxquelles elle attribue donc le lieu de culte de Belvedere. Cependant, elle affirme également que le matériel retrouvé ici forme en réalité un ensemble plus varié que dans les sanctuaires urbains de ces deux déesses et, par conséquent, elle n'exclut pas que ce lieu de culte, situé en contexte rural, ait combiné plusieurs fonctions différentes pour les habitants des alentours : les fidèles, alors, auraient pu s'y adresser à diverses figures divines en même temps<sup>566</sup>. Plus tard, par contre, sans mentionner les conclusions de V. Hinz, T. Fischer Hansen est revenu à une attribution à Artémis, tout en admettant un culte conjoint de Déméter et Coré<sup>567</sup>. Dans de telles conditions, on se demande même si le concept d'attribution est vraiment adapté à décrire ce type d'ensembles documentaires. En milieu urbain, une situation similaire se retrouve en Achradina, en correspondance du puits qui a restitué l'œnochoé du <sup>iv</sup><sup>e</sup> siècle av. J.-C. dont on a déjà parlé<sup>568</sup>. En effet, si ce dernier site est traditionnellement appelé « pozzo di Artemide », l'œnochoé consacrée à Artémis y a été encore une fois retrouvée en association avec diverses typologies de matériaux normalement associés au culte de Déméter et Coré<sup>569</sup>. Par conséquent, V. Hinz émet l'hypothèse que ce puits soit en rapport avec le probable sanctuaire de ces deux divinités découvert en piazza della Vittoria ; cette fois-ci, son attribution est acceptée par T. Fischer Hansen, même si le seul témoignage écrit disponible semble pointer dans la direction opposée<sup>570</sup>. Cette situation pose alors également le problème du type de documents qu'il convient de privilégier dans la quête pour l'identité de la divinité vénérée dans un lieu de culte donné, ainsi que, bien évidemment, du bien-fondé de notre attente que tous les documents disponibles pointent dans une seule et même direction. Sans vouloir nécessairement résoudre le problème à chaque fois, on peut pour l'instant en rester à l'idée de

<sup>563</sup> HINZ 1998, 108 ; sur les figurines de la femme avec porcelet voir ci-dessous, I.1.c.

<sup>564</sup> HINZ 1998, 46-7

<sup>565</sup> Pour le <sup>iv</sup><sup>e</sup> siècle av. J.-C., voir HINZ 1998, 229, mais le phénomène existait déjà également au <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle (HINZ 1998, 226).

<sup>566</sup> HINZ 1998, 108.

<sup>567</sup> FISCHER-HANSEN 2009, 212.

<sup>568</sup> Pour cette hypothèse voir D. Zirone, in BTCGI, *Siracusa* 2011, 172, avec bibliographie.

<sup>569</sup> Il s'agit dans ce cas-là de bustes féminins en terre cuite, HINZ 1998, 109. Pour ce type et son appartenance probable au culte de Déméter et Coré, voir *Ibidem*, 39-42.

<sup>570</sup> Fischer-Hansen 2009, 212-3.

l'existence d'un lien strict entre ces deux cultes à Syracuse au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. : un fait par ailleurs confirmé par la tradition mythique qui faisait d'Artémis une des compagnes de Perséphone en Sicile. Dans le cas de Achradina, de plus, la fameuse œnochoé a été retrouvée dépourvue de son fond, ce qui laisse supposer qu'elle était employée comme une sorte d'entonnoir pour la distribution d'offrandes liquides dans le cadre d'un culte chthonien<sup>571</sup>. Elle peut donc être considérée comme une illustration de la présence à Syracuse de cet aspect de la déesse, ce qui semble par ailleurs confirmé par le choix de l'épithète « Φεραία » : à Phères, en effet, Artémis était vénérée principalement avec l'épithète de « Εἰνοδία », « celle qui est sur la route », attesté également pour Hécate<sup>572</sup>. Dans ce cadre, l'association de la déesse avec Coré prend bien évidemment tout son sens.

Enfin, comme pour les autres divinités principales du panthéon de la cité, des représentations d'Artémis apparaissent souvent sur les monnaies syracusaines, même en laissant de côté la tête féminine sans attributs qui caractérise un grand nombre d'émissions de la cité dès l'époque classique et pour laquelle ont été proposées alternativement des identifications avec la déesse ou avec Aréthuse, malheureusement non vérifiables. Les premières têtes identifiables à Artémis avec plus de certitude remontent à Agathocle, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. ; elles présentent le détail très éloquent du carquois, visible derrière l'épaule de la déesse<sup>573</sup>. Le revers porte le type très courant de la foudre ailée, sauf sur une émission en électrum où la tête d'Artémis se trouve au revers, tandis que l'avvers porte celle d'Apollon<sup>574</sup>. Sur toutes ces émissions la tête de la déesse est également accompagnée de la légende « Σώτεια », qui véhiculerait selon T. Fischer-Hansen un message politique lié à la libération de la menace carthaginoise<sup>575</sup>. D'autre part, la même légende semble avoir été réinterprétée dans un sens différent sur deux émissions en bronze frappées lors de la courte période démocratique qui suivit la mort d'Agathocle<sup>576</sup>. Sur ces séries, en effet, le revers avec la foudre porte à son tour la légende « Διός Ἐλευθερίου », qui, comme on l'a vu, avait déjà été associé aux célébrations pour le retour de la démocratie. L'iconographie de la déesse est la même que dans les émissions précédentes, mais sur l'une de ces deux séries elle porte également un arc, situé avec le carquois derrière ses épaules<sup>577</sup>. Quoi qu'il en soit, il est difficile de ne pas remarquer que l'apparition d'Artémis sur le monnayage est plus ou moins contemporaine à celle, dans la documentation archéologique, des figurines en terre cuite représentant la déesse. À l'acquisition d'une fonction représentative pour la cité, alors, semblerait correspondre dans ce cas un nouvel essor du culte rendu à cette déesse par les habitants. Par la suite, la même iconographie d'Artémis se retrouve sans légende à l'époque de Pyrrhos<sup>578</sup>, pendant la Deuxième guerre punique<sup>579</sup> et à la période romaine<sup>580</sup>. Les revers sont

<sup>571</sup> HINZ 1998, 108.

<sup>572</sup> Pour être plus précis, il semblerait qu'Énodie soit à l'origine une divinité thessalienne interprétée en grec alternativement comme Hécate ou Artémis, voir à ce propos SERAFINI 2015.

<sup>573</sup> BMC, *Sicily*, 197, n° 405-8 ; 200, n° 422-5 ; HEAD 1911, 182 ; CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 137-45 ; CARROCCIO 2004, 80, n° 19-21 ; 81, n° 33.

<sup>574</sup> BMC, *Sicily*, 183, n° 252 ; HEAD 1911, 178 ; CARROCCIO 2004, 79, n° 13. Pour la datation de cette émission, voir A. Carbé, in BTCGI, *Syracusa* 2011, 142, avec bibliographie.

<sup>575</sup> FISCHER HANSEN 2009, 214.

<sup>576</sup> BMC, *Sicily*, 200, n° 426-7 ; HEAD 1911, 182 ; CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 146-7 ; CARROCCIO 2004, 81, n° 34.

<sup>577</sup> CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 146.

<sup>578</sup> BMC, *Thessaly to Aetolia*, 111, n° 4-5 ; HEAD 1911, 323 ; CARROCCIO 2004, 82, n° 43.

variés et non nécessairement en rapport avec la déesse, sauf à l'époque romaine, quand la présence du carquois s'insère dans l'habitude plus générale d'associer la tête d'une divinité à l'avvers, avec son attribut principal au revers. Enfin, à la courte période démocratique entre la mort de Hiéronimos et la prise de Syracuse par les Romains, appartiendraient des séries en métal précieux avec tête d'Athéna qui portent au revers une figure féminine debout dans l'acte de décocher une flèche, avec le carquois sur l'épaule droite et un chien à ses pieds<sup>581</sup>. Ces séries pourraient témoigner d'un rapport d'Artémis avec Athéna qui, à côté de celui avec Déméter et Coré, viendrait compléter la série des trois déesses vierges élevées ensemble en Sicile d'après la tradition mythique relatée par Diodore. Pour conclure, le culte d'Artémis à Syracuse était certainement ancien, bien enraciné dans le mythe et probablement très répandu. La déesse y était vénérée sous presque tous les aspects de sa personnalité, en commençant par son caractère de divinité de la nature sauvage et agreste, en lien également avec les eaux et les sources, dont le culte était fonctionnel à l'intégration de ces domaines dans l'univers de la cité. À partir du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. est attestée également une caractérisation chtonienne, en lien avec Coré, et une fonction représentative qui semble associée à un succès renouvelé du culte parmi les habitants. Une éventuelle association avec Athéna et les rapports de la cité avec le sanctuaire d'Artémis de Magnésie du Méandre remontent par contre à l'époque hellénistique tardive.

Pour revenir à la description topographique de Syracuse dans les *Verrines*, un autre sanctuaire dont elle révèle la présence est celui de Fortuna / Tyché qui avait donné son nom au quartier Tycha. Cicéron lui attribue l'appellatif de « fanum », normalement spécialisé pour les lieux de culte « atypiques »<sup>582</sup>, et en souligne l'antiquité (« Fortunae fanum antiquum »)<sup>583</sup>. Cependant, ce lieu de culte est peu connu dans le reste de la documentation. On cite normalement une notice de Diodore selon laquelle, quand Ducétius s'était réfugié à Syracuse comme suppliant, certains des conseillers plaidèrent en sa faveur, en affirmant qu'il fallait respecter « τὴν τύχην καὶ τὴν νέμεσιν τῶν θεῶν » et qu'il n'était pas possible de tuer « τὸν πεπτωκότα τῆ τύχῃ », littéralement « celui qui avait succombé à la Fortune », c'est-à-dire qui revenait à cette déesse<sup>584</sup>. Cependant, il ne me semble pas que ce témoignage puisse vraiment être considéré comme indicatif de l'existence d'un culte stable de cette déesse dans la cité, dans la mesure où le mot « τύχῃ » pourrait y être interpréter aussi, plus simplement, comme une référence au sort. À part ce passage, il ne reste que la dédicace conjointe à Zeus et Tyché datable à la première époque impériale dont on a déjà parlé et sur laquelle se fonde, par ailleurs, l'identification du quartier Tycha. Le temple mentionné par Cicéron, quant à lui, n'est pas connu archéologiquement. Sur le monnayage de la cité, enfin, le seul type qui pourrait

<sup>579</sup> BMC, *Sicily*, 224-5, n° 665-7 ; HEAD 1911, 186 ; CARROCCIO 2004, 85, n° 70.

<sup>580</sup> CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 224 ; CARROCCIO 2004, 89, n° 108-10. Beaucoup moins assurée, par contre, est l'identification avec Artémis de deux autres têtes, pour lesquelles il est même difficile d'établir s'il agit d'un homme ou d'une femme. La première, qui porte un singulier couvre-chef, apparaît à l'avvers d'une série avec lyre (CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 219 ; CARROCCIO 2004, 89, n° 107). La deuxième, sur une série avec carquois, arc et flèche au revers, présente le carquois derrière les épaules, mais le traitement des cheveux est différent et de lecture difficile (CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 225 ; CARROCCIO 2004, 89, n° 109).

<sup>581</sup> BMC, *Sicily*, 222-3, n° 649 ; 651-3 ; HEAD 1911, 186 ; CARROCCIO 2004, 87, n° 84. Pour la datation de cette émission, voir A. Carbé, in BTCCI, *Syracusa* 2011, 146-7, avec bibliographie.

<sup>582</sup> Sur l'emploi du terme « fanum » voir ci-dessus, I.1.a.

<sup>583</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 117-9 (= TL64).

<sup>584</sup> D.S., 11, 92, 3.

devoir être mis en relation avec la déesse date également de l'époque romaine. Il s'agit de l'émission en bronze avec tête masculine barbue qui porte à l'avant une figure féminine couronnée de tours avec sceptre et gouvernail<sup>585</sup> ; cette figure, en effet, peut être interprétée comme une image de la déesse, mais également comme une personnification de la cité<sup>586</sup>. En conclusion, malgré l'affirmation de Cicéron sur l'antiquité du sanctuaire, pour l'existence à Syracuse d'un culte de Tyché n'existent que des indices très faibles et qui remontent tous à l'époque romaine.

Enfin, dans sa description topographique du quartier de la Neapolis, l'orateur rappelle une statue (« signum »<sup>587</sup>) de grande taille (« maximum ») représentant Apollon Téménites, monument dont il signale également la beauté (« pulcherrimum »)<sup>588</sup>. Malgré cette mention relativement peu développée dans les *Verrines*, Apollon semble avoir été l'une des divinités les plus importantes de la cité, à côté de Zeus et Athéna. Pour commencer, même si l'orateur ne le cite pas, un temple monumental de ce dieu existait à Ortygie. Il s'agit d'un périptère hexastyle avec dix-sept colonnes sur les côtés longs dont la construction remonte sans aucun doute à l'époque archaïque, mais qui était certainement encore visible au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. car l'orientation en est respectée par des constructions érigées à cette époque dans la même aire<sup>589</sup>. L'identification est confirmée par une inscription gravée sur la première marche du côté court oriental, dans laquelle on peut lire qu'il était dédié « τὸπέλονι », c'est-à-dire « τῶι Ἀπόλλωνι »<sup>590</sup>. Une confirmation de l'antiquité du culte d'Apollon à Syracuse pourrait venir d'une ode de Bacchylide écrite pour célébrer une victoire de Hiéron I à Delphes et s'ouvrant avec l'affirmation que « ὁ χρυσοκόμας Ἀπόλλων » aimait cette cité<sup>591</sup>. En effet, si une invocation aux dieux trouve toute sa place dans le contexte des concours de Delphes, l'épithète « aux cheveux d'or » n'est pas sans rappeler une anecdote transmise par Plutarque et Élien, qui insèrent dans la féconde série des sacrilèges commis par Denys l'Ancien le vol de la chevelure dorée (« χρυσοῦς βοστρύχους ») d'Apollon dans un temple de la cité<sup>592</sup>. Il n'est pas impossible que cet épisode soit à situer dans le temple d'Ortygie, mais la seule attestation littéraire d'un lien entre le dieu et cette localité est un passage des scholies à Pindare qui l'associe au mythe d'Aréthuse et semble affirmer que l'île ou la source était « ἱερὰν Ἀπόλλωνος »<sup>593</sup>. En revanche, la statue mentionnée par Cicéron semble être la même que, d'après Suétone, l'empereur Tibère avait fait venir à Rome sur la fin de sa vie pour l'installer dans la bibliothèque du temple d'Auguste, « Apollinem Temenitem et amplitudinis et artis eximiae »<sup>594</sup>. Cet appellatif singulier, dérivé tout simplement de « τέμενος », l'espace délimité destiné à accueillir un sanctuaire ou, par extension, le sanctuaire lui-même, pourrait avoir été à l'origine une simple indication topographique : en tant que telle, en effet, le terme

<sup>585</sup> BMC, *Sicily*, 226, n° 688-9 ; HEAD 1911, 187 ; CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 239 ; CARROCCIO 2004, p. 88, n° 102.

<sup>586</sup> Sur le rapport entre l'iconographie de Tyché et les personnifications de cités à l'époque hellénistique, voir ci-dessus, I.1.d.

<sup>587</sup> Pour l'emploi de ce terme voir ci-dessus, I.1.b.

<sup>588</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 119 (= TL64).

<sup>589</sup> Sur ce temple voir D. Zirone, in BTCGI, *Siracusa* 2011, 158-61, avec bibliographie.

<sup>590</sup> IG XIV 1 = IGASMG V 62.

<sup>591</sup> Bacchyl., *Ep.*, 4, 1-2.

<sup>592</sup> Ael., *VH.*, 1, 20 ; Plu., *Moralia*, 379 C.

<sup>593</sup> Scholia Pi., *Pyth.*, 3, 122.

<sup>594</sup> Suet., *Tib.*, 74.



« Τεμενίτης » apparaît trois fois chez Thucydide, deux au masculin<sup>595</sup> et une dans le cadre de l'expression « τὴν ἄκραν τὴν Τεμενίτιν καλουμένην »<sup>596</sup>. La première de ces mentions, combinée avec une notice de Stéphane de Byzance, permet d'établir que cette hauteur se trouvait en dessous des Épipoles<sup>597</sup>, ce qui est compatible avec la localisation de Cicéron dans la partie la plus haute de la Neapolis. Il est communément admis que ce lieu dérivait son nom de la présence d'un « τέμενος », qui pourrait avoir été consacré à Apollon mais aussi à une autre divinité<sup>598</sup>. On a voulu reconnaître les vestiges de ce sanctuaire dans une série de traces découvertes sur le plateau en amont du théâtre et qui semblent appartenir à un temple archaïque soumis par la suite à plusieurs interventions constructives d'époques postérieures ; cependant, il s'agit encore une fois de plus d'une hypothèse qui trouve son seul fondement dans les données topographiques transmises par les sources littéraires<sup>599</sup>. Au-delà de « Τεμενίτης », deux autres épithètes du dieu sont attestées pour Syracuse : « Péan », dont on a déjà parlé à propos du temple d'Esculape et qui était associé à l'aspect d'Apollon comme divinité guérisseuse, et « Δαφνίτης », avec référence au laurier<sup>600</sup>. Dans la documentation épigraphique, le nom du dieu apparaît sur un fragment de bloc de calcaire mouluré retrouvé en Achradina qui lit tout simplement « Ἀπολλω[- - -] »<sup>601</sup>. Sa mention à côté des Nymphes sur une dédicace datable au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. repose par contre sur une intégration<sup>602</sup>.

De plus, comme déjà pour Zeus et Athéna, la vénération pour Apollon s'enrichissait à Syracuse du rapport avec un sanctuaire panhellénique, celui de Delphes. En effet, à partir de l'*Ode* de Bacchylide que l'on a déjà mentionnée, la participation de souverains syracusains aux jeux pythiques et leur vénération pour l'Apollon de Delphes est attestée pour toutes les époques de l'histoire de la cité, jusqu'au règne de Hiéron II<sup>603</sup>. À cette époque, un décret de Delphes confère des honneurs à un personnage appelé Hiéroclès, qui doit être identifié comme le père ou de toute façon un membre de la famille de Hiéron II<sup>604</sup>. De plus, comme à Olympie, deux fragments d'une grande base en calcaire portent l'inscription de dédicace d'un

<sup>595</sup> Th., 6, 75, 1 ; 6, 100, 2.

<sup>596</sup> Th., 7, 3, 3.

<sup>597</sup> St. Byz., s.v. « Τέμενος ».

<sup>598</sup> La mention en Aesch., fr. 26 Mette est le fruit d'une conjecture.

<sup>599</sup> Sur lesquelles voir D. Zirone, in BTCGI, *Siracusa* 2011, 180-1, avec bibliographie.

<sup>600</sup> Hsch, s.v. « Δαφνίτης ».

<sup>601</sup> ORSI 1900b, 60, n° 39.

<sup>602</sup> SEG 34, 978 (= MANGANARO 1977, 155).

<sup>603</sup> Outre la quatrième, déjà citée, Bacchylide a dédié également l'ode troisième à une victoire de Hiéron I à Delphes. De plus, dans l'anecdote déjà racontée concernant la punition infligée par Dionysos à l'autrement inconnu Cyanippe, c'est un oracle d'Apollon pythien (« τοῦ Πυθίου εἰπόντος ») qui conduit à l'exécution de ce personnage (FGrHist 290 F 7 ap. Ps.-Plu., *Moralia*, 310b-c). Sinon, des offrandes au temple de Delphes sont citées pour Gélon I (Ath., 6, 231f, « τρίποδα καὶ Νίκην χρυσοῦ πεποιημένα » ; D.S., 11, 26, 7, « χρυσοῦν δὲ τρίποδα ποιήσας ἀπὸ ταλάντων ἑκκαίδεκα » ; Scholia Pi., *Pyth.*, 1, 122b, dédicace conjointe avec ses frères de « χρυσοῦς τρίποδας », avec le texte de l'inscription ») ; Hiéron I (Ath., 6, 231f, « τὰ ὅμοια », par rapport à Gélon I, et 232 a-b = Theopomp., FGrHist 115 F 193 : « τὸν τρίποδα καὶ τὴν Νίκην ἐξ ἀπέφθου χρυσοῦ » et, plus tard, « πλοῖον σίτου καὶ ἄλλα πολλὰ δῶρα » ; Scholia Pi., *Pyth.*, 1, 122b, comme ci-dessus ; Plu., *Moralia*, 397e, « τὸν Ἰέρωνος ἀνδριάντα τοῦ τυράννου » et « κίων τις [...] χαλκοῦς Ἰέρωνος ») ; Syracuse républicaine après la victoire contre les Sicules de 440 av. J.-C. (D.S., 12, 29, 4, « τῶν δὲ λαφύρων τὰ κράτιστα ») et celle contre les Athéniens en 413 av. J.-C. (Paus., 10, 11, 5, « θησαυρὸς ») ; Denys l'Ancien (D.S., 16, 57, 2-3, « ἀγάλματα ἐκ χρυσοῦ καὶ ἐλέφαντος δεδημιουργημένα »).

<sup>604</sup> Syll.<sup>3</sup>, 395-6, sur lequel voir A. Dimartino, in BTCGI, *Siracusa* 2011, 104, n° E.23, avec bibliographie.

monument célebratif érigé en l'honneur de la dynastie épirote de la part de Gélon II et Néréis<sup>605</sup>.

Enfin, comme déjà pour les autres cultes représentatifs de la cité, des types référables à Apollon sont attestés sur les monnaies, à partir du dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. À cette époque, sur des émissions en différents métaux, apparaît à l'avvers une tête masculine couronnée de laurier qui porte les cheveux longs sur le cou et a été couramment identifiée à cette divinité<sup>606</sup>. Au revers les types varient, mais ceux de plusieurs séries en électrum pourraient confirmer cette identification. On a déjà parlé, par exemple, de celle avec tête de Artémis « Σώτειρα »<sup>607</sup>, tandis que les autres portent le trépied delphique<sup>608</sup> ou la lyre<sup>609</sup>. D'autres séries de cette époque présentent par contre une tête similaire mais avec les cheveux courts, pour laquelle une identification à Apollon a été parfois proposée mais demeure moins assurée<sup>610</sup>. Par la suite, le type aux cheveux longs apparaît de nouveau aux époques de Hiéron II<sup>611</sup>, de la démocratie après la mort de Hiéronimos<sup>612</sup> et de la province romaine<sup>613</sup>. Malheureusement, les types restent trop génériques pour aller plus loin de la simple valeur représentative du dieu pour la cité. En conclusion, le culte d'Apollon dans la cité est certainement ancien, comme l'est son rapport avec les détenteurs du pouvoir politique qui le rapproche de ceux d'Athéna et de Zeus. Le dieu avait certainement un temple dans le centre de la ville, à Ortygie, dès l'époque archaïque, et peut-être un autre, probablement plus récent, sur la Neapolis ; de plus, il était associé à Asclépios, dans le temple de ce dernier, en tant que dieu guérisseur.

Comme on a pu le constater, tous les dieux mentionnés par Cicéron n'apparaissent pas nécessairement comme victimes des rapines de Verrès. De plus, même si l'orateur semble citer tous les cultes principaux, il n'en reste pas moins que d'autres divinités certainement vénérées dans la cité sont passées sous silence<sup>614</sup>. En particulier, l'absence la plus notable est

---

<sup>605</sup> Syll<sup>3</sup>, 453, sur laquelle voir maintenant DIMARTINO 2006, n° 1.5 avec bibliographie.

<sup>606</sup> À part les émissions en électrum mentionnées ci-dessous, voir, en bronze, BMC, *Sicily*, 190-1, n° 321-35 ; 195, n° 377 ; HEAD 1911, 180 ; CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 85-91 ; n° 149.

<sup>607</sup> BMC, *Sicily*, 183, n° 252 ; HEAD 1911, 178 ; CARROCCIO 2004, 79, n° 13 ; sur laquelle voir ci-dessus.

<sup>608</sup> BMC, *Sicily*, 183-4, n° 253-64 ; HEAD 1911, 178 ; CARROCCIO 2004, 79, n° 10.

<sup>609</sup> BMC, *Sicily*, 184, n° 266 ; HEAD 1911, 178 ; CARROCCIO 2004, 79, n° 11 ; sur la datation de toutes ces émissions en électrum, voir A. Carbé, in BTCGI, *Syracusa* 2011, 142, avec bibliographie.

<sup>610</sup> BMC, *Sicily*, 220, n° 634-5 ; 224, n° 662-4 ; HEAD 1911, 181 ; CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 121 ; CARROCCIO 2004, 78-9, n° 1 et 4-5 ; 81, n° 30.

<sup>611</sup> BMC, *Sicily*, 191-2, n° 336-43 ; 193, n° 353-5 ; HEAD 1911, 185 ; CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 203 ; CARROCCIO 2004, 84, n° 63 ; 85, n° 69.

<sup>612</sup> BMC, *Sicily*, 224, n° 660 ; 225-6, n° 678-80 ; 226, n° 681 ; HEAD 1911, 186-7 ; CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 205-6 ; 212-3 ; CARROCCIO 2004, 87, n° 91 ; 88, n° 93 et 96.

<sup>613</sup> BMC, *Sicily*, 228-9, n° 713-7 ; HEAD 1911, 187 ; CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 214-6 ; 221 ; CARROCCIO 2004, 89, n° 112 et 114.

<sup>614</sup> Parmi les autres divinités attestées pour Syracuse dans les sources écrites, littéraires et épigraphiques, on peut signaler Héra, Hermès, Héraclès, Hestia, Isis, les nymphes et plusieurs figures de héros ; on trouvera la liste des relatifs témoignages en BTCGI, *Syracusa* 2011, 36-8 (A. Facella) et 111-8 (A. Dimartino). Sur les monnaies, on trouve des types associables à Pan (CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 93-4) ; Héraclès (CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 150-3 ; 174 ; CARROCCIO 2004, 80, n° 24-5 ; 82, n° 40 ; 83, n° 47 et 52 ; 86, n° 73 ; 87, n° 90) ; Thétis et Achille (CARROCCIO 2004, 82, n° 45, émission de Pyrrhos) Poséidon (CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 31 ; 194 ; 197-8 ; 207-11 ; CARROCCIO 2004, 84, n° 60 ; 86, n° 75 ; CARROCCIO 2004, 88, n° 94-5) ; les Dioscures (CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 205-6 ; CARROCCIO 2004, 88, n° 93, 99 et 101) ; Arès (CALCIATI

sans aucun doute celle d'Aphrodite / Vénus, qui, comme on le verra, ne figure jamais dans les *Verrines* parmi les divinités offensées<sup>615</sup>. On pourrait en conclure que le préteur ait montré plus de respect vis-à-vis de certains cultes de la cité, mais Cicéron, soucieux évidemment que son public puisse recevoir la même impression, s'empresse de conclure son catalogue de vols en affirmant l'impossibilité de relater tous les exploits de son adversaire<sup>616</sup>. De plus, il fournit une liste d'objets précieux que ce dernier est accusé d'avoir soustrait, démocratiquement pour ainsi dire, « ex omnibus aedibus sacris [...] Syracusis ». Il s'agit notamment de tables de Delphes en marbre (« mensas Delphicas e marmore »), probablement du type de la « mensa tripes » à la surface circulaire conçue pour rappeler le trépied delphique<sup>617</sup>, de cratères de bronze (« crateras ex aere ») et de vases de Corinthe (« uim maximam uasorum Corinthiorum »), toujours en bronze, du même type de ceux que le préteur avait enlevé à Enguium<sup>618</sup>.

Ce passage confirme la richesse des temples de la cité, d'autant plus que l'orateur précise que ce type d'objet suscitait l'admiration des visiteurs : il fait donc probablement référence à des réalités qui pouvaient être bien connues par certains membres de son public. Encore une fois le tourisme des lieux de culte semble être une pratique habituelle en Sicile, favorisée par la fierté des habitants vis-à-vis des œuvres d'art et des richesses qui y étaient conservées. Ici, Cicéron semble également mentionner des véritables guides : « ii qui hospites ad ea quae uisenda sunt solent ducere et unum quidque ostendere ». Malheureusement, il est impossible de savoir si l'orateur fait allusion tout simplement à des citoyens qui auraient accompagné en visite leurs propres invités ou bien à des personnages qui exerçaient professionnellement cette activité, sur l'ensemble du territoire de la cité ou plutôt ponctuellement auprès des différents bâtiments publics. L'hypothèse de guides professionnelles semble suggérée par le fait que Cicéron donne à ces figures un nom, qui leur aurait été attribué par les Siciliens eux-mêmes : celui de « mystagogos ». Ce terme est une translittération en latin du grec « μυσταγωγός », qui désigne littéralement quelqu'un qui introduit ou initie un autre à des mystères. Selon G. Baldo, il s'agirait ici d'un emploi ironique<sup>619</sup>, mais la formulation de l'orateur laisse plutôt penser, il me semble, que le mot soit effectivement employé en Sicile comme synonyme de « περιηγητής », souvent attesté à l'époque hellénistique et romaine dans le sens de guide<sup>620</sup>.

Enfin, même si pour Syracuse Cicéron ne met jamais en scène des tentatives de s'opposer aux soustractions de Verrès, la position des sanctuaires et de leur contenu sous la juridiction des autorités citadines est rendue claire par le passage, auquel on a déjà fait allusion, dans lequel les Syracusains (« Syracusani ») interviennent pour aider l'orateur dans sa collecte de preuves. Sont produits alors des documents publics (« litteras publicas ») sur lesquels étaient enregistrés, temple par temple, tous les objets disparus. L'orateur précise que

---

1983-87, *Syracusa*, n° 233 ; CARROCCIO 2004, 89, n° 115) et Isis (CALCIATI 1983-87, *Syracusa*, n° 237 ; CARROCCIO 2004, 89, n° 111) ; pour une vue d'ensemble voir A. Carbé, in BTCGI, *Syracusa* 2011, 133-48.

<sup>615</sup> Voir BTCGI, *Syracusa* 2011, 37 (A. Facella) et 115-6 (A. Dimartino) ; DIMARTINO 2010.

<sup>616</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 131-2 (= TL67).

<sup>617</sup> Sur lesquelles voir Plin., *nat.*, 7, 210.

<sup>618</sup> Pour les vases d'Enguium et la renommée du bronze corinthien voir ci-dessus, I.1.g.

<sup>619</sup> BALDO 2004, 533, qui cite comme parallèle un passage de Varron (*Men.*, 34 Astbury).

<sup>620</sup> Ainsi, par exemple, LSJ, s.v. « μυσταγωγός ». Pour le mot « περιηγητής » dans le sens de guide, voir H. Bischoff, RE XIX, Stuttgart 1937, 726.

ces comptes rendus étaient ordonnés par lieux de culte et selon les noms de « quisque iis rebus tuendis conseruandisque praefuerat ». Cette expression pourrait désigner aussi bien des gardiens préposés chacun à un temple ou, étant donné que Cicéron semble faire référence à un double critère d'organisation, par personnages et par temples, à des magistrats en charge des bâtiments de la cité. Dans ce cas, le pluriel pourrait dériver de la présence de plusieurs magistrats se partageant les différents édifices ou de l'alternance dans cette charge de plusieurs personnages pendant les trois ans de la préture de Verrès. Quoi qu'il en soit, l'orateur explique clairement que ces personnages devaient rendre compte « e lege », à la fin de leur mandat, de tous les objets qui avaient été placés sous leur tutelle ; les registres, donc, avaient été écrits dans ce but. Mais, l'avidité de Verrès étant connue de tous, ceux qui s'étaient trouvés dans cette position lors de la préture de ce dernier avaient été absous de toute responsabilité. Enfin, ces documents étaient conservés dans le trésor public (« in aerario sanctiore »), ce qui laisse penser que, en dernière instance, ils soient de compétence des magistrats chargés de la gestion des finances.

## I.1 - Conclusions

Avec Syracuse la longue revue des cultes publics mentionnés dans les *Verrines* touche à sa fin. Comme on a pu le constater, il arrive souvent que les informations livrées par ces discours trouvent confirmation dans le reste de la documentation. Tout d'abord, il s'agit d'autres sources littéraires, surtout pour les cultes les plus connus qui y sont cités plusieurs fois, pour la plupart dans le cadre de récits historiques ou d'anecdotes de diverse nature, mais aussi dans des textes poétiques conçus pour célébrer le pouvoir des tyrans et des souverains s'étant succédé à la tête des cités siciliennes. Parfois la coïncidence avec Cicéron est remarquable et indique peut-être la dérivation d'une tradition commune, comme dans l'épisode des dents d'ivoire conservées dans le sanctuaire de la Junon de Malte, qui se retrouve presque à l'identique dans Valère Maxime. Certains auteurs reviennent plus souvent que d'autres, notamment Diodore de Sicile, dont la *Bibliothèque historique* est sans aucun doute la deuxième principale source d'information sur les cultes siciliens de l'époque romaine républicaine après les *Verrines*.

Plus difficiles d'interprétation, surtout dans certains cas, les documents épigraphiques peuvent également confirmer et enrichir le cadre dérivé des sources littéraires, aussi bien quand il s'agit de textes officiels publiés par initiative des autorités citadines, que dans le cas d'inscriptions réalisées par des particuliers, comme les dédicaces privées. Les premiers, même s'ils ne sont pas entièrement consacrés à des sujets attachés à la religion, peuvent livrer des informations précieuses sur les divinités qui recevaient un culte public, ainsi que sur l'organisation de ce dernier de la part de la cité, en transmettant par exemple le nom de certaines prêtrises ou d'autres magistratures liées aux cultes. D'autre part, les dédicaces de la cité, des souverains ou d'autres personnalités politiques permettent d'identifier les cultes associés à la rhétorique du pouvoir, tandis que les textes émanant de particuliers peuvent être précieux pour éclaircir la nature d'un culte donné, la composition de ses fidèles et parfois même le déroulement de certains rituels. Enfin, les documents épigraphiques peuvent jouer un rôle crucial dans l'identification des lieux de culte découverts dans le cadre de la recherche archéologique.

L'explication des résultats de cette dernière, en effet, peut poser un grand nombre de problèmes, dont le premier est la tentation de les mettre à tout prix en rapport avec les informations fournies par les sources littéraires. Comme on a eu l'occasion de le voir, les tentatives de retrouver les sanctuaires mentionnés par Cicéron ou par d'autres auteurs ont été rarement couronnées de succès, surtout en l'absence de documents écrits. Dans au moins un cas, celui du temple d'Apollon à Ortygie, la découverte d'une inscription est même venue démentir l'identification traditionnelle fondée sur les témoignages littéraires. Les documents figuratifs, de leur côté, ne sont pas forcément indicatifs dans ce sens, car un temple pouvait bien évidemment contenir des représentations figurées d'autres divinités que celle à laquelle il était consacré. Quant aux ex-voto et aux autres éléments qui permettent de reconstruire le déroulement d'actes culturels, ils méritent d'être étudiés dans leur ensemble, en prenant en compte attentivement le contexte de leur découverte et en comparant les données du plus grand nombre possible de lieux de culte connus archéologiquement, du moins sur une échelle régionale, pour obtenir des résultats réellement satisfaisants. En Sicile, cela a été fait uniquement pour le culte de Déméter et Coré, par V. Hinz<sup>621</sup>, et même dans ce cas beaucoup de problèmes, comme celui du rapport de ce culte avec la figure d'Artémis, restent encore sans réponse. À compliquer ultérieurement la situation, certains résultats de fouilles ne sont pas publiés ou l'ont été il y a longtemps selon des critères désormais dépassés. Dans les rares cas où une concordance entre des sources de différente nature peut être établie, comme dans celui du temple d'Astarté / Héra / Junon de Malte, le témoignage de l'archéologie est précieux pour reconstruire l'histoire d'un lieu de culte et les rituels qui y étaient performés.

Enfin, restent les iconographies monétaires, importantes surtout pour établir quels cultes pouvaient avoir, à une époque donnée, une valeur représentative pour les gouvernements des différentes cités. Comme on l'a vu, il arrive souvent que ces documents confirment l'importance d'un culte déjà mis en valeur par Cicéron, mais les cas les plus intéressants sont peut-être ceux où ils ne le font pas : l'absence d'Artémis / Diane des émissions de Ségeste, par exemple, permet de douter du rôle de premier plan que l'anecdote de la statue volée par Verrès semble conférer à ce culte. D'autre part, l'interprétation de ces images n'est pas exempte de difficultés, d'autant plus que la présence de légendes précisant l'identité des personnages représentés est un phénomène rare, limité aux cas d'ambiguïté impliquant des figures qui partageaient toutes la même iconographie, comme les nymphes ou les dieux fluviaux, ou employé pour colorer d'une épithète la représentation d'une divinité donnée, comme Zeus ou Artémis à Syracuse. Ainsi, le sens de beaucoup de types reste inaccessible car, à part les grandes divinités du panthéon grec, la plupart des iconographies qui devaient être parlantes pour les Siciliens de l'époque ne le sont plus aujourd'hui. De plus, les types de l'avvers et du revers ne sont pas toujours en rapport entre eux et ne permettent que très rarement de s'éclaircir les uns les autres. Enfin, même quand une iconographie est clairement interprétable, on ne peut pas nécessairement la considérer significative pour la reconstruction des cultes de la cité : certains types, en effet, pouvaient être choisis uniquement pour se conformer à ceux des centres voisins, comme les contre-marches avec Héraclès à Agrigente. Un problème spécifique à l'époque romaine, d'autre part, est le fait que pendant cette période la coutume de représenter des divinités sur les émissions citadines semble s'être généralisée, ce qui la rend inévitablement moins révélatrice qu'à d'autres moments

---

<sup>621</sup> HINZ 1998.

historiques : dans le cadre de cette revue, ce phénomène est apparu clairement pour Syracuse, où l'on a vu beaucoup de dieux apparaître pour la première fois sur les monnaies de cette époque, mais il est attesté également dans d'autres localités. Enfin, le caractère extrêmement standardisé de ces iconographies, conçues pour être reconnaissables sur une échelle la plus vaste possible, rend difficile d'en tirer des informations sur les caractéristiques particulières d'un culte donné. Parmi tous les cas examinés jusqu'ici, le plus intéressant est peut-être celui de Zeus à Syracuse, pour lequel les monnaies permettent d'établir qu'il était vénéré sous son aspect de jeune homme avec l'épithète « Ἐλλάγιος ». Pour la même raison, on ne peut pas accepter sans réserve la théorie selon laquelle les artisans qui réalisaient les coins se seraient inspirés principalement des représentations et statues divines présentes dans la cité, même s'il est clair que ce phénomène existait, comme le montre par exemple le cas de Thermes.

Malgré toutes ces difficultés, les cas dans lesquels les informations livrées par Cicéron peuvent effectivement être vérifiées par des sources d'autre nature sont plus nombreux que ceux où le témoignage de l'orateur reste isolé. À côté des cas les plus heureux, comme celui de Malte, d'autres présentent une coïncidence très générique, comme pour Dionysos à Syracuse dont le reste de la documentation confirme la présence mais pas l'existence d'un lieu de culte dédié, ou limitée à une seule typologie de sources, comme les monnaies pour l'Hermès / Mercure de Tyndaris ou les témoignages littéraires pour Enguim. Parfois, les indices sont très faibles, comme dans le cas de Tyché / Fortuna à Syracuse, mais il n'y a que deux cas dans lesquels il n'en existe aucun : le culte d'Aristée à Syracuse, qui reste une divinité secondaire vénérée conjointement à un dieu plus important, et celui d'Artémis / Diane à Ségeste. La rareté de ces occurrences permet de les attribuer plutôt aux aléas de la transmission qu'à une prétendue mauvaise foi de la part de l'orateur, qui se révèle, malgré les nombreuses exagérations rhétoriques dont il peut être tâché, comme une source fiable, du moins sur les détails qui n'étaient pas susceptibles d'influencer directement le procès. D'ailleurs, on sait qu'il avait une bonne connaissance de la Sicile, acquise tout au long de ses séjours sur l'île et grâce aux relations qu'il cultivait sur place. De plus, comme il semble l'impliquer à plusieurs reprises, certains de ses lecteurs et auditeurs pouvaient partager cette expérience, ce qui rendait impossible de se départir trop grandement de la réalité.

Par conséquent, on peut avoir une confiance raisonnable dans l'essentiel du cadre que les *Verrines* permettent de reconstruire sur les cultes des cités siciliennes au 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C., tout en gardant à l'esprit un certain nombre de limites. Il est clair notamment que chaque cité devait nécessairement avoir plusieurs cultes, alors que Cicéron se contente généralement d'un seul exemple symbolique par localité, dont le choix dépend plutôt de la gravité de l'offense dont Verrès s'était rendu responsable que de la réelle importance du culte dans la cité : le cas de Ségeste en est un exemple très clair. Les seules exceptions à cette règle sont Agrigente et Syracuse, qui étaient certainement des centres importants et sont connus encore aujourd'hui par leur panoplie de temples, mais même pour ces localités le cadre tracé par l'orateur est sans aucun doute encore loin du compte, en particulier à Agrigente pour laquelle seules deux divinités sont mentionnées. De son côté, l'exemple de Syracuse offre plus de variété, ce qui est certainement lié à son statut de capitale outre qu'à une précise volonté de Cicéron de la présenter comme une ville aux mille dieux ; cependant, il est probable que la situation des autres cités ressemble davantage à celle décrite ici, même si à une échelle plus petite. La plupart des centres, en effet, avait plus qu'un seul bâtiment cultuel et la présence de plusieurs

lieux de culte dédiés à la même divinité est loin d'être exclue. Ce n'est que pour les localités les plus petites, comme Assorus et Enguium, que l'on peut se douter qu'il n'y ait qu'un seul lieu de culte d'une certaine importance dans le territoire de la cité.

Sans surprise, les cultes mentionnés par Cicéron entretiennent tous un lien plus ou moins strict avec les autorités de la cité. Au-delà des cas dans lesquels un culte donné semble assumer un sens politique précis, comme il arrive souvent à Syracuse, la cité s'occupe de la gestion des lieux de culte et de l'organisation des fêtes et des rites publics. Ce dernier aspect est moins facilement visible à partir du témoignage des *Verrines*, qui mentionnent tout de même des actes cultuels, comme les « sacrificia anniuersaria » lors desquels la statue de Péan était vénérée auprès des Syracusains (« apud illos colebatur »), et quelques festivités, notamment les « festos dies anniuersarios » célébrées par les Syracusains (« Syracusani ») près de la source Cyané ou les « sacra anniuersaria » observés chez les Tyndarites (« apud eos ») pour Hermès / Mercure. D'autre part, certains passages mettent en scène des prêtrises, comme l'« ἀμφιπολία » de Zeus Olympien à Syracuse ou la charge sacerdotale non mieux identifiée de Cephaloedium, pour lesquelles Cicéron livre même des détails de la procédure d'élection publique. À Catane les « sacerdotas » et les « antistitae » du « sacrarium Cereris » sont clairement soumises à l'autorité d'un groupe de magistrats et, en dernière instance, du conseil. Mais surtout, les discours sont une source de premier plan pour la gestion des bâtiments consacrés aux dieux de la part des autorités. Dans plusieurs anecdotes apparaissent des magistrats qui, sous l'autorité du conseil, semblent remplir différentes missions relatives à cette tâche. Parfois, le nom de la magistrature n'est pas conservé, comme à Ségeste pour les « magistrati » auxquels Verrès demande de lui livrer la statue d'Artémis / Diane ou, à Syracuse, ceux qui devaient rendre compte au conseil des objets conservés dans les temples. À Agrigente, Cicéron emploie des mots latins (« quaestoribus et aedilibus ») qui semblent identifier des magistratures chargées des finances, d'une part, et des bâtiments publics, de l'autre. À Tyndaris, pour une statue qui se trouvait au gymnase, interviennent aussi bien le « gymnasiarchus » que un « proagorus » dont la fonction précise reste malheureusement à éclaircir. Ailleurs, toujours dans le cadre du conseil, ce sont les « principes ciuitatis » à prendre des initiatives visant à protéger les temples ou les monuments de la cité : c'est le cas notamment à Agrigente et à Thermes, avec Sthenius. Pour Malte, Ségeste et Tyndaris, en outre, Cicéron affirme explicitement que ces cités avaient envoyé des « legati » à Rome pour dénoncer les vols de Verrès et parfois il en donne même les noms. Enfin, d'autres figures liées au culte sont les gardiens des bâtiments sacrés, qui entrent en action à Agrigente (« fanique custodibus ») et à Assorus (« aeditumi custodesque »), et les « mystagogos » qui accompagnent les visiteurs à Syracuse.

Parfois, surtout grâce à la comparaison avec les autres sources, il est possible de saisir des détails de la fonction que les cultes mentionnés dans les *Verrines* exerçaient dans le cadre de la cité. Surtout à Syracuse, beaucoup de cultes semblent avoir eu un rôle éminemment politique, en lien avec les différents souverains qui s'étaient alternés au pouvoir : c'est le cas notamment de Zeus, Athéna et Apollon, qui avaient conservé ce caractère du moins jusqu'à l'époque de Hiéron II. Le premier avait même pu servir de symbole de l'alliance de ce souverain avec Rome, quand celui-ci avait déposé dans l'un de ses temples des « spolia » qui lui avaient été offertes par les Romains ; Cicéron s'en était peut-être souvenu quand il avait choisi d'identifier ce dieu à « Jupiter Optimus Maximus » dans la péroration. D'autre part,

toujours à Syracuse, une fonction de garantes de l'ordre politique était propre à Déméter et Coré, par lesquelles on pouvait prononcer des serments officiels. Enfin, le culte de Sérapis pourrait avoir eu un rapport particulier avec l'autorité romaine en Sicile. En s'éloignant du centre du pouvoir, par contre, certains cultes étaient plutôt liés à des phases de la vie des citoyens. Toujours Déméter et Coré, par exemple, entretenaient un rapport particulier avec la composante féminine de la population, comme il est clair non seulement à Catane, mais également à Syracuse, où elles partageaient peut-être cette fonction avec Artémis. Les mêmes déesses, d'autre part, avaient certainement une relation avec le monde des morts, tandis que Héraclès et Hermès, à Tyndaris et à Agrigente, étaient liés aux jeunes et à l'institution du gymnase. Enfin, certaines divinités présidaient à différentes activités humaines : à Syracuse, par exemple, c'était le cas, encore une fois, de Déméter et Coré pour l'agriculture des céréales et la fabrication de tous les produits dérivés de ces derniers, mais également d'Aristée pour la production de l'huile et de Dionysos pour celle du vin. Ce dernier, par contre, avait également dans la cité un lien manifeste avec l'activité théâtrale et présidait une association professionnelle dans ce domaine. Asclépios / Esculape, de son côté, devait avoir aussi bien à Syracuse que à Agrigente sa fonction habituelle de dieu guérisseur, qu'il exerçait dans les deux cas en directe connexion avec Apollon.

Plus développées, d'autre part, sont les informations concernant l'aspect des lieux de culte siciliens, surtout pour ce qui concerne leur intérieur, victime des soustractions de l'ancien préteur. Au côté extérieur, en effet, l'orateur semble faire très peu d'attention, sauf pour les portes richement décorées du temple de Athéna / Minerve à Syracuse, qui avaient elles aussi fait l'objet de la convoitise de Verrès. À part quelques données plus ou moins développées sur la localisation des lieux de culte, sinon, l'orateur en mentionne souvent l'antiquité, comme pour le « *sacrarium Cereris* » de Catane, le temple de Tyché / Fortuna à Syracuse et ou celui d'Astarté / Héra / Junon à Malte, pour lequel cette caractéristique a été confirmée par l'archéologie. Ailleurs, il souligne l'importance d'un lieu de culte par des qualificatifs comme « *nobilissimus* », toujours pour Malte, ou « *augustissimus* », pour Enguium. Dans ces deux cas il est possible d'envisager une référence à la forme monumentale que ces deux sanctuaires avaient reçu à une époque pas trop éloignée de celle des discours : la dernière phase connue archéologiquement du temple de Malte, en effet, a été datée au II<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., tandis que pour Enguium, des activités de construction imposantes sont décrites par Diodore. De la même façon, à Syracuse, les deux temples de Artémis / Diane et Athéna / Minerve à Ortygie dépassent largement les autres (« *longe ceteris antecellant* »), tandis que ceux de Déméter / Cérès et Coré / Libera dans la Neapolis sont « *egregia* » : on peut supposer que Cicéron fasse également allusion ici à un aspect monumental de ces structures, qui par contre, du moins pour les deux bâtiments d'Ortygie, devaient être beaucoup plus anciennes.

D'autre part, les anecdotes sur les vols de Verrès permettent surtout de se faire une idée assez précise de l'apparence des temples siciliens à l'intérieur, ainsi que de leur contenu. Sans surprise, il est souvent question de la statue du dieu titulaire du temple, comme celle d'Héraclès / Hercule à Agrigente ou de Chrysas à Assorus, que le préteur tente seulement de soustraire, ou encore celle de Déméter / Cérès dans le « *sacrarium* » de Catane ou celle de Zeus Ourios, à Syracuse, qu'il arrive effectivement à emporter. D'autre part, la plupart des temples mentionnés par l'orateur abritent également un grand nombre d'objets précieux et



œuvres d'art pour lesquels il peut parfois être difficile de comprendre s'il s'agissait d'offrandes ou bien d'éléments de la décoration. À la première catégorie appartiennent certainement les vases en bronze d'Enguium et peut-être les peintures du temple d'Athéna / Minerve à Syracuse. Par contre, le doute est toujours possible, même à la lumière des résultats archéologiques, pour la « magna uis eboris » et les victoires d'ivoire de Malte, ainsi que, bien évidemment, pour les autres vases et les « mensas Delphicas e marmore » soustraits dans tous les temples de Syracuse. Parmi les offrandes pouvaient figurer également des armes, comme à Enguium ; dans beaucoup de cas, il s'agissait certainement de « spolia » comme celles que d'après Tite-Live Hiéron II avait déposé dans le temple de Zeus Olympien en Achradina. À cette catégorie pouvaient appartenir également les « gramineae hastae » observées comme une curiosité dans le temple de Minerve à Syracuse à cause de leur dimension exceptionnelle. De leur côté, les dents d'éléphant que Massinissa avait reposé probablement comme dédicace à Malte joignaient à une taille remarquable la valeur du matériel. Mais surtout, il est clair que les temples pouvaient contenir de statues représentant d'autres divinités que celle qu'y était principalement honorée. Dans certains cas, l'orateur précise qu'un culte était rendu à ces images, comme pour le Péan dans le temple d'Asclépios / Esculape à Syracuse, ou affirme que le bâtiment était en réalité « consecratus » aux deux divinités à la fois, comme pour Aristée et Dionysos / Liber dans la même cité. Cela pourrait vouloir dire que la valeur sacrale de ce type de représentations avait particulièrement besoin d'être prouvée, mais on remarquera que des actes rituels vis-à-vis de statues sont cités par Cicéron également dans d'autres occasions, notamment pour le simulacre d'Héraclès / Hercule que Verrès tente d'emporter du temple de ce même dieu. D'autre part, il est clair que ce genre de précisions servait le but de l'orateur en exaltant l'importance religieuse des objets volés. Par conséquent, pour les mentions de statues d'autres divinités qui n'en sont pas accompagnées, il est possible d'envisager qu'il s'agisse plus simplement de dédicaces ou de simples éléments de décoration : c'est le cas notamment de l'Apollon du temple d'Asclépios / Esculape à Agrigente ou du « caput <Hip>parinum » de celui de Coré / Libera à Syracuse. De leur côté, les temples d'Héraclès / Hercule à Agrigente et celui de Chrysas à Assorus contenaient respectivement des « sigilla perparuula » et un « perparuulo signo » dont Cicéron ne précise pas le sujet. Assez naturellement, par contre, l'orateur ne s'intéresse jamais aux offrandes plus ordinaires, pour lesquelles il ne reste que la documentation archéologique, comme le cas de Malte permet de le confirmer. Enfin, dans l'enceinte des lieux de culte pouvaient trouver leur place également des monuments honorifiques, comme les statues de Verrès dans le temple de Sérapis à Syracuse.

D'autre part, les représentations des dieux ne résidaient pas uniquement dans les temples : à Tyndaris, la statue d'Hermès / Mercure se trouvait dans le gymnase, tandis que celle d'Artémis / Diane à Ségeste semble avoir été un monument isolé. À la même typologie, enfin, pourraient appartenir les statues de Thermes « in publico posita », parmi lesquelles la personnification de la cité pourrait avoir eu une valeur religieuse. De toute façon, il est clair qu'une telle conclusion ne serait pas exclue par la localisation en dehors de l'enceinte d'un temple. Tout au plus, dans ces derniers cas, l'orateur semble avoir eu besoin de le préciser, ainsi que d'en fournir des éléments de preuve : ce ne peut pas être un hasard, notamment, que Tyndaris et Ségeste soient deux des rares cas dans lesquels le texte des *Verrines* fait explicitement référence à des actes cultuels accomplis pour les statues divines. Quoi qu'il en soit, l'importance de ces monuments aux yeux des cités est manifeste. De manière presque

paradoxe, les seuls trois cas dans lesquels des véritables négociations officielles semblent se mettre en place entre Verrès et les autorités de la cité pour la cession d'une statue sont justement ceux de Ségeste, Tyndaris et Thermes, alors que dans d'autres cas, le préteur semble tout simplement se saisir de statues certainement conservées dans des temples, que celles-ci représentent ou moins la divinité titulaire : c'est le cas notamment de Assorus, d'Agrigente et de Catane.

Au-delà de la valeur sacrée, sur laquelle on reviendra plus tard, plusieurs autres éléments semblent d'ailleurs susceptibles de conférer une importance particulière aux temples, aux statues divines et plus en général aux objets soustraits par Verrès dans les lieux de culte. Tout d'abord, il faut mentionner l'ancienneté<sup>622</sup> qui, pour certains objets, pouvait s'accompagner à une fonction de confirmation des traditions mythiques, comme les dédicaces des héros troyens dans le sanctuaire d'Enguim, ou de mémoire historique, comme les tableaux du temple d'Athéna / Minerve à Syracuse. À l'époque de Cicéron, Rome et ses rapports avec la province étaient déjà pleinement insérés dans ce mécanisme, comme le démontrent les « spolia » dans le temple de Zeus Olympien et les nombreux monuments de Scipion Émilien<sup>623</sup>. Dans les territoires de l'ancienne épiscratie carthaginoise survivait également la mémoire d'un lien avec l'Afrique, par exemple dans les dents d'éléphant dédiés par Massinissa à Malte. D'autre part, pour un monument, le fait d'avoir été posé par un personnage célèbre semble avoir été déjà en soi un facteur de distinction, d'autant plus important aux yeux de Cicéron s'il s'agissait d'un représentant du peuple romain. Enfin, la simple beauté esthétique n'était pas indigne de considération ; ainsi des œuvres d'art pouvait devenir des symboles pour une cité, sans nécessairement avoir une valeur religieuse, comme les statues de Stésichore et d'une chèvre à Thermes. Comme il était inévitable s'agissant de la principale raison de la convoitise de Verrès, l'orateur fait référence à la beauté esthétique à plusieurs reprises, tout en laissant transparaître que sa valorisation pouvait être perçue comme excessive d'un point de vue romain traditionnel, aussi bien quand elle était du ressort de l'ex préteur que des cités siciliennes<sup>624</sup>.

Plusieurs anecdotes montrent clairement que les habitants de ces dernières connaissaient ces monuments et en étaient fiers. Au-delà des réactions que les soustractions de Verrès pouvaient susciter et que Cicéron avait tout intérêt à exagérer, de plusieurs objets l'orateur affirme qu'ils étaient régulièrement montrés aux visiteurs. Si, en effet, la statue d'Héraclès / Hercule à Agrigente pouvait lui avoir été montrée en tant qu'élément de preuve lors de son voyage à l'occasion du procès, ce n'était certainement pas le cas pour tous les objets que Verrès avait soustrait et que l'orateur affirmait d'avoir vu. De plus, certains d'entre eux sont explicitement présentés comme des attractions touristiques : notamment, à Syracuse, la statue de Zeus Ourios, que les étrangers « uisere [...] solebant », et le « caput <Hip>parinum » du temple de Coré / Libera, « quod uisere solebamus ». Toujours dans la capitale, d'ailleurs, opéraient les « mystagogos » qui accompagnaient les visiteurs pour leur montrer « ea quae uisenda sunt ». Le temple d'Athéna / Minerve, de son côté, était tellement

---

<sup>622</sup> Rappelée explicitement par Cicéron pour les sanctuaires de Malte et Enguim, ainsi que pour les statues de Ségeste, Thermes et Catane.

<sup>623</sup> À Ségeste, Agrigente (la statue d'Apollon dans le temple d'Asclépios), Thermes, Tyndaris et Enguim.

<sup>624</sup> Voir notamment les observations à propos des battants du temple d'Athéna / Minerve à Syracuse, Cic., *Verr.*, 2, 4, 124 = TL66).

célèbre que « multi Graeci » en avaient écrit, notamment pour en exalter la beauté des battants. Que ce type de phénomènes ne se limite pas aux cités les plus importantes comme la capitale est montré clairement par les observations de Polybe à propos des offrandes célèbres conservées dans le sanctuaire d'Enguium. D'autre part, dans la limite du respect dû aux dieux, les monuments de la cité, ainsi que les objets dédiés dans les temples restaient disponibles pour être employés autrement par les autorités de la cité. Malgré les résistances décrites par Cicéron, en effet, la cession des statues de Ségeste et Tyndaris est non seulement décrétée, mais aussi organisée par le conseil. Dans le cas de Tyndaris, cette décision est prise après que « populus atque uniuersa multitudo » avaient explicitement poussé les conseillers dans cette direction par leurs vociférations indignées en réaction à la torture du « proagorus » Sopater ; à cette occasion, d'après l'orateur, les habitants de la cité auraient explicitement fait référence, pour justifier la cession de la statue, à la capacité de la part de la divinité à exercer sa vengeance sur Verrès de manière autonome (« clamabant fore ut ipsi se di immortales ulciscerentur »). Comme déjà la consécration, la désacralisation est donc également du ressort des autorités de la cité. De manière similaire, dans l'anecdote racontée par Tite-Live, les citoyens de Syracuse s'emparent des armes dédiées dans le temple de Zeus Olympien « precantes Iouem ut uolens propitius praebeat sacra arma ».

Enfin, le cadre tracé jusqu'ici confirme que la Sicile était une région parfaitement insérée dans la koinè de la Méditerranée hellénistique tardive. Ce phénomène est particulièrement évident pour Syracuse, siège au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. d'un royaume de type hellénistique qui entretenait un réseau dense d'échanges avec les autres pouvoirs de la Méditerranée orientale et occidentale, ainsi qu'avec les plus importants sanctuaires panhelléniques. Notamment, les rapports de la cité avec le temple de Zeus à Olympie et celui d'Apollon à Delphes remontaient à l'époque classique et dérivait de la participation aux concours panhelléniques qui y étaient organisés ; au contraire, l'envoi d'offrandes à l'Athéna de Lindos est attesté avec pleine certitude uniquement pour Hiéron II. D'autres liens de ce type, enfin, sont connus seulement pour des périodes antérieures au règne de ce dernier, comme celui avec le sanctuaire d'Asclépios à Épidaure, mais également pour la pleine époque romaine, comme dans le cas de l'inscription concernant Artémis Leucophryène à Magnésie du Méandre. D'autre part les autres cités participaient également au mouvement, comme le montrent la reconstruction de certains sanctuaires en forme monumentale entre le II<sup>e</sup> et le I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., l'iconographie des divinités, par exemple celle de Déméter avec torche et épis ou la représentation des personnifications de cités en tant que Tyché, et même des caractéristiques propres à certains cultes, comme les liens d'Héraclès et Hermès avec l'univers du gymnase.

## I.2. Deux sanctuaires d'importance régionale : Éryx et Henna

Pour compléter la revue des cultes siciliens mentionnés dans les *Verrines* de Cicéron, il convient maintenant d'aborder deux sanctuaires qu'il a paru nécessaire d'isoler pour diverses raisons : celui de l'Astarté / Aphrodite / Vénus du mont Éryx et celui de la Demeter / Cérés d'Henna. Situés tous les deux en position surélevée et dédiés à deux déesses qui pour des raisons et avec des modalités différentes connurent un rayonnement étendu à tout le territoire de la Sicile, ces deux sanctuaires sont souvent célébrés dans les sources anciennes pour leur importance régionale et parfois évoqués comme symboles de l'île. En vertu de cette valeur symbolique, comme on le verra, elles suscitèrent l'intérêt des deux pouvoirs qui se disputèrent la possession de la Sicile : Carthage et Rome. Enfin, le parallélisme entre ces deux lieux de culte n'avait pas échappé aux anciens eux-mêmes, tant il est vrai qu'une association entre les deux localités et leurs déesses fait surface à plusieurs reprises dans les sources littéraires à partir du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. Le premier exemple remonte à Posidonios d'Apamée, cité par Strabon, qui fait de ces deux cités, avec Syracuse, les trois principales « ἀκροπόλεις », « citadelles », de l'île, dont Syracuse et Éryx dominaient la mer, Henna l'intérieur des terres<sup>625</sup>. Plus tard, en poésie, Ovide raconte le mythe de l'enlèvement de Proserpine en le situant à Henna et met en scène Vénus, assise sur le sommet de l'Éryx, dans l'acte d'envoyer Cupidon lancer ses flèches contre Pluton<sup>626</sup>. Enfin Strabon, dans sa description géographique de la Sicile, les décrit l'une après l'autre dans des termes plutôt similaires<sup>627</sup>. À l'opposé, comme on va le voir, les deux déesses reçoivent un traitement complètement différent dans les discours du procès contre Verrès.

### I.2.a - Vénus Érycine dans les *Verrines*

À la différence de la plupart des autres dieux et lieux de culte mentionnés jusqu'ici, la déesse du mont Éryx et son sanctuaire ne figurent jamais dans les *Verrines* comme victimes des malversations de Verrès. De plus, malgré le fait qu'ils apparaissent à plusieurs reprises dans des contextes différents, aucun passage ne leur est dédié directement et entièrement. Ainsi, par exemple, Cicéron ne livre jamais une description des lieux, mais dès la première occurrence du nom de la déesse, dans la *divinatio in Q. Caecilium*<sup>628</sup>, il l'appelle tout simplement « Venus Erycina » sans donner d'explications supplémentaires. Le sanctuaire, alors, devait être suffisamment familier au public romain pour ne pas avoir besoin de présentation. Plutôt qu'au lieu de culte en lui-même, en outre, l'orateur se réfère toujours à la déesse ou au mont Éryx en général<sup>629</sup>. Le seul passage où le sanctuaire pourrait être désigné

---

<sup>625</sup> Posidon., fr. 250 Kidd (= Str., 6, 2, 7) : « φησὶ δ' ὁ Ποσειδώνιος οἷον ἀκροπόλεις ἐπὶ θαλάττης δύο τὰς Συρακούσας ἰδρῦσθαι καὶ τὸν Ἔρυκα, μέσην δὲ ἀμφοῖν ὑπερκεῖσθαι τῶν κύκλω πεδίων τὴν Ἔνναν ». D'après I.G. Kidd, ce fragment dériverait d'une tractation sur les révoltes serviles.

<sup>626</sup> Ov., *met.*, 5, 363.

<sup>627</sup> Str., 6, 2, 5-6 : Éryx est un « λόφος ὑψηλός » sur laquelle on trouve « ἱερὸν [...] Ἀφροδίτης » ; Henna se trouve « ἐπὶ λόφῳ » et abrite un « τὸ ἱερὸν τῆς Δήμητρος ». Les deux lieux seraient selon l'auteur désormais désertés et vides de leurs habitants.

<sup>628</sup> Cic., *diu. in Caec.*, 55-6 (= TL2).

<sup>629</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 21-2 (= TL9), à propos du « quaestor » « qui Erycum montem obtinebat », et 2, 2, 114-6 (= TL14), où Verrès dédie une statue de Cupidon « in Eryco monte ».

explicitement est l'épisode de Gaius Servilius, dans le *de suppliciis*, où Verrès, avec les biens de ce personnage, dédie une statue de Cupidon dans une « aedis Veneris » qui semble devoir être identifiée avec celle de l'Éryx<sup>630</sup>. Si l'on accepte cette identification, l'emploi du terme « aedis » – dont on rappellera encore une fois qu'il s'agissait d'un des deux noms les plus courants désignant un bâtiment dédié à une divinité<sup>631</sup> – pourrait être un indice ultérieur de l'intégration du sanctuaire à la culture romaine. Significativement, le temple de l'Astarté / Junon de Malte, qui devait avoir plus qu'un point commun avec l'Astarté de l'Éryx, était de son côté appelé « fanum », avec un terme habituellement réservé aux lieux de culte atypiques<sup>632</sup>. Quant à la cité d'Éryx, née probablement dans l'ombre du sanctuaire entre la fin du VI<sup>e</sup> et celle du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., Cicéron n'en fait jamais mention, ce qui a fait suspecter qu'elle n'existe plus au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., probablement en conséquence des événements de la première guerre punique<sup>633</sup>.

La plupart des passages mentionnant la déesse concernent des membres du personnel de son sanctuaire, que Cicéron désigne par l'expression « serui Venerii » ou tout simplement « Venerii ». L'identification de ces personnages avec les membres du personnel cultuel de l'Éryx est assurée par leur première mention, à l'intérieur de l'épisode d'Agonis dans la *divinatio in Q. Caecilius*<sup>634</sup>. En effet, cette femme, définie « Lilybitana » et « liberta Veneris Erycinae », se comporte selon l'orateur « ut mos in Sicilia est omnium Veneriorum et eorum qui a Venere se liberauerunt ». Outre à confirmer le rapport entre la condition d'Agonis et celle des autres « Venerii », cette expression introduit une distinction, autrement inconnue dans les sources, entre « serui » et « liberti » de la déesse. Cependant, en suivant le « mos Veneriorum », Agonis cherche à se défendre d'une tentative de vol en alléguant l'argument que « se et sua Veneris esse » : son statut de « liberta » semble alors avoir comporté la persistance d'un lien avec la déesse. Profitant de cette situation, le questeur Q. Caecilius Niger<sup>635</sup> essaie de s'emparer de la totalité des biens appartenant à la femme, mais Verrès intervient pour la défendre et oblige le magistrat à rendre ce qui avait été soustrait. Cette initiative, que Cicéron ne commente pas, suggère l'existence d'un rapport de protection exercé par le gouverneur sur le sanctuaire et sur son personnel : une attitude qui pourrait rentrer dans les normales prérogatives des préteurs siciliens ou relever d'une initiative personnelle de Verrès.

Au-delà de ce passage, tous les autres « Venerii » mentionnés dans les *Verrines* sont des hommes dont le statut est décrit par Cicéron comme servile et qui agissent soit comme « decumani » soit comme « apparitores » au service du propréteur ou d'autres « decumani »<sup>636</sup>. Leur emploi dans la collecte des impôts, par contre, est fortement stigmatisé par l'orateur, qui reproche à Verrès d'un côté d'avoir confié à ces « serui » un rôle réservé normalement aux

<sup>630</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 5, 141-2 (= TL78) et, pour cette dédicace, ci-dessous, II.1.b.

<sup>631</sup> Voir DUBOURDIEU, SCHEID 2000, 68-71 et ci-dessus, I.1.h.

<sup>632</sup> Voir ci-dessus, I.1.a.

<sup>633</sup> Voir ci-dessus, *Préambule*, et, pour la cité d'Éryx, LIETZ, ZIRONE, *sous presse*.

<sup>634</sup> Cic., *diu. in Caec.*, 55-6 (= TL2).

<sup>635</sup> Cic., *diu. in Caec.*, 55-6 (= TL2) ; sur l'interprétation de cet épisode voir LIETZ 2012a, 88-9.

<sup>636</sup> Pour les « Venerii » comme « decumani », voir Cic., *Verr.*, 2, 3, 50 (= TL25) ; 2, 3, 86-7 (= TL30) ; 2, 3, 89 (= TL31) ; 2, 3, 92-3 (= TL32) ; 2, 3, 102 (= TL33) ; 2, 3, 143 (= TL35) ; 2, 3, 200 (= TL37) ; 2, 3, 228 (= TL38) ; pour leur emploi au service d'autres « decumani », 2, 3, 61 (= TL27) ; 2, 3, 64-5 (= TL28) ; 2, 3, 75 (= TL29) ; 2, 3, 105 (= TL34).

hommes libres, de l'autre d'avoir étendu aux autres « decumani » une prérogative exclusive du préteur. Dans le *de frumento*, même, la présence de ces personnages devient l'un des principaux arguments destinés à prouver que Verrès était de complicité avec les collecteurs d'impôts et que l'argent collecté lui était en réalité destiné. Il est probable, alors, que leur emploi dans cette fonction soit une innovation de la propréture de ce dernier<sup>637</sup>. D'autre part, la fonction d'« apparitores » du gouverneur ne suscite aucune remarque polémique et peut être considérée comme relevant de la normalité. En tant que telle, elle révèle l'existence d'un rapport assez strict entre le sanctuaire et l'administration romaine, qui jette une nouvelle lumière sur l'attitude de Verrès vis-à-vis d'Agonis<sup>638</sup>. Dans le cadre de cette fonction, les « Venerii » apparaissent en action comme « uiatores » (messagers)<sup>639</sup>, responsables de fonctions de police (souvent en rapport avec l'administration de la justice)<sup>640</sup> ou simples exécuteurs des ordres du gouverneur<sup>641</sup>.

Malheureusement, par contre, dans aucun des passages qui concernent ces personnages l'orateur n'offre une définition claire de leur statut, de leur rapport avec le sanctuaire ou de la distinction entre « liberti » et « serui » de la déesse à laquelle il avait fait allusion dans l'épisode d'Agonis. Ce silence, si d'un côté pourrait indiquer que le public romain avait déjà notion de l'existence de cette institution et de son fonctionnement, de l'autre se révèle fonctionnel à l'argumentation de Cicéron, intéressé surtout à présenter sous un jour d'illégalité l'emploi que son adversaire avait fait de ce personnel plutôt qu'à en éclaircir la condition. D'ailleurs, cette institution, étant étrangère à la culture proprement romaine mais trouvant des parallèles plutôt en contexte italique<sup>642</sup>, gréco-oriental<sup>643</sup> et phénico-punique<sup>644</sup>, semble plonger ses racines dans le passé du sanctuaire, avant la conquête romaine, peut-être dans la période de l'éparchie carthaginoise<sup>645</sup>. Par conséquent, il est possible que sa définition juridique en termes de droit romain pose problèmes et puisse être sujette à des interprétations différentes : les choix de Verrès en la matière, alors, seraient beaucoup plus légitimes que Cicéron n'aurait aimé admettre<sup>646</sup>.

Mis à part le personnel du sanctuaire et ses attributions, une autre série de passages concerne des amendes payées à la déesse, notamment dans le cadre de deux procédures liées à

<sup>637</sup> Voir LIETZ 2012a, 89-90.

<sup>638</sup> Voir LIETZ 2012a, 95-6.

<sup>639</sup> L'orateur fait explicitement référence à cette fonction en Cic., *Verr.*, 2, 3, 183 (= TL36) et en offre par ailleurs plusieurs exemples concrets, comme en 2, 3, 92-3 (= TL13) et 2, 4, 32 (= TL44).

<sup>640</sup> Comme en Cic., *Verr.*, 2, 2, 92-3 (= TL13) ; 2, 3, 55 (= TL26) et 2, 5, 141 (= TL78).

<sup>641</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 103-4 (= TL61).

<sup>642</sup> Il suffit de penser au célèbre cas des « Martiales » de Larinum, mentionnés par Cicéron dans le *pro Cluentio* et par ailleurs explicitement comparé aux « Venerii » de l'Éryx (Cic., *Cluent.*, 43), sur lesquels voir MOREAU 1997 ; LIETZ 2012a, 93-4.

<sup>643</sup> Pour une analyse de la documentation disponible pour l'Asie Mineure, voir DEBORD 1982, 76-100 ; pour les autres exemples, provenant surtout de la Macédoine et de l'Égypte, voir ID. 1972, avec bibliographie ; pour l'Égypte, voir également SCHOLL 1984 ; ID. 1985 ; ID. 2009.

<sup>644</sup> Pour lesquels voir RIBICHINI 1983, 34.

<sup>645</sup> Une inscription de Carthage mentionne une « servante d'Astarté Érycine » (voir ci-dessous, I.2.b) et l'un des « Venerii » mentionnés par Cicéron porte un nom de claire origine punique : Baricbal (Cic., *Verr.*, 2, 3, 89 = TL31).

<sup>646</sup> Pour une discussion complète de la question, avec bibliographie, voir LIETZ 2012a, 87-97.

l'exécution de clauses testamentaires<sup>647</sup> et d'une accusation « de litteris publicis »<sup>648</sup>. Dans les deux premiers cas les protagonistes, le fils de Dion d'Halaesa et deux frères d'Agyrium, avaient reçu un héritage dont la transmission était soumise par testament à l'accomplissement de certaines clauses. À garantie de ces clauses, les testateurs avaient évoqué la déesse de l'Éryx en stipulant apparemment que, en cas de non-exécution, l'héritage entier aurait dû lui être transmis<sup>649</sup>. Sur la nature et le sens de cette pratique on reviendra plus loin, mais il est intéressant de remarquer dès maintenant qu'il s'agit d'un autre élément qui trouve des parallèles très précis en milieu gréco-oriental<sup>650</sup>. Pour revenir aux affaires racontées dans les *Verrines*, les héritiers en question, poursuivis à distance de plusieurs années, n'avaient pu s'acquitter, selon Cicéron, qu'en payant à Verrès un lourd pot-de-vin. De plus, l'orateur accuse l'ex-gouverneur d'être le seul responsable de l'accusation, portée par des hommes de paille payés à cet effet, et semble dire que, dans des conditions normales, cette tâche aurait dû revenir au questeur qui avait juridiction sur le mont Éryx<sup>651</sup>. Cette expression a été parfois citée comme preuve du fait que ce magistrat résidait à Éryx et avait pleine juridiction sur le sanctuaire, qui aurait été alors indépendant de toute communauté citoyenne de Sicile. Cependant, il semble plus probable que Cicéron veuille tout simplement indiquer que l'Éryx rentrait dans les compétences de ce questeur, dont on sait par ailleurs qu'il résidait à Lilybée, plutôt que de celui de Syracuse<sup>652</sup>. De plus, si l'idée que la défense des intérêts financiers de la déesse revenait à ce magistrat est une preuve ultérieure des rapports de ce lieu de culte avec l'administration romaine, cela n'implique pas nécessairement que le temple ne soit inséré dans le territoire d'aucune cité<sup>653</sup>. Bien évidemment, la relation privilégiée du sanctuaire avec Rome ne devait pas être étrangère à la décision des testateurs d'employer la déesse comme garante, en ce que l'implication des autorités romaines fonctionnait sans doute comme une garantie ultérieure<sup>654</sup>. De plus, la présence dans les *Verrines* de deux exemples de cette pratique suggère qu'elle était devenue habituelle, peut-être en vertu de son efficacité. De plus, la situation de ces épisodes dans deux localités assez éloignées de l'Éryx, telles qu'Halaesa et Agyrium, témoigne du rayonnement du culte sur tout le territoire de la province. En revenant aux procès contre les héritiers, enfin, Cicéron présente la décision de Verrès de les mener personnellement comme une violation de la procédure. Cependant, comme on l'a déjà dit, il est possible que le préteur ait pu compter sur une certaine liberté d'évoquer à lui les procès qui l'intéressaient<sup>655</sup>. Par conséquent, même si l'on admet que l'intervention du préteur en

<sup>647</sup> L'épisode de Dion d'Halaesa (Cic., *Verr.*, 2, 1, 27 = TL5 ; 2, 21-2 = TL9) et celui des deux frères d'Agyrium (2, 2, 24-5 = TL10).

<sup>648</sup> L'épisode de Sthenius de Thermes, sur lequel voir 2, 2, 85-8 (= TL12) ; 92-3 (= TL13) et 114-6 (= TL14).

<sup>649</sup> Les expressions utilisées par Cicéron sont «Veneri Erycinae esse multatum» (Cic., *Verr.*, 2, 2, 21 = TL9) ; «calumniatores [...] qui illam hereditatem Veneri Erycinae commissam esse dicerent» (Cic., *Verr.*, 2, 1, 27 = TL5) et «attaque adponit qui petat Veneri Erycinae illam hereditatem» (2, 2, 22 (= TL9) pour Dion d'Halaesa ; «multa erat Veneri» (Cic., *Verr.*, 2, 2, 25 = TL10) et «hereditas ab his Veneris nomine petita est» (2, 2, 25 = TL10) pour les frères d'Agyrium. Sur la légitimité de la requête de livrer tout l'héritage voir LIETZ 2012a, 98-9.

<sup>650</sup> Voir ci-dessous, I.2.b et aussi LIETZ 2012a, 99-101.

<sup>651</sup> Voir en particulier Cic., *Verr.*, 2, 2, 22 (= TL9) : « non enim quaestor petit, ut est consuetudo, qui Erycum montem obtinebat ».

<sup>652</sup> Pour les deux questeurs voir ci-dessous, *Préambule*.

<sup>653</sup> Voir à ce propos la discussion complète du problème en LIETZ 2012a, 103-12.

<sup>654</sup> Mais sur ce problème, voir ci-dessous, I.3.b.

<sup>655</sup> Voir ci-dessous, *Préambule*.

personne n'était pas habituelle, Verrès pourrait avoir agi de la sorte pour se poser directement en défenseur de la déesse, comme il l'avait fait dans l'épisode d'Agonis.

Le dernier exemple d'amende payée à la déesse concerne par contre une accusation « de litteris publicis » : il s'agit de l'affaire de Sthenius de Thermes, que Verrès aurait accusé injustement pour se venger de l'opposition de ce dernier à sa tentative de soustraire à la cité l'ensemble des statues publiques dont il a été question ci-dessus<sup>656</sup>. Selon Cicéron, à la fin d'un procès très rapide et illégal quant à la procédure, Verrès se serait engagé à collecter sur les biens du condamné cinq cent mille sesterces pour Vénus Érycine<sup>657</sup>. Cette démarche, que l'orateur a bon jeu de présenter comme complètement immotivée et qu'il n'hésite pas à mettre en rapport avec une relation amoureuse présumée entre Verrès et la femme d'un des adversaires politiques de Sthenius, se concrétise dans la dédicace « in Eryco monte » d'une statue en argent de Cupidon portant une torche (« argenteum Cupidinem cum lampade ») et une inscription mentionnant Sthenius (« in quo Stheni Thermitani nomen adscriptum est »)<sup>658</sup>. Sur la base de ce dernier détail, on pourrait voir dans cet épisode un exemple de la pratique bien connue de destiner les bénéfices de la collecte des impôts à un usage religieux et, plus en détail, dans la série de dédicaces « ex multis » ou « aere multatio »<sup>659</sup>. À la même catégorie pourrait alors appartenir également l'autre Cupidon d'argent, déjà mentionné, que Verrès avait dédié avec les biens de Gaius Servilius, quand il ne s'agisse pas directement du même objet : une dédicace « ex multis » qui aurait porté les noms de tous les personnages frappés d'amendes. Enfin, il n'est pas exclu que la destination à usage cultuel ne soit pas la forme dans laquelle se concrétisaient également les amendes testamentaires<sup>660</sup>. On en déduit une ultérieure confirmation des rapports de l'administration romaine avec le sanctuaire, ainsi que l'association de la déesse à Cupidon, plus commune pour l'Aphrodite grecque que pour la Vénus romaine<sup>661</sup>. L'iconographie de ce dieu avec torche est d'ailleurs bien attestée en contexte grec à partir du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>662</sup>.

Pour conclure, si à part cette idée d'une association avec Cupidon, les *Verrines* transmettent peu de détails sur l'aspect du sanctuaire ou sur le culte de sa déesse, elle se révèlent une source précieuse concernant l'intégration de ce dernier dans la « prouincia ». Premièrement, la diffusion de la pratique d'évoquer la déesse comme garante des amendes testamentaires et l'action de son personnel, au service du gouverneur, sur tout le territoire de l'île, témoignent d'un rayonnement de son culte dans toute la Sicile. D'autre part, le temple semble avoir été assez connu des Romains pour que l'orateur se dispense d'explications le concernant. Enfin, le rapport de son personnel avec le préteur ainsi que l'intervention de l'autorité romaine en défense des intérêts du sanctuaire, qu'il s'agisse des droits de ce personnel ou des amendes dues à la déesse, attestent un lien étroit avec l'administration

---

<sup>656</sup> Voir I.I.d.

<sup>657</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 93 (= TL13) : « ob eam rem, HS D Veneri Erycinae de Stheni bonis <se> exacturum ».

<sup>658</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 115 (= TL14).

<sup>659</sup> Pour une discussion complète du problème, avec bibliographie, voir ESTIENNE 2000, 200-5 ; LIETZ 2012a, 101-3.

<sup>660</sup> Pour tout le problème de la destination d'amendes au sanctuaire de l'Éryx voir LIETZ 2012a, 97-103, avec bibliographie.

<sup>661</sup> Voir, pour l'Aphrodite grecque, PIRENNE-DELFORGE 1994, 455-7 ; pour Cupidon dans la religion romaine, FLIEDNER 1974.

<sup>662</sup> Voir LIMC, s.v. *Eros*, 852 et n° 366-87 ; 713-4.



romaine. Cette relation privilégiée, de plus, pourrait avoir été expressément accentuée par Verrès et n'est peut-être pas sans rapport avec l'influence de l'idéologie syllanienne de Vénus<sup>663</sup>.

La Vénus de l'Éryx, alors, apparaît dans les *Verrines* comme la première et unique divinité à laquelle Verrès aurait donné, au lieu que soustraire, quelque chose : notamment sa protection et une précieuse dédicace en argent. Visiblement, cette situation pouvait mettre sérieusement en danger le portrait cicéronien de Verrès comme un impie endurci<sup>664</sup>. Pour cette raison, l'orateur retourne habilement la relation de son adversaire à cette divinité pour la présenter sous un jour négatif : ainsi, il reproche à Verrès d'avoir fait des « Venerii » des instruments de ses malversations<sup>665</sup> et fait de toute intervention de ce dernier en défense du sanctuaire une simple occasion de s'enrichir au nom de la déesse<sup>666</sup>. De la même façon, les dédicaces de Verrès deviennent un remerciement pour le succès obtenu dans ses infamies<sup>667</sup>. En s'efforçant de lier la dévotion de l'ex-gouverneur pour Vénus au leitmotiv de sa dépravation, enfin, Cicéron lui réserve l'appellatif d'« homo Venerius », dérivé du nom des membres du personnel cultuel de la déesse et conçu comme un symbole de luxure<sup>668</sup>. S'il est toujours nécessaire de se garder de la tentation de rejeter toutes les informations fournies par l'orateur pour reconstruire une version des faits complètement favorable à l'ex-gouverneur, il est évident que ce tableau est trop sombre pour pouvoir être accepté sans discussions<sup>669</sup> : même sans acquitter Verrès de tous les chefs d'accusation, il est probable que ce dernier ait réellement réservé une attitude différente au sanctuaire de l'Éryx qu'aux autres lieux de culte siciliens, vraisemblablement en vertu des liens de ce dernier avec Rome. Cicéron, alors, dut avoir recours à une habile manœuvre de diversion pour faire rentrer ces épisodes dans l'ensemble de son argumentation. Cependant, l'illusion ne pouvait pas être poussée trop loin : significativement, Vénus Érycine est la grande absente de l'invocation finale à toutes les divinités offensées par Verrès dans la péroraison des discours<sup>670</sup>.

## I.2.b - La déesse du mont Éryx dans le reste de la documentation

Au-delà des *Verrines*, le sanctuaire de l'Éryx et sa déesse sont connus par une large documentation de diverse origine (grecque, latine, punique et osque) et nature (surtout

---

<sup>663</sup> Voir LIETZ 2012a, 84-7.

<sup>664</sup> Sur laquelle voir ci-dessus, III.3.a.

<sup>665</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 50 (= TL25) ; 2, 3, 55 (= TL26) ; 2, 3, 183 (= TL36) ; 2, 4, 32 (= TL44) ; 2, 4, 102-4 (= TL61) et 2, 5, 141 (= TL78).

<sup>666</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 27 (= TL5) ; 2, 2, 21-2 (= TL9) ; 2, 2, 24-5 (= TL10) ; 2, 2, 92-3 (= TL13) et 2, 2, 115 (= TL14).

<sup>667</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 92-3 (= TL13) ; 2, 2, 115 (= TL14) et 2, 5, 141 (= TL78).

<sup>668</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 24-5 (= TL10) ; 2, 2, 92-3 (= TL13) ; 2, 2, 115 (= TL14) et 2, 5, 141 (= TL78).

<sup>669</sup> Pour un exemple de chacune de ces deux tendances opposées, voir MARTORANA 1979 et DELLA CORTE 1979 ; ID. 1980 ; ID. 1990 ; on trouvera une discussion complète du problème, avec bibliographie, en LIETZ 2012a, 84-7.

<sup>670</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 184-9 (= TL80).

littéraire et épigraphique, mais aussi en mesure mineure numismatique et archéologique), allant du <sup>v</sup> siècle av. J.-C. aux premiers siècles de notre ère<sup>671</sup>.

La cité d'Éryx, sur la hauteur connue aujourd'hui comme Monte San Giuliano (751 m.), a conservé jusqu'à ces jours son aspect médiéval pratiquement intact qui empêche la réalisation de fouilles extensives. Par contre, le positionnement topographique du sanctuaire a pu être déduit grâce au témoignage de Polybe, qui le situe sur le sommet du mont en précisant que celui-ci était plat («ἐπ' αὐτῆς μὲν τῆς κορυφῆς, οὐσης ἐπιπέδου») <sup>672</sup>, et de Diodore de Sicile, qui affirme que le temple avait été bâti sur la partie escarpée de la roche («ἐπὶ τὸ τῆς πέτρας ἀπόκρημον») transformée en terrasse soutenue par un mur appuyé sur la paroi rocheuse («κατεσκεύασεν ἐπ' αὐτοῦ τοῦ κρημοῦ τοῖχον, προβιάσας παραδόξως τὸ ὑπερκείμενον τοῦ κρημοῦ») <sup>673</sup>. Sur la base de ces informations, le temple a été localisé sur la partie la plus haute du mont en correspondance d'un haut plateau séparé du reste par une crevasse et orienté vers le SE ; cette aire abritait le noyau de la forteresse normande dont les restes occupent encore aujourd'hui tout le sommet de l'Éryx. Dans les années '30, une campagne de fouilles conduite sur les lieux ne put individuer beaucoup plus que quelques restes épars de constructions antiques et un ensemble de blocs architecturaux de l'époque romaine, qui furent initialement attribués à la première époque impériale<sup>674</sup>. Plus récemment, un nouvel examen de ce matériel a été conduit par P. Barresi, qui a pu en dater certains éléments à l'époque romaine républicaine. Il s'agit premièrement d'un trait des murs de substruction anciens, appelé « muro di Dedalo » et situé sur le côté nord-est<sup>675</sup>. En second lieu, une partie des blocs architecturaux seraient à mettre en relation, par leur forme et dimension, avec une série de pièces situées dans l'aire nord-ouest de la terrasse, près de l'entrée. L'ensemble ainsi reconstruit trouve des parallèles dans l'architecture domestique des III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècles av. J.-C.<sup>676</sup> et pourrait appartenir à une structure destinée à la réalisation de banquets cultuels ou bien tout simplement à l'accueil de visiteurs. À l'époque impériale, ce bâtiment fut doté également d'une salle chauffée par un système de « suspensurae », déjà individuée par les fouilles des années '30 et qui pourrait indiquer la présence de thermes<sup>677</sup>. Enfin, au centre de la terrasse, des murs à grands blocs de calcarénite seraient pertinents au temple en lui-même, qui se trouverait alors « in linea con i ricchi santuari italici della fine del II<sup>e</sup> secolo a.C., fondati dai « negotiatores » italici con centro a Delo »<sup>678</sup>.

---

<sup>671</sup> Le dernier témoignage date en réalité du III<sup>e</sup> apr. J.-C. mais il s'agit d'une inscription isolée qui témoigne de l'existence d'un culte de la déesse à Potentia, dans le sud de l'Italie (CIL X 134). En Sicile, les derniers renseignements dont on dispose datent du I<sup>e</sup> s. apr. J.-C.

<sup>672</sup> Plb., 1, 55, 5-9.

<sup>673</sup> D.S., Sic., 4, 78, 4-5 ; le sujet de la phrase est Dédale auquel Diodore attribue la construction de ces substructions.

<sup>674</sup> Pour les détails voir CULTRERA 1935.

<sup>675</sup> Le reste de ces murs, en blocs mégalithiques, seraient par contre plus anciens, voir BARRESI 2010, 163.

<sup>676</sup> Notamment la maison I de Monte Iato, qui se trouve également à côté d'un temple urbain consacré à Aphrodite.

<sup>677</sup> Pour la reconstruction de cette structure voir BARRESI 2010, 163-5.

<sup>678</sup> BARRESI 2010, 165 ; pour une nouvelle interprétation des évidences archéologiques sur le site du sanctuaire, voir également DE VINCENZO 2010 ; pour la cité d'Éryx, notamment autour de la datation et de l'extension des murs, voir maintenant BLASETTI FANTAUZZI, DE VINCENZO 2012.

Les premiers témoignages sur ce sanctuaire, datables au v<sup>e</sup> siècle av. J.-C., révèlent qu'il s'agissait déjà d'un lieu de culte très riche et donc probablement très fréquenté : ses origines se perdent alors dans une période qui demeure inaccessible considérant l'état actuel de la documentation. À cette époque, la déesse fonctionnait comme divinité poliade de la cité élymienne d'Éryx, née probablement autour du sanctuaire entre la fin du vi<sup>e</sup> et celle du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>679</sup>. Cependant, le temple avait déjà un rayonnement régional qui s'étendait du moins à l'aire occupée par l'*ethnos* élymien et, probablement pour cette raison, il était soumis à l'autorité de Ségeste, qui avait à cette époque une position d'hégémonie dans la région : lors de l'expédition athénienne en Sicile de 416-5 av. J.-C., cette cité exploita le sanctuaire dans ses relations diplomatiques avec le monde grec<sup>680</sup> et fut probablement à l'origine d'une première vague de diffusion non seulement de la renommée mais aussi du culte de la déesse en milieu hellénique<sup>681</sup>. Ainsi une version du mythe faisait du père du héros éponyme Éryx un athénien ayant participé au voyage des Argonautes<sup>682</sup> et Callimaque insère la cité dans un catalogue de fondations coloniales grecques en passant sous silence les Élymiens<sup>683</sup>. À cette époque, enfin, il faut probablement reconduire également l'importation du culte de la déesse à Psophis, en Arcadie, dont la nouvelle vient de Pausanias<sup>684</sup> et qui peut être reliée à l'initiative de mercenaires arcadiens ayant combattu en Sicile par exemple pendant l'expédition athénienne<sup>685</sup>.

Plus tard, dans le cadre de l'épicratie carthaginoise, la cité d'Éryx semble avoir joué un rôle de premier plan, ne serait-ce que d'un point de vue stratégique et militaire. De plus, plusieurs indices portent à croire qu'elle s'intégra à la culture punique beaucoup plus tôt et plus profondément que les autres centres de la région<sup>686</sup>. L'intérêt porté par les Carthaginois à la déesse, interprétée comme Astarté, ne fut peut-être pas étranger à ce phénomène. On en voit les traces dans une dédicace en langue punique qui semble mentionner une intervention de construction ou restauration sur le site sanctuaire<sup>687</sup>, ainsi que dans la tradition plus tardive qui expliquait deux fêtes en l'honneur de la déesse, appelées « Ἀναγώγια » et « Καταγώγια », comme marquant le début et la fin d'une période de neuf jours pendant lesquels cette dernière était censée se déplacer sur les côtes africaines<sup>688</sup>. À cette époque, de plus, le culte de la déesse, dans son interprétation comme Astarté, connut une deuxième vague de diffusion dans les territoires soumis à l'autorité de Carthage : sa présence est en effet attestée épigraphiquement en Sardaigne<sup>689</sup> et à Carthage elle-même<sup>690</sup>. L'inscription de la cité nord-africaine, d'ailleurs, mentionne un personnage féminin défini « 'mt š 'šrt 'rk » (« servante

<sup>679</sup> Pour la fondation de la cité voir MUSTI 1988-9 ; LIETZ, ZIRONE, *sous presse*. Le rôle de divinité poliade peut être inféré du fait que l'image de la déesse constitue le seul type original des monnaies frappée par la cité tout au long de son histoire (sur ce problème voir LIETZ 2012a, 65 et 67, avec bibliographie).

<sup>680</sup> Th., 6, 46, 3.

<sup>681</sup> Pour une discussion complète de la question, avec sources et bibliographie, voir LIETZ 2012a, 130-5.

<sup>682</sup> A.R., 4, 912-919.

<sup>683</sup> Call., *Aet.*, fr. 43 Pfeiffer, 52-55.

<sup>684</sup> Paus., 8, 24, 2 et 6.

<sup>685</sup> Voir à ce propos LIETZ 2012a, 130-5, avec bibliographie.

<sup>686</sup> Voir BONDÌ 1988-89 ; GARBINI 2004 ; DE VINCENZO 2013, 73-4 ; LIETZ, ZIRONE, *sous presse*.

<sup>687</sup> ICO Sic. 1 (= LIETZ 2012a, 307-11, avec bibliographie).

<sup>688</sup> Ath., 9, 394f-395 ; Ael., *VH*, 1, 15 ; Ael., *NA*, 4, 2. Voir LIETZ 2012a, 73.

<sup>689</sup> ICO Sard. 19.

<sup>690</sup> CIS I 3776.

d'Astarté de Éryx »). Cette expression, même si elle se réfère presque certainement à un temple de la métropole nordafricaine, confirme l'existence de serviteurs de la déesse en milieu punique<sup>691</sup>.

Après la Première guerre punique, dont le mont Éryx fut l'un des principaux terrains de conflit, le sanctuaire rentra sous le contrôle de Rome. Malgré son lien avec l'épicratie, ou peut-être à cause de ce dernier, la déesse subit un processus de réinterprétation qui profita d'une légende sur l'origine troyenne des Élymiens pour en faire l'aïeule et la protectrice des Romains<sup>692</sup>. Dans ce cadre, le lien de ce lieu de culte avec l'administration romaine, tel qu'il émerge des *Verrines*, est corroboré également par un passage de Diodore de Sicile selon lequel la déesse recevait régulièrement l'hommage public de tous les magistrats romains qui venaient à se trouver dans les parages de la cité<sup>693</sup>. De plus, un sénatus-consulte avait établi sur le sommet de l'Éryx une garnison de deux cents hommes, pour la protection du sanctuaire selon Diodore, et accordé aux dix-sept cités les plus fidèles à Rome le droit de « χρυσοφορία » en l'honneur de la déesse<sup>694</sup>. Par ailleurs, d'autres témoignages littéraires confirment le succès et la richesse du sanctuaire pendant la période républicaine. Au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., Polybe le définit « ὁμολογουμένως ἐπιφανέστατον [...] τῷ τε πλούτῳ καὶ τῇ λοιπῇ προστασίᾳ τῶν κατὰ τὴν Σικελίαν ἱερῶν »<sup>695</sup>. Diodore de Sicile, de son côté, en décrit l'aspect monumental et mentionne une statue en or représentant un bélier qui avait été offerte à la déesse et était peut-être encore visible dans le sanctuaire : deux éléments qu'il n'attribue pas moins qu'à Dédale, l'artisan mythique par excellence<sup>696</sup>. Plus tard, Strabon affirme que le sanctuaire avait été « ἱεροδούλων γυναικῶν πλήρες τὸ παλαιόν, ἃς νέθεσαν κατ' εὐχὴν οἱ τ' ἐκ τῆς Σικελίας καὶ ἔξωθεν πολλοί »<sup>697</sup>. Ce témoignage semble confirmer la présence, auprès de ce lieu de culte, d'un ensemble de personnages de condition servile que la définition comme « ἱερόδουλοι » et, plus loin, « ἱερᾶ σώματα », semble qualifier comme de propriété de la déesse. Cependant, le choix de ce terme fut probablement suggéré à Strabon par un parallèle entre l'Éryx et d'autres exemples qui lui étaient mieux connus : notamment, le célèbre *Aphrodision* de Corinthe et le sanctuaire de la déesse Mâ à Comana. Les descriptions de ces trois lieux de culte présentent en effet dans l'œuvre du géographe plusieurs points de consonance. Par conséquent, il est difficile de se servir de ce témoignage pour préciser le statut juridique de ces personnages. En revanche, le fait que Strabon ne mentionne que des femmes, pourrait faire penser à une composition majoritairement féminine de ce personnel : dans ce cas, la surreprésentation de l'élément masculin dans les *Verrines* pourrait être un résultat de la focalisation de l'attention de l'orateur sur l'emploi de ce personnel au service de Verrès<sup>698</sup>. Enfin, on remarquera que Strabon attribue explicitement cette situation à un passé non mieux défini (« τὸ παλαιόν »), auquel il oppose par la suite un présent (« νυνὶ ») d'abandon général du sanctuaire, avec diminution, sinon disparition, des membres de ce personnel ; cependant, la discordance de ce témoignage avec le reste des sources concernant

---

<sup>691</sup> LIETZ 2012a, 138-9.

<sup>692</sup> Voir LIETZ 2012a, 185-8.

<sup>693</sup> D.S., 4, 83, 1-7.

<sup>694</sup> Sur ce sénatus-consulte voir LIETZ 2012a, 77-84 et ci-dessous, II.3.a.

<sup>695</sup> Plb., 1, 55, 5-9.

<sup>696</sup> D.S., 4, 78, 4-5.

<sup>697</sup> Str., 6, 2, 5.

<sup>698</sup> Pour tous ces problèmes, voir LIETZ 2012a, 87-97.

l'époque républicaine laisse penser que ce moment de crise appartienne plutôt aux premiers siècles de l'époque impériale<sup>699</sup>. Du point de vue épigraphique, Éryx a restitué deux textes grecs mentionnant la déesse : une dédicace « Ἀφροδίται Ἐρυκίνας »<sup>700</sup> et un fragment d'inscription métrique dont on ne peut reconstruire que le nom « Κύπρις »<sup>701</sup>. Par contre, tout en étant peu nombreux, les documents en latin soutiennent l'idée d'un lien particulier du sanctuaire avec Rome : sur le total de dix inscriptions latines d'époque républicaine mentionnées dans le *Corpus Inscriptionum Latinarum* pour la Sicile, en effet, quatre proviennent de l'Éryx, deux de Syracuse et les autres toutes de localités différentes<sup>702</sup>. De plus, les quatre en question sont toutes des dédicaces : trois à « Venus Erycina »<sup>703</sup>, la quatrième à un destinataire inconnu car lacunaire. Cette dernière est offerte par un questeur, probablement celui de Lilybée, avec les soldats de la garnison dont parlait Diodore (« [q(uaestor)] pro pr(aetore) | [mi]litesque in monte | Eruco »)<sup>704</sup>. Une cinquième inscription, enfin, doit également être interprétée comme une dédicace à la déesse venant cette fois-ci de Syracuse et ratifiant donc l'idée d'une diffusion de cette dernière sur tout le territoire de l'île<sup>705</sup>. D'autre part, à cette époque, le culte continue de se répandre également en dehors de la Sicile. D'un côté, il est attesté en Italie, respectivement en Campanie – où par contre il n'est pas exclu qu'il ait été introduit beaucoup plus tôt<sup>706</sup> – et peut-être à Tusculum<sup>707</sup>. Mais surtout la déesse arriva alors jusqu'à Rome où elle fut introduite en deux étapes : un premier temple, situé rien de moins que sur le Capitole, lui fut voté en 217 et dédié en 215 av. J.-C. par Q. Fabius Maximus, dans le cadre d'une série de mesures cultuelles destinées à apaiser les dieux après la bataille du Trasimène ; un second, voté en 184 et dédié en 181 av. J.-C., fut construit quant à lui hors les murs, près de la porte Collina. Il serait impossible de mentionner ici tous les témoignages concernant ces deux temples romains, mais on rappellera qu'ils semblent avoir été consacrés à deux caractérisations différentes de la déesse : sur le Capitole, la Vénus de l'Éryx semble avoir été accueillie comme protectrice et ancêtre des Romains, ainsi que garante de leur victoire contre l'ennemi punique ; le temple de la porte Colline, par contre, aurait accueilli tous les aspects du culte sicilien qui, étant plus éloignés de la tradition romaine, avaient été mis de côté lors de la fondation capitoline<sup>708</sup>. Enfin, autres indices de la renommée de la déesse et de son lieu de culte sicilien sont leur succès littéraire, inaugurée à cette époque par le *Carmen 64* de Catulle<sup>709</sup>, et le fait que le mont Éryx avec son sanctuaire

<sup>699</sup> Voir LIETZ 2012a, 113-21.

<sup>700</sup> IG XIV 281.

<sup>701</sup> IG XIV 285.

<sup>702</sup> CIL I<sup>2</sup> 612 ; 843 ; 2219-2224 ; 2877 et 3429. Les inscriptions qui ne viennent pas de l'Éryx sont CIL I<sup>2</sup> 612 (« Halaesa ») ; 2219 (« originis incertae ; fortasse Halaesinus ») ; 2224 (« Syracusae ») ; 2877 (« miliarium ... ad viam Agrigento Panhormum ») et 3429 (« Syracusae »).

<sup>703</sup> CIL I<sup>2</sup> 2221 (= X 7253), « Venerei Erucina[---] » ; 2222 (= X 7254), « [Vene]rē | Erucinaī | dono | dedet » et 2223 (= X 7255), [Ven]erei Erucin(ai) | [s]acrom | [---]ltinius P(ubli) f(ilius) ».

<sup>704</sup> CIL I<sup>2</sup> 843 (= X 7258).

<sup>705</sup> (Er) et CIL I2 2224 = X 7121321-2

<sup>706</sup> Voir RIX 2002, Cm10 ; <sup>CIL X 8042, 1</sup>. Sur la présence de la déesse en Campanie et ses origines, voir LIETZ 2012a, 146-51.

<sup>707</sup> <sup>CIL XIV 2584</sup>.

<sup>708</sup> Pour cette idée voir SCHILLING 1949 ; ID. 1964-5 ; ID. 1982, 234-54 ; ID. 1988. Pour les deux temples romains de Vénus Érycine, voir également LIETZ 2012a, 151-75.

<sup>709</sup> Pour la gloire littéraire de la déesse voir LIETZ 2012a, 66-7 (pour la littérature grecque hellénistique) et 119-20 (pour la littérature romaine).

soit la première localité étrangère dont la représentation est attestée sur les monnaies de Rome, le seul autre parallèle d'époque républicaine étant la cité de Tusculum<sup>710</sup>. En effet, le mont apparaît, entouré de remparts à sa base et couronné par la façade d'un temple tétrastyle, au revers d'un denarius frappé par C. Considius Nonanius en 57 av. J.-C. et portant à l'avvers une tête féminine qui répond à un type iconographique normalement associé à Vénus Victrix<sup>711</sup>. Tous ces indices de la présence de la déesse à Rome rendent beaucoup moins étonnant le fait que Cicéron semble la traiter dans les *Verrines* comme une réalité bien connue à ses lecteurs. Une preuve ultérieure de la connaissance qu'un public romain cultivé devait avoir du sanctuaire de l'Éryx est la mention des « Venerii » dans le *pro Cluentio* du même auteur comme parallèle plus familier de l'institution des « serui publici Martis » dans la cité de Larinum<sup>712</sup>.

Après la fin de l'époque républicaine, une dernière impulsion au culte de la déesse et à sa diffusion en dehors de la Sicile vint de la possibilité de la mettre en relation avec la « gens Iulia » à travers la légende troyenne. Au 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C., Tacite et Suétone mentionnent une restauration du sanctuaire : selon le premier les habitants de Ségeste demandèrent et obtinrent un financement dans ce but par Tibère, qui se réclama « consanguineus » de la déesse<sup>713</sup> ; par contre, d'après la vie de Claude écrite par Suétone, ce fut cet empereur à être « auctor » de la restauration, qu'il finança « ex aerario populi Romani »<sup>714</sup>. Pour expliquer la contradiction entre ces deux témoignages, il faut imaginer que les travaux promis par Tibère avaient dû s'éterniser, être interrompu ou même ne jamais être vraiment commencés, pour que Claude puisse prendre la décision de les reprendre à son propre compte en changeant la source du financement, des caisses impériales au trésor public. Quoi qu'il en soit cet épisode prouve que le lien du sanctuaire avec le pouvoir central devait être encore fort à cette époque. Au niveau local, par contre, l'intervention des habitants de Ségeste laisse penser que le temple soit du moins à cette époque soumis à leur juridiction. À l'état du sanctuaire avant cette restauration, enfin, pourrait faire référence le cadre d'abandon décrit par Strabon<sup>715</sup>. Dans ce cas, il faudrait penser également pour cette époque à un déclin de l'institution du personnel de nature servile qui dépendait de ce lieu de culte : un déclin qui pourrait avoir été favorisé par la distance de cette institution des coutumes romaines. Toujours lors de la première époque impériale, en 20 apr. J.-C., la déesse reçut la dédicace d'un groupe de statues accompagné par une inscription en vers de la part du très jeune Lucius Apronius Caesianus, fils du proconsul d'Afrique, qui célébrait ainsi sa victoire contre les rebelles numides de Tacfarinas et sa nomination à « septemuir epulonum » par l'empereur en personne<sup>716</sup>. D'après une reconstruction de la taille originale de l'inscription à partir des fragments conservés (1,80 mètres de longueur), P. Barresi a proposé de reconstruire le monument comme une édicule contenant des images de petite taille, mais peut-être réalisées en matériel précieux, par exemple en argent.<sup>717</sup> Quoi qu'il

<sup>710</sup> Voir FUCHS 1969 et, pour la monnaie figurant Tusculum, un « aureus » datable à 41 av. J.-C., CRAWFORD, *RRC*, p. 523, n. 515, 1.

<sup>711</sup> CRAWFORD, *RRC*, p. 448, n. 424, 1.

<sup>712</sup> Cic., *Cluent.*, 43.

<sup>713</sup> Tac., *ann.*, 4, 43, 4.

<sup>714</sup> Suet., *Claud.*, 25, 5.

<sup>715</sup> Str., 6, 2, 5.

<sup>716</sup> CIL X 7257.

<sup>717</sup> BARRESI 2010, 166-7.

en soit, ce texte confirme le lien du sanctuaire avec la famille impériale, mais il révèle également que la déesse n'avaient pas perdu ses liens avec l'Afrique du nord et que Rome était capable de s'en servir pour favoriser l'intégration de ces territoires dans l'empire romain. Ce ne sera donc pas un hasard que le culte de la déesse soit attesté pour cette période dans la région autour de Carthage<sup>718</sup>. Au-delà, une dédicace à Vénus Érycine de la fin du I<sup>er</sup> ou du début du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. vient de la lointaine province de Rhétie<sup>719</sup>, tandis que le témoignage le plus tardif de son culte est une inscription de Potentia, datable *ad annum* à 210 apr. J.-C.<sup>720</sup>.

Pour ce qui concerne la nature du culte de la déesse, le détail d'un lien avec Cupidon transmis par le texte cicéronien est conforté par les types de la monnaie d'Éryx, datables au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. ; sur ces émissions, en effet, la figure de la déesse est souvent accompagnée de celle de « Ἔρωϝ »<sup>721</sup>. Pour la période romaine, de plus, Ovide révèle dans son *Remedia Amoris* que le temple de la porte Colline était le siège d'un culte de « Amor Lethaeus », une manifestation d'Amor / Cupidon capable d'alléger ou de faire oublier la souffrance de l'amour<sup>722</sup>. Or, à Rome, le petit nombre des attestations d'un culte de ce dieu font toutes référence à une association de culte avec Vénus, pour laquelle le temple de la porte Colline est le seul lieu de culte explicitement cité comme exemple. Il est donc possible de penser qu'une telle communauté de culte soit typique de ce temple et qu'elle dérive des traditions siciliennes<sup>723</sup>. Quoi qu'il en soit, le rapport de la déesse de l'Éryx avec le dieu ailé de l'amour entre parfaitement dans la caractérisation de cette dernière comme divinité protectrice de l'amour, de la sexualité et de la prostitution, qui semble avoir été le trait le plus persistant de sa personnalité à travers toutes les époques historiques et les contextes géographique de sa diffusion<sup>724</sup>. Sa vitalité à l'époque romaine est assurée par le témoignage de Diodore selon lequel, à l'occasion de leurs visites au sanctuaire, les magistrats romains auraient déposé la « grauitas » provenant de leur office pour se consacrer à « παιδιὰς καὶ γυναικῶν ὀμιλίας », dans le but de rendre leur présence agréable pour la déesse<sup>725</sup> : une expression qui doit être comprise comme une référence à des relations sexuelles et donc, très probablement, à la fréquentation du sanctuaire par des prostituées (qu'il s'agisse ou moins de membres du personnel de ce dernier)<sup>726</sup>. À Rome, en outre, cet aspect avait été également reproduit dans le temple de la porte Colline, tant il est vrai que, d'après Ovide, son « dies natalis » était particulièrement célébré par les prostituées inscrites sur les registres civiques<sup>727</sup>. Clairement, cet aspect de la figure de la déesse, qui devait être bien connu au public romain, dut faciliter l'association de cette dernière, de la part de Cicéron, à la débauche de Verrès.

---

<sup>718</sup> Notamment à Carthage (CIL VIII 24528) ; Madauros (ILAlg I 2069) ; Cirta (ILAlg II/1 528) ; Thibilis (ILAlg II/2 4649) et peut-être Thuburnica (CIL VIII 25704, sur laquelle voir DURAND 2013). Sur le culte de la déesse dans le Nord de l'Afrique voir LIETZ 2012a, 137-46 ; DURAND 2013.

<sup>719</sup> HAHN, MRATSCHKE 1986.

<sup>720</sup> CIL X 134.

<sup>721</sup> Voir ZODDA 1989, 13 ; 15 e 18 ; fig. 33-4 e 38.

<sup>722</sup> Ov., *rem.*, 549-54.

<sup>723</sup> Voir à ce sujet LIETZ 2012a, 171-2, avec bibliographie.

<sup>724</sup> LIETZ 2012a, 209-10.

<sup>725</sup> D.S., Sic., 4, 83, 6.

<sup>726</sup> Sur la question, voir LIETZ 2012a, 199-207 ; sur le rôle d'Aphrodite comme protectrice de la navigation et le lien que cette fonction entretenait avec celle de déesse de la sexualité voir DEMETRIOU 2010.

<sup>727</sup> Ov., *fast.*, 4, 863-78. Sur le lien de ce temple avec la prostitution, voir LIETZ 2012a, 168-9.

Enfin, les autres aspects de la nature de la déesse qui peuvent être reconstruits à partir de l'ensemble de la documentation sont : un lien avec la mer, à interpréter peut-être plutôt dans le sens d'une domination des flots et des côtes environnants du haut de la position stratégique du sanctuaire, attesté du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (dans les récits mythiques transmis par les poètes hellénistiques) jusqu'à l'époque impériale<sup>728</sup>; l'association aux colombes et une relation de faveur avec le monde végétal, connues essentiellement par le témoignage de Claude Élien et Athénée<sup>729</sup> ; la caractérisation comme divinité de victoire, particulièrement vivace, comme on l'a dit, à l'époque romaine et peut-être liée à un rapport possible avec le milieu des mercenaires, notamment en Arcadie et en Campanie<sup>730</sup>, et, finalement, une connotation de garante de la souveraineté sur la Sicile Occidentale qui en garantit le succès et pourrait plonger ses racines dans la caractérisation de l'Astarté phénicienne comme déesse poliade liée à l'idéologie de la régularité, déjà mentionnée en rapport avec l'Astarté / Junon de Malte<sup>731</sup>.

### I.2.c - La Cérès d'Henna dans les *Verrines*

À la différence que la déesse du mont Éryx, la Cérès d'Henna n'est mentionnée que deux fois dans les discours du procès contre Verrès, mais à chaque fois elle y joue un rôle de premier plan. La première fois il s'agit de la section sur les vols d'œuvres d'art aux cités siciliennes, où Henna occupe l'avant dernière place, juste avant Syracuse<sup>732</sup>. Le passage qui lui est dédié est le plus long qui soit consacré à un culte sicilien dans l'ensemble des discours : une étendue exceptionnelle que Cicéron ne manque pas de justifier par la gravité de l'offense perpétrée par Verrès (« rei magnitudo me breuiter perstringere atrocitatem criminis non sinit »), tout en s'en excusant en cours de route auprès de ses lecteurs (« non obtundam diutius; etenim iam dudum uereor ne oratio mea aliena ab iudiciorum ratione et a cotidiana dicendi consuetudine esse uideatur »). Conformément à sa longueur, le passage est également l'un des plus complets et denses d'information. Il comprend notamment un excursus mythique, dont Cicéron souligne lui-même la singularité (« si paulo altius ordiri ac repetere memoriam religionis uidebor, ignoscite »), plusieurs éléments de description topographique ainsi que des statues présentes dans le sanctuaire (et non seulement de celles que Verrès avait soustraites) et finalement le récit de plusieurs d'épisodes concernant l'histoire du lieu et le procès contre Verrès (notamment l'accueil reçu par Cicéron à Henna lors de son enquête et les démarches entreprises par les habitants de la cité avant de témoigner). L'ensemble du passage, et tout particulièrement l'excursus mythique, était considéré par les anciens comme une sorte de pièce de bravoure et pouvait être cité comme exemple dans les traités de rhétorique<sup>733</sup>.

<sup>728</sup> Voir Lyc., 951-977 ; A.R., 4, 912-919 et, pour l'époque impériale, l'inscription rhétorique déjà citée ci-dessus (HAHN, MRATSCHEK 1986) ; voir LIETZ 2012a, 208-9.

<sup>729</sup> Ath., 9, 394f-395a ; 15, 681f ; Ael., NA, 10, 50 ; voir LIETZ 2012a, 191-8.

<sup>730</sup> Sur la question voir LIETZ 2012a, 212-3.

<sup>731</sup> Voir LIETZ 2012a, 211-2. Pour l'exemple de Malte voir ci-dessus, I.1.a.

<sup>732</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 105-15 (= TL62-3).

<sup>733</sup> Il est rappelé notamment comme exemple de « egressio » / « παρέκβασις » en Quint., *inst.*, 4, 3, 12, qui l'appelle « Proserpinae raptus » (un autre exemple tiré des *Verrines* est la « Siciliae laus »), et comme exemple de « numerosa oratio » en Cic., *orat.*, 210, qu'y fait référence comme à la « narratio [...] de Hennensi Cerere » et considère ce style adapté à une narration « quae plus dignitatis desiderat quam doloris » (d'autres exemples tirés



Tout le long de son développement, l'orateur insiste sur l'importance que le culte de Cérès et Libera revêtait pour la Sicile tout entière. Dès l'ouverture, il présente le crime commis par Verrès au détriment de ces déesses comme « facinus [...] quo prouincia tota commota est », parce que, selon la tradition, « insulam Siciliam totam esse Cereri et Liberae consecratam ». Pour justifier cette affirmation, Cicéron ouvre l'excurus mythique. Ce dernier, en effet, ne semble pas avoir la simple fonction de raconter les principaux événements du mythe concernant les deux déesses, d'autant plus qu'il s'agissait de récits que, comme l'orateur le précise plus bas, « iam a pueris accepimus ». Au contraire, il s'agissait d'informer le public de la tradition qui faisait dérouler ces événements en Sicile, ainsi que d'en certifier l'antiquité et l'autorité (« uetus [...] opinio »; « huius opinionis uetustatem »; « ex antiquissimis Graecorum litteris ac monumentis »). Après une affirmation très rapide qui situe sur l'île la naissance des déesses et l'invention des céréales (« natus esse has in his locis deas et fruges in ea terra primum repertas esse arbitrantur »), Cicéron concentre toute son attention sur le mythe du rapt de Proserpine, auquel il lie plusieurs éléments du paysage de la Sicile grecque, du sommet de l'Etna, où Cérès allume ses torches avant de partir à la recherche de sa fille (« dicitur inflammasse taedas iis ignibus qui ex Aetnae uertice erumpunt »), jusqu'à Syracuse, où, comme on l'a vu, la source Cyané signale le passage ouvert par Pluton pour rentrer aux enfers.

Mais surtout, cette sorte de géographie mythique a en son centre Henna, le véritable théâtre du rapt : un lieu qui, « in media [...] insula situs », mérite alors l'appellation de « umbilicus Siciliae ». La description du site se trouve à mi-chemin entre image réelle et scénario idéal de l'épisode mythique. De Henna, dont la définition comme « locus » plutôt que « ciuitas » se justifie ici par la référence au passé mythique, est mise en valeur tout d'abord la position stratégique en hauteur (« loco perexcelso atque edito », « in summo », « tota uero ab omni aditu circumcisa atque directa est »), puis, aussi bien « in summo » que « circa », la présence d'eau (« aquae pérennes », « lacus ») et celle d'une végétation florissante (« aequata agri planities », « luci [...] plurimi atque laetissimi flores omni tempore anni »). L'image qui en résulte répond parfaitement au paradigme du « locus amoenus » et tient lieu de confirmation de la validité de la tradition (« locus ut ipse raptum illum uirginis [...] declarare uideatur »). En outre, à proximité (« prope ») d'Henna, une « spelunca [...] conuersa ad aquilonem infinita altitudine » est une ultérieure trace du passage des dieux : il s'agirait en effet de l'endroit d'où Pluton serait sorti pour enlever la jeune fille de Cérès.

L'enracinement du mythe des deux déesses en Sicile est présenté explicitement comme preuve de l'importance de leur culte sur l'île, avec le sanctuaire d'Henna au premier plan (« 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 »). L'existence de ce lien entre mythe et culte est confortée également par le détail des fêtes syracusaines autour de la source Cyané<sup>734</sup>, mais Cicéron se concentre surtout sur la Cérès d'Henna, dont il rappelle l'antiquité et la vénération (« mira [...] religio est Cereris Hennensis », « hanc ipsam Cererem antiquissimam, religiosissimam », « Cereris numen, sacrorum uetustatem, fani religionem »). Dans une métaphore filée particulièrement

---

par les *Verrines* en sont les passages « de Segestana Diana » et « de Syracusarum situ »). On trouvera une analyse métrique du passage en ROMANO 1980.

<sup>734</sup> Sur ces fêtes voir ci-dessus, I.1.j.

élaborée, la Sicile devient la demeure de Cérès, qui l'aime et la protège (« haec insula ab ea non solum diligere sed etiam incolae custodiri uideatur »), alors que Henna en est le temple (« urbs illa non urbs uidetur, sed fanum Cereris esse ») et ses habitants en sont les prêtres (« habitare apud sese Cererem Hennenses arbitrantur, ut mihi non ciues illius ciuitatis, sed omnes sacerdotes, omnes accolae atque antistites Cereris esse uideantur ») ; le sanctuaire, quant à lui, s'identifie directement à la déesse (« non ad aedem Cereris sed ad ipsam Cererem proficisci uiderentur »). Dans ce contexte, l'orateur précise également que la déesse avait apporté son aide à l'île dans des multiples circonstances, non autrement spécifiées (« multis saepe in difficillimis rebus praesens auxilium eius oblatum est »).

L'attachement des Siciliens au culte de la déesse est exprimé également à travers leurs réactions. Tout d'abord, il s'agit des habitants d'Henna, d'abord lors de la visite de Cicéron – quand les « sacerdotes Cereris » accourent en posture de suppliants (« cum infulis ac uerbenis ») et tous les citoyens sont en deuil (« contio conuentusque ciuium in quo ego cum loquerer tanti gemitus fletusque fiebant ut acerbissimus tota urbe luctus uersari uideretur » ; « hic dolor erat tantus »), puis avant le procès, lorsqu'ils envoient à Verrès des « legati » avec l'ordre de demander le retour des statues en échange de la promesse de ne pas comparaître. En deuxième lieu, c'est tous les Siciliens qui attribuent maintenant chaque malheur à l'outrage fait à la déesse (« 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 »). Notamment, Cicéron fait référence explicitement aux témoignages de plusieurs cités (« Centuripinos, Agyrinensis, Catinensis, Aetnensis, Herbitensis complurisque alios ») ayant déclaré que cet outrage était responsable de la supposée dévastation des campagnes, que l'orateur explique quant à lui comme une conséquence de la politique de Verrès en matière de taxation<sup>735</sup>.

D'autre part, Cicéron affirme que le mythe sicilien de Cérès n'était pas connu que des Siciliens (« cum ceterae gentes sic arbitrantur » ; « orbem omnem peragrassae terrarum ») et attribue au culte d'Henna un rayonnement international (« nec solum Siculi, uerum etiam ceterae gentes nationesque Hennensem Cererem maxime colunt » ; « principem omnium sacrorum quae apud omnis gentis nationesque fiunt » ; « in communi omnium gentium religione »). La première preuve en est le respect qui avait été accordé au sanctuaire, lors de la première guerre servile (notamment en 132 av. J.-C.), par des esclaves révoltés que Cicéron définit « barbari lingua et natione ». La deuxième, et clairement la plus importante, concerne un épisode d'histoire romaine que l'orateur introduit par la formule hautement significative de « apud patres nostros » et situe avec une précise datation consulaire en 133 av. J.-C. (« P. Mucio L. Calpurnio consulibus »), en correspondance avec un moment de crise pour la « res publica » (« atroci ac difficili rei publicae tempore »). Il s'agit, en effet, de la date de la mort de Tib. Gracchus, après laquelle une série de présages aurait conduit à une consultation des livres Sibyllins (« cum Tiberio Graccho occiso magnorum periculorum metus ex ostentis portenderetur [...] aditum est ad libros Sibyllinos »). À la réponse qu'il fallait « Cererem antiquissimam placari », cette définition fut interprétée comme une référence au culte de Henna. Ainsi, au lieu de s'acquiescer de cette nécessité à Rome même (« in urbe nostra ») dans

---

<sup>735</sup> Parmi les cités mentionnées ici par Cicéron, l'existence d'un culte de Déméter et Coré est attestée uniquement pour Catane (ci-dessus, I.1.i) et Centuripae (HINZ 1998, 139).

ce que Cicéron définit « Cereris pulcherrimum et magnificentissimum templum », les autorités romaines décidèrent d'envoyer une délégation dans la cité sicilienne. Apparemment, participa à l'expédition un nombre non précisé de membres du collège des « decemviri sacris faciendis » : l'expression employée par l'orateur est « ex amplissimo collegio decemvirali sacerdotes populi Romani »<sup>736</sup>. En revenant à la métonymie dont il s'était déjà servi, Cicéron conclut alors que ce choix avait été déterminé par la volonté de s'adresser non pas « ad aedem Cereris », mais plutôt « ad ipsam Cererem ».

Cet épisode fournit une validation romaine à l'affirmation initiale, attribuée aux Siciliens et plus en général aux écrivains grecs, sur l'antiquité et l'importance du culte de Henna, qui apparaît ici reconnue par l'un des plus importants collèges sacerdotaux romain. De plus il permet d'identifier directement la déesse sicilienne avec la Cérès vénérée à Rome, dont le culte était effectivement considéré comme dérivé de Grèce<sup>737</sup>. Le lien établi par Cicéron est tellement fort qu'il a pu donner naissance à une théorie selon laquelle la triade aventine de Cérès, Liber et Libera aurait vraiment été importée de Sicile<sup>738</sup>. Mais si cette proposition a dû être abandonnée par manque de preuves et pour les problèmes qu'elle pose d'un point de vue chronologique, il est clair que tout ce passage de Cicéron sous-tend cette identification, dont l'orateur semble à plusieurs reprises se faire un passionné avocat. Dans son invitation conclusive à défendre la « religio » de Henna, par exemple, Cicéron affirme explicitement que celle-ci devait être considérée comme romaine à part entière : « conseruate uestram [*sc.* religionem]; neque enim haec externa uobis est religio neque aliena ». Dans le même but, il rappelle l'origine grecque du culte romain de la déesse : « inque iis sacris quae maiores nostri ab exteris nationibus adscita atque arcessita coluerunt, – quae sacra, ut erant re uera, sic appellari Graeca uoluerunt, – neglegentes ac dissoluti si cupiamus esse, qui possumus? »<sup>739</sup>.

Cependant, le manque de précision de cette dernière expression fait penser que l'orateur ne puisse pas aller jusqu'à l'affirmation explicite d'une directe origine sicilienne du culte romain, qu'il n'aurait alors certainement pas manqué de mettre en valeur. Il semble plus probable, alors, que ce lien soit conçu sous une forme indirecte, liée à une autre localité. Or, juste avant de mentionner l'épisode de la délégation des décemvirs, Cicéron compare nonchalamment le culte de Henna à celui d'Éleusis et, tout en célébrant la vénération du second, il implique subtilement la supériorité du premier, en lui attribuant la priorité du point de vue de la chronologie mythique. Si, en effet, comme il l'avait déjà dit, la déesse était née en Sicile, elle n'était arrivée en Attique que pendant ses pérégrinations à la recherche de sa fille, dont l'île figurait de nouveau comme point de départ. Cette référence à Éleusis n'est pas anodine : on connaît le prestige dont les mystères d'Éleusis jouissaient à Rome à cette époque. Cicéron lui-même s'y était fait initier et les célèbre dans le *De legibus* pour avoir enseigné aux

<sup>736</sup> L'idée que cette formule suggère que tous les décemvirs ne firent pas le voyage est déjà en LE BONNIEC 1958, 367-9.

<sup>737</sup> La triade de Cérès, Liber et Libera vénérée sur l'Aventin était considérée d'origine grecque (voir à ce propos LE BONNIEC 1958, 306-10) et, depuis au moins le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., la déesse avait de prêtresses publiques grecques (Cic., *Balb.*, 55 ; Val. Max. 1, 1, 1 ; LE BONNIEC 1958, 381-455). Le culte célébré en son honneur porte dans un grand nombre de sources le nom de « sacra graeca » et est rangé par Verrius Flaccus parmi les « sacra peregrina » (Fest. p. 268 L ; LE BONNIEC 1958, 381-99).

<sup>738</sup> À propos de cette théorie, avec bibliographie et réfutation, voir LE BONNIEC 1958, 283-7.

<sup>739</sup> Sur ce problème voir également ci-dessous, III.1.b.

hommes les principes d'une vie civilisée et la foi en l'immortalité<sup>740</sup>. D'autres passages de ses œuvres, d'ailleurs, font penser qu'il ait adhéré à la théorie de l'origine éleusinienne de la triade aventine, qui semble avoir été déjà en vogue parmi ses contemporains<sup>741</sup>. Il semblerait donc que si la Cérès de Henna pouvait être considérée à l'époque comme l'ancêtre de celle de Rome, ce ne soit qu'à travers la médiation d'Éleusis. Cicéron se limiterait ici à faire une allusion très rapide à cette dernière localité pour éviter que la renommée des mystères n'affaiblisse le rôle qu'il souhaitait attribuer à la déesse sicilienne.

Pour venir à l'aspect extérieur du sanctuaire d'Henna, au-delà de la description idéalisée des lieux à l'intérieur de l'excursus mythologique, le passage offre également quelques informations plus concrètes. Tout d'abord, le temple est défini au moins une fois par presque tous les termes latins susceptibles de désigner un bâtiment consacré à une divinité : « templum » (« ex suis templis ac sedibus »), « aedes » (« aedem Cereris ») et « fanum » (« in eo fano », « fani », « fanum Cereris »). Une telle situation n'est pas sans parallèles, surtout pour un passage d'une telle longueur, où elle dérive d'un évident souci de *variatio*. Pour éclaircir l'image que les Romains pouvaient se faire de ce lieu de culte à partir du vocabulaire employé ici pour le définir, alors, il faudra se fier au premier terme sélectionné par Cicéron, c'est-à-dire « templum », qui n'implique donc aucune caractérisation particulière. D'autre part, si l'emploi par trois fois de « fanum » pourrait faire penser à un lieu de culte perçu comme atypique, il est important de remarquer que l'orateur l'emploie la première fois après deux occurrences assez voisines de « templum » (« ex suis templis ac sedibus » et « in altero templo Liberae ») et une autre fois à l'intérieur de l'affirmation, assez atypique en soi, que toute la cité d'Henna pouvait être considérée comme un « fanum Cereris » ; enfin, la troisième attestation du mot pourrait être justifiée par la solennité du ton (« Cereris numen, sacrorum uetustatem, fani religionem [...] supplicio expiari uolebant »). À l'intérieur de la digression mythologique, par contre, Cicéron affirme que Proserpine avait été enlevée « ex nemore Hennensium » et ensuite, dans la description de Henna, il précise qu'autour de celle-ci se trouvaient « luci [...] plurimi ». En plus qu'une générique référence à l'abondance de la végétation sur le site, on peut voir dans le choix surtout du deuxième de ces deux termes pour indiquer les bois une preuve de l'effective existence à Henna d'un bois sacré, du moins au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. En effet, dans le champ lexical du bois en latin, si « nemus » ne semble s'être spécialisé pour les bois sacrés que à partir de Virgile, « lucus » est employé uniquement dans ce sens dès l'époque archaïque<sup>742</sup>. Éventuellement, on pourrait douter de ces conclusions à la lumière du caractère idéalisé du paysage décrit ici par l'orateur et de son évidente nature de décor mythique. Cependant, le même vocabulaire se retrouve également dans la péroraison, où Cérès et Libera sont appelées « sanctissimae deae, quae illos Hennenses lacus *lucosque* incolitis ». Enfin, la description des statues présentes dans le sanctuaire, révèle qu'il y avait au moins deux temples, consacrés l'un à Cérès, l'autre à Libera (« in altero templo Liberae »).

Concernant les sculptures, Cicéron mentionne six œuvres. Tout d'abord, une statue de Cérès en marbre, située vraisemblablement dans le temple de la déesse et une statue de Libéra située « in altero templo », dont par analogie avec la précédente on peut supposer qu'elle fût

---

<sup>740</sup> Cic., *Ieg.*, 2, 36.

<sup>741</sup> À ce propos, voir LE BONNIEC 1958, 306-10.

<sup>742</sup> À ce sujet, voir MALASPINA 1995. Sur les bois sacrés pour les Romains voir également DUBOURDIEU, SCHEID 2000, 77-8, avec bibliographie.

également en marbre. Ces deux sculptures sont caractérisées comme « *perampla atque praeclara, sed non ita antiqua* ». Elles n'avaient pas été volées par Verrès, mais l'orateur les mentionne quand même, peut-être justement à cause de leur renommée. Il fait l'hypothèse, en effet, que certains de ses lecteurs, notamment ceux qui avaient été à Henna, pouvaient les avoir vues (« *qui accessistis Hennam, uidistis* ») ; on peut donc penser qu'elles faisaient partie des monuments régulièrement admirées par les visiteurs. Cicéron semble avoir voulu éviter que l'on puisse confondre ces sculptures avec celles qui avaient été soustraites par Verrès, peut-être pour que cette confusion ne puisse pas être utilisée pour démentir la soustraction des statues. L'ancien préteur, quant à lui, s'était emparé d'une deuxième statue de Cérès, en bronze et de plus petite taille, mais de facture exquise. Elle serait la plus ancienne du sanctuaire et, concernant son iconographie, elle aurait porté des torches (« *ex aere fuit quoddam modica amplitudine ac singulari opere cum facibus perantiquum, omnium illorum quae sunt in eo fano multo antiquissimum* »). Cicéron n'en précise pas la position, mais, par analogie avec les précédentes et opposition aux suivantes, il est possible de déduire qu'elle se trouvait encore à l'intérieur de l'un des deux temples. Cette statue, en outre, est citée également dans la péroraison des discours, où l'orateur renchérit en affirmant qu'elle était tellement vénérée qu'on l'identifiait à la déesse et l'on pensait qu'elle était descendue du ciel (« *quod erat tale ut homines, cum uiderent, aut ipsam uidere se Cererem aut effigiem Cereris non humana manu factam, sed de caelo lapsam arbitrarentur* »). Enfin, Cicéron mentionne deux statues de Cérès et de Triptolème, situées cette fois-ci dans un espace ouvert devant le temple de Cérès (« *ante aedem Cereris in aperto ac propatulo loco* »). Ces deux « *signa* » sont caractérisés de « *pulcherrima ac perampla* » et, justement, l'orateur se fait un plaisir d'insinuer que Verrès ne les avait pas soustraites uniquement à cause de leur grande taille ; il devait donc s'agir de statues monumentales et, même si Cicéron ne le dit pas, ses lecteurs susceptibles d'avoir visité Henna devaient nécessairement les avoir remarquées. La statue de Cérès, en particulier, tenait dans sa main droite (« *in manu Cereris dextra* ») une sculpture plus petite représentant la Victoire ; Cicéron l'appelle « *simulacrum* » et la qualifie tout de même de « *grande* », par rapport à la taille monumentale de la statue de Cérès, et « *pulcherrime factum* ». Il s'agissait de la deuxième sculpture que l'ex-gouverneur avait enlevée et l'orateur en profite pour reprocher à son adversaire qu'il n'avait pas eu honte de voler des mains mêmes de la déesse. Dans l'ensemble, on remarquera que toutes les statues sont définies à travers des termes habituellement réservés aux statues de divinités, « *signum* » et « *simulacrum* », y compris celle de la Victoire qui, à la rigueur, ne représentait qu'un attribut de Cérès.

Enfin, du côté des institutions, on a déjà mentionné les « *sacerdotes Cereris* », pour lesquels, même si la formulation de Cicéron ne permet pas de l'établir avec certitude, on peut supposer qu'il s'agisse de femmes, comme déjà à Catane et comme, d'ailleurs, il était coutume dans le monde grec pour les divinités de sexe féminin. Malheureusement, le texte ne fournit pas d'informations supplémentaires sur cette prêtrise et ses attributions. D'autre part, même si l'orateur ne raconte pas le déroulement précis des soustractions commises par Verrès, la position des biens volés sous la tutelle des autorités de la cité est confirmée par l'intervention à Rome des « *legati Hennenses* » qui tentent de les récupérer avant le procès. Cicéron en rapporte les noms, tous grecs (« *Theodorum et Numenium et Nicasionem* »), et le fait qu'ils avaient témoigné d'avoir été envoyés dans cette mission par leurs citoyens (« *a suis ciuibus haec habere mandata* »), ce qui implique certainement une décision du conseil et / ou de l'assemblée. D'ailleurs, comme on l'a déjà dit, le comité d'accueil rencontré par Cicéron à son

arrivée dans la ville est constitué non seulement des « sacerdotess », mais également de « contio conuentusque ciuium », une expression qui pourrait éventuellement faire référence à une sorte de délégation officielle.

Au-delà du *de signis*, la deuxième mention de la déesse d'Henna dans les *Verrines* se trouve à l'intérieur de l'invocation aux divinités outragées par Verrès que Cicéron insère dans la péroraison des discours. Ici, Cérès et Libera sont l'objet du dernier et plus long développement, suivi seulement par la conclusion « ceteros item deos deasque omnis imploro et obtestor ». Dans ce cadre, l'importance de ces deux déesses pour l'humanité entière est mise en valeur dans des termes hyperboliques (« a quibus inuentis frugibus et in orbem terrarum distributis omnes gentes ac nationes uestri religione numinis continentur » et « quarum sacra, sicut opinionones hominum ac religiones ferunt, longe maximis atque occultissimis caerimoniis continentur, a quibus initia uitae atque uictus, morum, legum, mansuetudinis, humanitatis hominibus et ciuitatibus data ac dispertita esse dicuntur »), sans oublier leur rapport avec Rome, où leur culte avait été introduit sur la base de modèles grecs et avait été parfaitement assimilé (« quarum sacra populus Romanus a Graecis adscita et accepta tanta religione et publice et priuatim tuetur, non ut ab illis huc adlata, sed ut ceteris hinc tradita esse uideantur »). D'autre part, l'orateur ne manque pas de rappeler le lien des déesses avec la Sicile et, par conséquent, leur implication dans le procès contre Verrès : « cunctaeque Siciliae, quae mihi defendenda tradita est, praesidetis ». Enfin, si tous les crimes qui avaient été commis à leur égard sur le territoire de l'île sont ici évoqués, Henna occupe encore une fois un rôle de premier plan en tant que demeure de la déesse (« Henna ex sua sede ac domo » ; « sanctissimae deae, quae illos Hennensis lacus lucosque incolitis »)<sup>743</sup>.

Pour conclure, les données positives fournies par les textes des *Verrines* concernant le culte des deux déesses à Henna ne sont malheureusement pas très nombreuses. Sur les « sacerdotess Cereris », comme on l'a dit, on dispose de beaucoup moins de détails que dans le cas, par exemple, de Catane<sup>744</sup>. La description des statues, de son côté, ne permet pas d'aller beaucoup plus loin qu'une association de Cérès avec la victoire et le personnage de Triptolème. Ce dernier détail, à son tour, semble confirmer le rapport du sanctuaire avec Éleusis, déjà impliqué comme on l'a vu par l'argumentation de Cicéron concernant le rayonnement international du culte. L'expression « cum facibus », utilisée pour la statue en bronze, fait penser à une iconographie avec une torche dans chaque main, attestée de l'époque classique jusqu'à celle impériale<sup>745</sup> ; en tant que telle, elle ne permet pas de préciser ultérieurement la chronologie de la statue par rapport à l'adjectif « antiquissimum » de Cicéron. Concernant Coré / Libera, par contre, il est clair qu'elle bénéficiait comme à Syracuse d'un culte indépendant, dans un temple qui lui était dédié ; cependant, le détail selon lequel les deux statues monumentales se trouvaient devant le temple de Cérès, laisse penser que celui de la fille soit plus petit ou, du moins, moins mis en valeur dans l'organisation topographique du sanctuaire. Entre ces deux bâtiments sacrés et ces statues de taille plus

---

<sup>743</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 184-9 (= TL80).

<sup>744</sup> Sur lequel voir ci-dessus, I.1.1.

<sup>745</sup> Voir par exemple LIMC, s.v. *Demeter*, n° 39 (tétradrachme d'Athènes, 144-3 av. J.-C.) ; 40 (tétradrachme d'Athènes, 115-4 av. J.-C.) ; 42 (monnaie de Mégara, 161-211 apr. J.-C.) ; 46 (Paus. 10, 35, 10 à Stiris, en Phocis) ; 110 (vase de la fin du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) ; s.v. *Demeter / Ceres*, n° 49 (triens, Rome, 90 av. J.-C.) ; 50 (denarius, Rome, 90 av. J.-C.) ; 51 (denarius, Rome, 48 av. J.-C.) ; 65 (aureus, Rome, 141-61 apr. J.-C.).

grande que nature, le lieu devait certainement avoir un aspect imposant et était peut-être assorti d'un bois sacré. De plus, puisque Cicéron pouvait penser que certains de ses lecteurs l'avaient visité, il devait bénéficier d'une fréquentation importante.

D'autre part, malgré ce dernier détail, et malgré l'insistance de l'orateur sur le lien de la déesse avec Rome, plusieurs autres éléments portent à croire que ce sanctuaire soit moins familier au public romain que Cicéron était prêt à l'admettre. En effet, si Vénus Érycine pouvait être mentionnée sans besoin de fournir aucune explication, il n'en va pas de même dans le cas de la déesse d'Henna, pour laquelle Cicéron doit parcourir un long chemin afin d'en démontrer l'importance dans le cadre de la vénération générale des Siciliens pour Cérès et Libera. De plus, même concernant le lien de ces deux déesses avec la Sicile, les nombreuses précisions sur l'enracinement de leur mythe sur l'île, assorties de détails topographiques et de descriptions géographiques, laissent penser que ces traditions n'étaient pas dans le domaine public. Dans le même sens vont l'explicitation de l'identité entre les deux figures de Proserpine et Libera (« *Liberam, quam eandem Proserpinam uocant* »), ainsi que la nonchalance avec laquelle, comme on l'a vu, l'orateur mentionne Éleusis. En revanche, si Cicéron s'était servi de la nature de Vénus Érycine pour stigmatiser la dépravation de Verrès, les déesses d'Henna n'échappent pas à la même logique ; elles deviennent ainsi les victimes par excellence du préteur, présenté comme un « alter Orcus » venu arracher la vierge des bras de sa mère.

#### I.2.d - Déméter et Coré en Sicile

Avant de prendre en considération l'image du sanctuaire d'Henna que transmet le reste de la documentation, il convient d'accorder de l'attention à ce rapport spécial de Déméter et Coré avec la Sicile que l'orateur s'efforce constamment de mettre en valeur et dont il fait de Henna le haut lieu symbolique. L'existence d'un tel rapport, en effet, est bien attestée dans les sources, aussi bien sur le plan du mythe que sur celui du culte, qui semble même le faire remonter aux débuts de la pénétration grecque sur l'île. Cependant, non seulement il ne fut pas toujours perçu et exprimé de la même manière, mais il ne semble pas être toujours passé par le sanctuaire d'Henna.

Dans les sources littéraires, les premiers témoignages datent de l'époque classique et se trouvent dans deux odes célébrant la victoire d'athlètes siciliens à des concours panhelléniques. Dans la première néméenne, Pindare met en scène Zeus Olympien dans l'acte de donner la Sicile à Perséphone (« *τὴν Ὀλύμπου δεσπότης / Ζεὺς ἔδωκεν Φερσεφόνα* ») ; l'île est alors célébrée comme « la meilleure sur la terre féconde » (« *ἀριστεύουσιν εὐκάρπου χθονὸς* ») et le dieu promet de la rendre prospère et pourvue des plus opulentes parmi les cités (« *Σικελίαν πείραν ὀρθώσειν κορυφαῖς πολίων ἀφνεαῖς* »<sup>746</sup>). D'autre part, une des épigrammes de Bacchylide écrites pour des victoires de Hiéron I à Delphes et datable au 468 av. J.-C., commence par la célébration de Déméter, définie « maîtresse de la Sicile aux meilleurs

---

<sup>746</sup> Pi., *Nem.*, 1, 13-4 déjà citée ci-dessus à propos du culte d'Artémis à Syracuse.

fruits », et de Coré « couronnée de violettes » (« ἀριστοκάρπου Σικελίας κρέουσιν / Δάματρα ἰοστέφανόν τε κούραν »)<sup>747</sup>.

Ces textes démontrent que l'idée d'une relation particulière des deux déesses avec la Sicile circulait déjà à cette époque, du moins dans un contexte local, et qu'elle était reliée à la fertilité de l'île, non seulement d'un point de vue agricole, mais également par rapport à la prospérité des cités. De plus, cette tradition avait déjà trouvé une première expression sur le plan du mythe. L'épisode auquel fait allusion Pindare est connu également par un certain nombre de scholies<sup>748</sup>, dont l'une précise que le don de Zeus faisait partie des « ἀνακαλυπτήρια », les cadeaux offerts à la mariée le jour des noces. La même scholie, par contre, semble relier cette tradition à une cité en particulier, Agrigente, qu'y est mentionnée seule comme objet du don<sup>749</sup>. Cette information, même s'il est difficile d'en préciser la chronologie, montre bien le rapport qui pouvait exister entre ce type de récits mythiques et les traditions locales des cités. Une autre version du mythe qui semble remonter à cette époque est transmise de nouveau par une scholie qui l'attribue par contre de manière explicite au poète lyrique Simonide : la déesse Aïtina aurait jugé une dispute entre Déméter et Héphestos qui rivalisaient pour la Sicile (« Αἴτην φησὶ κρίναι Ἥφαιστος καὶ Δήμητραν περὶ τῆς χώρας [*sc.* Σικελίας] ἐρίσαντας »<sup>750</sup>). Ici, la présence de ce dieu et de Aïtina pourrait indiquer un lien de cette tradition avec la partie orientale de l'île, autour du volcan et de la cité du même nom<sup>751</sup>.

Plus tard, le lien de la Sicile avec les deux déesses est exprimé plus ou moins explicitement dans une série de sources beaucoup plus tardives mais relatives à des événements du IV<sup>e</sup> ou III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Ainsi, d'après Diodore, à l'époque de Denys l'Ancien le pillage de deux temples de Déméter et Coré à Syracuse avait coûté à Himilcon l'échec de son expédition en Sicile et aux Carthaginois la rébellion des alliés sur le sol africain. Alors, pour apaiser la colère divine, le culte des deux déesses avait été introduit à Carthage<sup>752</sup>. Au-delà de l'échec en Sicile, cette décision publique a pu être mise en relation également avec la contemporaine impulsion donnée à l'agriculture dans les territoires de la cité africaine et pourrait avoir été la conséquence, plutôt que la cause, d'une diffusion capillaire du culte parmi la population rurale, aussi bien en Afrique qu'en Sardaigne, avec des aspects liés à la fertilité de la terre, mais également à l'univers de l'au-delà<sup>753</sup>.

Ensuite, beaucoup plus explicites sont les récits de Diodore et Plutarque sur les débuts de l'expédition de Timoléon en Sicile, en 345 av. J.-C.<sup>754</sup>. Avant le départ des navires de ce dernier, Déméter et Coré apparaissent en rêve à leurs prêtresses de Corinthe pour manifester

---

<sup>747</sup> B., *Ep.*, 3, 1-2 ; pour les victoires de Hiéron I à Delphes voir ci-dessus, I.1.j.

<sup>748</sup> Scholia Pi., *Nem.*, 1, 16a ; Scholia Pi., *O.*, 2, 15b ; Scholia Pi., *Pyth.*, 12, 3a ; Scholia Theoc., 15, 14.

<sup>749</sup> Scholia Pi., *Ol.*, 2, 15b.

<sup>750</sup> Scholia Theoc., 1, 65 = Page, PMG, 552 (*Simonides*, 47).

<sup>751</sup> Sur laquelle voir ci-dessus, I.1.i.

<sup>752</sup> D.S., 14, 63, 1 ; 70, 4 ; 77, 4-5. Sur cet épisode, voir ci-dessus, I.1.j.

<sup>753</sup> Pour l'introduction de Déméter et Coré à Carthage et la diffusion de ce culte dans les territoires de la cité africaine, voir XELLA 1969 ; GARBATI 2003 et PERI 2003, avec bibliographie.

<sup>754</sup> D.S., 16, 66, 3-5 ; Plu., *Tim.*, 8, 1-4.



leur soutien à l'entreprise<sup>755</sup>. À cette occasion, Diodore attribue explicitement à ces dernières l'affirmation que les déesses auraient accompagné Timoléon dans son voyage « εἰς τὴν ἱερὰν αὐτῶν νῆσον »<sup>756</sup>. Ainsi, un des vaisseaux est dédié à Déméter et Coré, et en reçoit par conséquent le nom<sup>757</sup>. Puis, pendant la traversée en mer, une torche enflammée apparaît dans le ciel nocturne et suit les bateaux jusqu'à la Sicile, ce qui est interprété comme un signe ultérieur de la protection des déesses<sup>758</sup>. Pour expliquer ce présage, Plutarque rappelle les traditions mythologiques (« μυθολογοῦσι ») selon lesquelles la Sicile est consacrée à Coré (« εἶναι γὰρ ἱερὰν τῆς Κόρης τὴν Σικελίαν »), l'enlèvement de cette déesse y avait eu lieu (« τὰ περὶ τὴν ἄρπαγὴν αὐτόθι [...] γενέσθαι ») et l'île lui avait été donnée comme cadeaux de mariage (« τὴν νῆσον ἐν τοῖς γάμοις ἀνακαλυπτῆριον αὐτῇ δοθῆναι »<sup>759</sup>). Par la suite, comme il a été remarqué par V. Hinz, les déesses ne sont plus évoquées par rapport au reste des vicissitudes de ce personnage, comme si elles s'étaient acquittées de leur tâche en lui garantissant l'arrivée sur le territoire de l'île. Comme on peut le constater, on retrouve dans cette tradition deux éléments qui entrent directement en résonance avec le texte des *Verrines* : d'une part l'affirmation, partagée par Diodore et Plutarque, que la Sicile était consacrée à ces déesses (ou, plus précisément, à la seule Coré d'après Plutarque, à toutes les deux selon Diodore) ; de l'autre, la tradition selon laquelle l'enlèvement de Perséphone avait eu lieu sur l'île, que Plutarque rapporte sans la relier à aucune localité en particulier. Or, comme il a été observé par V. Hinz, il n'est pas impossible que le noyau de ce récit date de l'époque de Timoléon, quand il pourrait avoir été conçu pour présenter l'expédition aux Siciliens sous un jour favorable<sup>760</sup>. Cependant, les sources en étant beaucoup plus tardives, certains des éléments de détail pourraient ne pas remonter si loin, surtout quand il s'agit des informations de complément fournies par les deux auteurs en appui de l'interprétation des présages.

Plus tard, le même problème se pose pour l'affirmation attribuée par Diodore à Agathocle dans le discours prononcé par ce dernier après le débarquement en Afrique et selon laquelle les déesses possédaient l'île : « ταῖς κατεχούσαις Σικελίαν θεαῖς Δήμητρι καὶ Κόρη »<sup>761</sup>. Par ailleurs dans cette anecdote, dont on a déjà discuté à propos de Syracuse, on retrouve la fonction des déesses comme garantes d'une traversée en mer, comme dans l'épisode concernant Timoléon mais pour un voyage à partir de la Sicile vers les côtes de l'Afrique<sup>762</sup>.

<sup>755</sup> Si pour Plutarque il s'agissait de prêtresses de la seule Coré (« αἱ μὲν ἱέρειαι τῆς Κόρης » ; Plu., *Tim.*, 8, 1), Diodore les attribue explicitement au culte des deux déesses (« τῶν τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης ἱερειῶν » ; D.S., 16, 66, 4).

<sup>756</sup> D.S., 16, 66, 4.

<sup>757</sup> D.S., 16, 66, 5 : « τὴν δ' ἀρίστην τῶν νεῶν καθιερώσας ταῖς θεαῖς ὁ Τιμολέων ὠνόμασεν αὐτὴν Δήμητρος καὶ Κόρης ἱερὰν » ; Plu., *Tim.*, 8, 1 : « τριήρη κατασκευάσαντες ἱερὰν οἱ Κορίνθιοι ταῖν θεῶν ἐπώνομασαν ».

<sup>758</sup> D.S., 16, 66, 3 : « δι' ὅλης γὰρ τῆς νυκτὸς προηγεῖτο λαμπὰς καιομένη κατὰ τὸν οὐρανὸν μέχρι οὗ συνέβη τὸν στόλον εἰς τὴν Ἰταλίαν καταπλεῦσαι » ; Plu., *Tim.*, 8, 1-4 : « καὶ νυκτὸς ἐμβαλὼν εἰς τὸ πέλαγος καὶ πνεύματι καλῶ χρώμενος ἔδοξεν αἰφνιδίως ῥαγέντα τὸν οὐρανὸν ὑπὲρ τῆς νεῶς ἐκχεῖν πολὺ καὶ περιφανὲς πῦρ. ἐκ δὲ τούτου λαμπὰς ἀρθεῖσα ταῖς μυστικαῖς ἐμφορῆς καὶ συμπαραθέουσα τὸν αὐτὸν δρόμον, ἧ μάλιστα τῆς Ἰταλίας ἐπεῖχον οἱ κυβερνήται, κατέσκηψεν ».

<sup>759</sup> Plu., *Tim.*, 8, 4.

<sup>760</sup> HINZ 1998, 24.

<sup>761</sup> D.S., 20, 7, 2.

<sup>762</sup> Voir ci-dessus, I.1.j.

Enfin, à propos du massacre des habitants d'Henna par L. Pinarius pendant la deuxième guerre punique, sur lequel on reviendra plus loin, Tite-Live affirme que cet épisode avait causé la défection en faveur de Carthage de toutes les cités siciliennes encore hésitantes. En effet, comme Henna était célèbre « ob sacrata omnia uestigiis raptae quondam Proserpinae », l'acte de Pinarius avait été vu dans toute la Sicile comme une offense envers les dieux (« deorum sedem uiolatam »<sup>763</sup>). Sur la base de ce témoignage, D. White a formulé l'hypothèse que Déméter était devenue un symbole de la résistance contre les Romains lors de ce conflit et que, pour cette raison, ces derniers se soient acharnés contre les sanctuaires de cette déesse<sup>764</sup>. Toutefois, s'il n'est pas impossible qu'un tel usage de la déesse ait été fait dans certaines circonstances et que quelques sanctuaires aient eu à souffrir des dévastations de la guerre, il faut se garder d'une généralisation hâtive. Il a été désormais démontré que le culte de Déméter et Coré en Sicile ne connaît pas d'arrêt après la conquête romaine, mais s'organise dans des formes différentes par effet d'une évolution historique naturelle<sup>765</sup>. Dans ce même passage, d'ailleurs, comme on aura l'occasion de le voir, Tite-Live met dans la bouche de Pinarius une invocation aux deux déesses visant à en obtenir la faveur<sup>766</sup>. Quoi qu'il en soit dans ce passage le lien de l'île avec les déesses passe de nouveau par la tradition de la localisation du rapt de Perséphone en Sicile, qui est mise cette fois-ci en relation directe avec Henna et l'importance du culte de Déméter et Coré dans cette cité. Cependant, si les événements racontés par Tite-Live remontent au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., rien n'empêche que leur interprétation à la lumière de la vénération des Siciliens pour le sanctuaire de Henna soit plus récente.

En effet, si l'idée d'une possession générique de la Sicile par les deux déesses et la tradition du don de Zeus à Perséphone sont confirmées par les poètes de l'époque classique, celle concernant l'enlèvement de Perséphone en Sicile n'apparaît jamais dans de sources antérieures au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.<sup>767</sup>. Outre le témoignage de Cicéron et les allusions de Plutarque et Tite-Live dont on vient de parler, le premier récit complet de cet épisode mythique qui le situe en Sicile se trouve dans un passage plus général consacré à Déméter et Coré dans la *Bibliothèque historique* de Diodore : un auteur non seulement presque contemporain de l'orateur, mais également d'origine sicilienne. Ce long morceau se situe en ouverture de la section consacrée à la Sicile dans le livre cinq, que l'auteur appelle lui-même « Livre des Îles » (« τὴν βίβλον [...] νησιωτικὴν »). On y retrouve réunies pour la première fois au même endroit toutes les différentes traditions mythiques sur le sujet : celles qui étaient déjà connues par des sources antérieures, ainsi que d'autres dont on apprend ici l'existence<sup>768</sup>.

Le point de départ de Diodore est l'affirmation selon laquelle l'île était consacrée aux déesses (« ἱερὰν ὑπάρχειν τὴν νῆσον Δήμητρος καὶ Κόρης »), qu'il présente comme une tradition connue à tous les habitants de la Sicile (« Σικελιῶται ») car transmise de génération en génération « ἐξ αἰῶνος », « depuis le début des temps »<sup>769</sup>. Cette formulation fait penser à

---

<sup>763</sup> Liv., 24, 39.

<sup>764</sup> WHITE 1964.

<sup>765</sup> HINZ 1998, 230-2.

<sup>766</sup> Voir ci-dessous, I.2.c.

<sup>767</sup> Pour les différentes versions de ce mythe, avec leurs localisations, voir RICHARDSON 1973, 74-8.

<sup>768</sup> D.S., 5, 2-5.

<sup>769</sup> D.S., 5, 2, 3.

une tradition bien enracinée dans le contexte local, qui pouvait trouver selon les cas des justifications de nature différente. De plus, elle rappelle de près la structure du passage consacré à Henna dans les *Verrines*, qui commençait également par la consécration de l'île aux deux déesses, en insistant sur l'antiquité de cette tradition et sur la conviction profondément enracinée dans l'esprit de tous les habitants de la Sicile (« *ipsis Siculis ita persuasum est ut in animis eorum insitum atque innatum esse uideatur* »). Cicéron, cependant, tout en rappelant que cette conviction « *constat ex antiquissimis Graecorum litteris ac monumentis* », limitait sensiblement la place réservée aux explications mythiques et érudites ; Diodore, de son côté, s'y arrête avec force de détails.

La première justification mythologique du lien entre la Sicile et les deux déesses est celle du cadeau de nocces offert à Perséphone, que l'historien attribue, sans surprise, à « *ἔνιοι δὲ τῶν ποιητῶν* »<sup>770</sup>. Ce détail, qui n'est pas sans rappeler les sources du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., semble confirmer que cette tradition était la plus ancienne<sup>771</sup>. La suite du développement, par contre, dérive quant à elle de « *οἱ νομιώτατοι τῶν συγγραφέων* », ce qui fait supposer qu'elle relève d'explications érudites plus récentes. L'identité de ces auteurs n'est pas précisée, mais, s'agissant de la Sicile, on peut penser peut-être à Timée, qui est sans aucun doute la source principale de la *Bibliothèque historique* pour l'Occident ; cependant, il y a également beaucoup d'autres auteurs que Diodore cite moins mais qu'il pouvait quand même connaître directement ou par l'intermédiaire d'autres textes, par exemple Antiochos ou Philistos de Syracuse<sup>772</sup>. D'autre part, il est clair que le pluriel indéterminé a surtout la fonction de transmettre l'impression d'une tradition presque universellement établie. Quoi qu'il en soit, à cette pluralité d'auteurs sans nom sont attribuées d'abord deux autres traditions que l'on retrouve également, en forme plus abrégée, dans les *Verrines* : celles qui situaient en Sicile la naissance des déesses et l'invention des céréales. Les preuves citées à l'appui sont des vers d'Homère sur la fertilité naturelle du pays des Cyclopes, identifié par la tradition avec la Sicile, et l'existence, surtout dans la plaine de Léontinoi, d'une variété de froment sauvage capable de pousser sans être cultivée (« *τοὺς ἀγρίους ὀνομαζομένους πυρούς* »<sup>773</sup>).

Ensuite, comme chez Cicéron, un traitement beaucoup plus développé est réservé au mythe de l'enlèvement de Perséphone, dont la localisation touche encore une fois au sommet de l'Etna, à la source Cyané de Syracuse et surtout à Henna, qui est le véritable théâtre du rapt<sup>774</sup>. Parmi les pérégrinations de Déméter à la recherche de sa fille, Diodore raconte également l'arrivée de cette dernière à Athènes et la fondation des mystères d'Éleusis, en impliquant ainsi la priorité chronologique du culte sicilien sur ces derniers<sup>775</sup>. À la différence de Cicéron, par contre, l'historien sicilien enchâsse dans le récit du rapt la tradition selon laquelle Perséphone avait été élevée en Sicile avec Artémis et Athéna et que chacune de ces trois déesses avait eu le droit à une localité de l'île pour s'y installer : si Artémis avait obtenu l'île Ortygie à Syracuse et Athéna la cité d'Himère, Perséphone, quant à elle, avait reçu Henna

<sup>770</sup> D.S., 5, 2, 3.

<sup>771</sup> Voir à ce sujet HINZ 1998, 28, avec bibliographie.

<sup>772</sup> Pour les sources de Diodore pour l'Occident, voir DE SENSI SESTITO 1991.

<sup>773</sup> D.S., 5, 2, 4-5.

<sup>774</sup> D.S., 5, 3-5.

<sup>775</sup> D.S., 5, 4, 3-4.

et la source Cyane<sup>776</sup>. Visiblement, il s'agit là d'une explication mythique alternative du lien de la déesse avec ces deux localités, dont ce passage est désormais le seul témoignage. Enfin, du côté du culte, Diodore décrit deux fêtes qu'il attribue génériquement « aux habitants de la Sicile » (« οἱ δὲ κατὰ τὴν Σικελίαν ») et qui commémoraient les événements du rapt. Il s'agit notamment d'une fête (« θυσίαν καὶ πανήγυριν ») du retour de Coré (« τῆς μὲν γὰρ Κόρης τὴν καταγωγὴν »), qui avait lieu au moment de l'année où le blé vient à maturité (« περὶ τὸν καιρὸν ἐν ᾧ τὸν τοῦ σίτου καρπὸν τελεσιουργεῖσθαι συνέβαινε »), et d'une de Déméter (« τῆς δὲ Δήμητρος [...] τῆς θυσίας », « πανήγυριν »), qui avait une durée de dix jours au moment où l'on commence à le semer (« ἐν ᾧ τὴν ἀρχὴν ὁ σπόρος τοῦ σίτου λαμβάνει »). Pendant cette dernière, on imitait la vie de temps plus anciens (« μιμούμενοι τὸν ἀρχαίων βίον ») et on tenait un langage obscène (« αἰσχρολογεῖν »), sous prétexte que celui-ci avait pu autrefois soulager la déesse de son affliction pour la perte de sa fille (« διὰ τὸ τὴν θεὸν ἐπὶ τῇ τῆς Κόρης ἀρπαγῇ λυπούμενην γελάσαι διὰ τὴν αἰσχρολογίαν »).

Encore une fois, la source de ce long développement autour du rapt de Perséphone n'est pas indiquée clairement. Dès le début, Diodore n'utilise que des expressions très génériques comme « λέγουσι », « μυθολογοῦσι » ou « δοκεῖ », ce qui pourrait à la limite faire penser que ces nouvelles informations dérivent également des auteurs non identifiés qui avaient été mentionnés juste avant. Cependant, vers la conclusion du passage, Diodore revient en arrière pour affirmer que, concernant l'enlèvement de Coré, « πολλοὶ τῶν ἀρχαίων συγγραφέων καὶ ποιητῶν » témoignaient qu'il s'était passé « ὡς προειρήκαμεν ». Mais malgré cette affirmation, clairement destinée à démontrer l'ancienneté de cette tradition, la seule citation qu'il peut fournir est celle d'un auteur tragique athénien du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., Carkinos le Jeune, qui semble par ailleurs avoir eu des relations fréquentes avec la Sicile<sup>777</sup>. Les vers en question rappellent l'enlèvement de Perséphone et la quête désespérée de Déméter pour sa fille, puis mentionnent les souffrances endurées par la Sicile à cause de l'obstruction de l'Etna, ce qui semble faire allusion au moment où Déméter s'était servie du volcan pour allumer ses torches. Si l'on accepte que ce fragment confirme la localisation de l'épisode du rapt de Perséphone en Sicile, il pourrait permettre de remonter la naissance de cette tradition au plus tard au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Mais à y voir de plus près, le détail auquel Carkinos fait allusion n'implique certainement que le passage de Déméter sur l'île lors de la recherche de Coré.

Enfin, sans citer de sources, Diodore mentionne une dernière tradition selon laquelle la déesse aurait également donné aux hommes les lois, ce qui lui avait valu son épithète de « θεσμοφόρον », législatrice. À propos de cette tradition, l'auteur n'attribue pas explicitement à la Sicile un rôle particulier, cependant, comme on l'a déjà dit, on sait que des Thesmophories étaient célébrées du moins à Syracuse.

L'ensemble du développement de Diodore représente clairement une tentative de systématisation d'un vaste ensemble de traditions mythiques et cultuelles qui n'étaient pas nécessairement en rapport les unes avec les autres au moment de leur origine et dont certaines, avec leur enracinement dans des localités bien précises, pourraient dériver de traditions locales de diverses cités siciliennes. L'historien de la *Bibliothèque*, par contre, ne

---

<sup>776</sup> D.S., 5, 3, 4-4, 1.

<sup>777</sup> D.S., 5, 5, 1 = TrGF 70 F 5 (B. Snell).

semble pas avoir été l'auteur de cette réorganisation : les consonances de son texte avec celui de Cicéron, en effet, sont telles qu'il paraît nécessaire de penser que les deux auteurs aient puisé à une source commune, qui devait donc nécessairement être plus ancienne<sup>778</sup>. L'hypothèse la plus communément admise est celle qui l'identifie à Timée<sup>779</sup>, un auteur actif entre le IV<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. qui constitue, comme on l'a déjà dit, la principale source de Diodore pour les événements occidentaux et semble avoir été particulièrement attentif à la reconstruction du passé pré-grec de la Méditerranée occidentale, en y emplantant un grand nombre de récits mythiques<sup>780</sup>. Chronologiquement, cette solution a le mérite de renvoyer à la même époque qu'un des premiers événements historiques pour lesquels les sources utilisent comme clé interprétative le lien de l'île avec Déméter et Coré : l'expédition de Timoléon. À la même période remontent également les vers tragiques de Carinos, cités par Diodore comme la source la plus ancienne pour le déroulement du rapt de Perséphone en Sicile. Cet épisode mythique, d'ailleurs, semble avoir assumé le rôle du noyau autour duquel toutes les autres traditions avaient pu être organisées et, en tant que tel, en devint par la suite l'élément le plus célèbre. Encore au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., par contre, les efforts prodigués par Cicéron et Diodore pour démontrer l'ancienneté et la valeur de cette tradition laissent penser qu'elle ne soit pas universellement connue et acceptée. Ce n'est qu'après que la balance de la Méditerranée avait désormais penché définitivement vers l'Ouest, qu'il deviendra normal de situer cet événement en Sicile et que cette tradition fait surface dans des témoignages non autrement liés à l'île<sup>781</sup>.

D'autre part, l'importance du culte des deux déesses en Sicile est confirmée également par les témoignages archéologiques, qui ont été étudiés dans leur ensemble par V. Hinz<sup>782</sup>. L'analyse de la chercheuse allemande a révélé que Déméter et Coré étaient certainement présentes sur l'île déjà à partir de l'époque archaïque et que leur culte semble s'être répandu graduellement à partir de Géla, Sélinonte et Agrigente, jusqu'à gagner l'ensemble des cités grecques. À l'époque archaïque, le culte présentait des caractéristiques comparables aux autres régions du monde grec. Les sanctuaires étaient simples et comprenaient très peu de structures, comme des petits bâtiments ou des autels à puits. Leur position privilégiée était à la périphérie de la cité, idéale pour y exercer une fonction de médiation entre le centre et la *chora* cultivée. Le culte, enfin, se fondait sur le sacrifice et le banquet qui en dérivait, mais également sur la déposition d'offrandes sous terre. Cependant, déjà à partir du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., les lieux de culte siciliens manifestent un développement indépendant avec plusieurs éléments d'originalité. Tout d'abord, le culte s'exprime de plus en plus dans l'offrande d'ex-voto en terre cuite, dont sont créés les premiers types siciliens originaux, comme la figure de la femme avec porcelet ou les bustes féminin. Cela s'accompagne d'une organisation plus complète des sanctuaires, qui commencent de plus en plus à comprendre des espaces dédiés à la déposition des ex-voto. De plus, les lieux de culte des déesses se multiplient, non seulement

---

<sup>778</sup> On remarquera que Cicéron ne peut pas dériver de Diodore, car l'œuvre de ce dernier mentionne plusieurs fois des événements de la moitié du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. et notamment, à l'intérieur de ce même cinquième livre, la conquête de la Britannia par C. Jules César, datée de 54 av. J.-C. (D.S., 5, 21, 2). On trouvera une comparaison mot à mot entre les textes de Cicéron et de Diodore en ROMANO 1980.

<sup>779</sup> Voir HINZ 1998, 27-8, avec bibliographie.

<sup>780</sup> À ce sujet, voir les observations de PEARSON 1987, 53-90.

<sup>781</sup> On pensera notamment aux récits de Ov., *met.*, 5, 359-437 ; *fast.*, 4, 417-506 ; Claud., *rapt. Pros.*, 1, 139-42 ; 193-8 ; Hyg., *fab.*, 146, pour lesquelles voir ci-dessous, I.2.e.

<sup>782</sup> HINZ 1998.

dans les cités qui en avaient déjà, mais également dans d'autres, notamment Syracuse, et dans la *chora* de ces dernières, jusqu'à atteindre les hauts plateaux du centre de l'île. Au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., les premiers temples monumentaux apparaissent à l'intérieur de sanctuaires déjà existants dans les cités les plus importantes, notamment Agrigente, Géla et Syracuse ; mais à côté de ces nouveaux bâtiments, les petits édifices de type archaïque continuent à être utilisés. De plus, du moins à Syracuse, les nouveaux sanctuaires construits à cette époque sont caractérisés par une position moins périphérique qu'à l'époque archaïque, se trouvant dans les nouveaux quartiers d'habitation qui se développent à cette époque. Plus tard, au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., la vénération pour ces deux figures divines semble devenir plus capillaire, en se diffusant d'une part dans les quartiers résidentiels, de l'autre dans une série de lieux naturels, tels que des grottes. De plus, la diffusion du culte parmi les cités siciliennes continue, avec la fondation de nouveaux sanctuaires et une intensification de la tendance à la monumentalisation. Cependant, ce n'est qu'au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. que, face à ces nouvelles tendances, les lieux de culte de type archaïque arrêtent définitivement de fonctionner. D'autre part les types des ex-voto en terre cuite changent également de manière radicale, dans le sens d'une plus grande standardisation et uniformisation avec l'ensemble du monde grec, avec la fin de la production des typologies plus spécifiquement siciliennes comme celle de la femme avec porcelet. D'ailleurs, en phase avec les tendances panhelléniques contemporaines, ce type d'ex-voto diminue jusqu'à disparaître complètement à l'époque romaine.

De cette indéniable importance du culte de Déméter et Coré dans la Sicile des cités grecques, plusieurs interprétations ont été tour à tour proposées. Premièrement, dans le cadre d'une tendance diffuse à rechercher dans les cultes d'époque grecque des traces permettant de reconstruire la religion des *ethne* locaux d'avant la colonisation, on a proposé de voir dans les deux déesses les héritières d'un culte pré-grec d'êtres féminins liées à la nature féconde, qui aurait été répandu sur tout le territoire de l'île et duquel on faisait dériver beaucoup d'autres figures féminines connues uniquement pour la Sicile grecque, telles que les « Ματέρες » de Enguium<sup>783</sup>. Cependant, comme il a été observé depuis longtemps, la méthode qui consiste à reconstruire les cultes des populations locales à partir de phénomènes attestés uniquement en milieu grec et souvent à une époque souvent beaucoup plus tardive ne peut pas aboutir à des résultats historiquement satisfaisants et doit pas conséquent être abandonnée<sup>784</sup>. De plus, comme on l'a déjà dit, les premiers lieux de culte certainement attribuables à Déméter et Coré se trouvent en Sicile dans les colonies grecques ; leur attestation dans l'intérieur des terres est plus tardive et semble dériver d'un phénomène de diffusion à l'intérieur de la *chora* à partir de ces mêmes cités<sup>785</sup>. En deuxième lieu, on a souvent pensé à une promotion du culte de la part de certaines figures de pouvoir de l'histoire de la Sicile, comme par exemple la famille des Deinomérides ou Timoléon<sup>786</sup>. Mais, comme il a été efficacement démontré par V. Hinz, la distribution chronologique de la documentation montre que l'attention que ces personnages dédièrent aux deux déesses doit plutôt être considérée comme une conséquence que comme une cause du succès de ces dernières. De plus, elle ne semble jamais avoir été exclusive, mais s'accompagna toujours à celle pour un grand nombre d'autres divinités<sup>787</sup>. Il paraît donc plus

---

<sup>783</sup> Voir ci-dessus, I.1.g.

<sup>784</sup> À ce propos voir BRELICH 1964-5 ; CUSUMANO 1996 ; ID. 2005.

<sup>785</sup> Voir ci-dessus, I.1.i et j, et HINZ 1998, 19-21.

<sup>786</sup> On trouvera la bibliographie relative en HINZ 1998, 21-5.

<sup>787</sup> HINZ 1998, 21-5.

prudent de relier la fortune du culte des deux déesses en Sicile à leur fonction principale, que les sources permettent de reconstruire dès l'époque archaïque comme celle de garantes de la fécondité de la terre : un trait d'une importance capitale dans une région comme la Sicile, constamment célébrée par les anciens pour sa fertilité exceptionnelle<sup>788</sup>. D'autre part, entre la fin de l'époque archaïque et le début de celle classique, la construction des premiers édifices monumentaux consacrés aux deux déesses ainsi que la majeure proximité de certains de leurs sanctuaires au centre-ville refléteraient d'après V. Hinz une évolution de la nature du culte, dans un sens plus éminemment social et politique, en lien avec la définition du corps civique du côté de ses composantes féminines. Ce développement nouveau aurait été favorisé par les grands transferts de population d'une cité à l'autre typiques de l'époque des Deinomérides, qui avaient rendu le statut de citoyen un sujet sensible. C'est dans ce cadre que le culte de Déméter et Coré aurait assumé pour la première fois en Sicile des caractères différents par rapport aux autres régions du monde grec, ainsi qu'une fonction représentative d'abord pour certaines cités (notamment celles intéressées par le phénomène de la monumentalisation des sanctuaires) puis pour l'ensemble de l'île<sup>789</sup>. À cette époque, enfin, remontent également les premiers témoignages littéraires de l'importance de ce culte pour la Sicile. Ensuite, après deux siècles de grande fortune et la naissance des principales traditions qui enraccinaient le mythe des deux déesses sur l'île, la progressive disparition des exigences de définition du corps civique avec l'avancement de l'époque hellénistique et la conquête romaine aurait déterminé la fin des caractéristiques les plus originales du culte sicilien, notamment la déposition d'ex-voto en terre cuite dans les sanctuaires de type archaïque. D'autre part la fonction représentative et le rapport spécial des deux déesses à la Sicile, désormais soutenus par une longue tradition, se seraient conservés autour de grands sanctuaires monumentaux de certains centres siciliens et de l'accueil dans la littérature latine des épisodes siciliens du mythe des déesses. À l'intérieur de cette complexe évolution, il est temps désormais de tenter à éclaircir le rôle joué par le sanctuaire de Henna, qui fut certainement de premier plan mais ne semble s'être précisé qu'à une époque relativement tardive.

### I.2.e - Henna et son sanctuaire dans le reste de la documentation

Pour commencer, à la différence du mont Éryx, Henna et son sanctuaire sont malheureusement beaucoup moins connus dans l'ensemble de la documentation. Concernant la cité, Stéphane de Byzance affirme qu'elle aurait été une fondation de Syracuse (« κτίσμα Συρακοσίων »), établie soixante-dix après celle de cette dernière, à savoir en 664 av. J.-C.<sup>790</sup>. Cependant, cette tradition a été interprétée le plus souvent comme la trace d'une revendication d'hellénicité de la part des habitants de Henna, que comme une information historique authentique<sup>791</sup>. En effet, sur la base de la position de la cité à l'intérieur des terres, qui serait pour le moins insolite à cette époque pour une colonie grecque, l'opinion la plus courante est qu'elle aurait appartenu à l'origine à l'*ethnos* local des Sicules, même si l'on admet que la

<sup>788</sup> HINZ 1998, 25 et 219-25.

<sup>789</sup> HINZ 1998, 225-9.

<sup>790</sup> St. Byz., s.v. « Ἐννα ». G. Manganaro a proposé de modifier le chiffre transmis par les manuscrits de « σ' » (soixante-dix) à « ρ' » (cent), mais cette correction paraît trop arbitraire pour pouvoir être retenue ; d'après le même auteur, la notice de Stéphane dériverait de Philistos (MANGANARO 2003, 12-3).

<sup>791</sup> Ainsi, par exemple, MANNI 1981, 169 ; IACP, 195-6, n° 19.

présence de Grecs peut y être démontré archéologiquement dès la moitié du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et que le site porte les traces d'une profonde et précoce influence hellénique<sup>792</sup>. Ainsi, si Henna émet des monnaies à son nom dès la moitié du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., le fait qu'elle ne se limite à cette époque qu'à très peu d'exemplaires d'une seule série la rapproche plutôt des centres sicules que des cités grecques, même de petite taille<sup>793</sup>. D'autre part, une confirmation de l'appartenance de la cité au monde grec a été parfois vue dans un passage de l'historien Philistos de Syracuse, transmis par Denys d'Halicarnasse. Il s'agit d'une liste des alliés de Syracuse et de Camarina lors d'un conflit remontant à la moitié du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., qui se présente dans la forme suivante : « Συρακόσιοι δὲ παραλαμβάντες Μεγαρεῖς καὶ Ἐνναίους, Καμαριναῖοι δὲ Σικελούς καὶ τοὺς ἄλλους συμμάχους πλὴν Γελώϊων ἀθροίσαντες »<sup>794</sup>. Ici, en effet, il semblerait que les Sicules soient opposés d'une part aux habitants de Mégara et d'Henna, de l'autre à « τοὺς ἄλλους συμμάχους », qui devraient donc tous être grecs. Cependant, E. Manni a tenté de réduire la force de cette opposition en entendant le terme « Σικελούς » tous simplement comme « d'autres Sicules », ce qui permettrait de continuer à considérer Henna comme une cité sicule. Quoi qu'il en soit, même si l'on admettait qu'elle soit mentionnée ici comme grecque, cela ne prouverait que le fait qu'elle pouvait être regardée comme telle à l'époque de Philistos, c'est-à-dire entre la fin du V<sup>e</sup> et la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

Concernant la suite de l'histoire de la cité, les sources livrent bien peu de détails, tous plus ou moins en rapport avec la valeur stratégique de sa position surélevée et sa conséquente implication dans des événements militaires. Denys l'Ancien fut le premier à s'y intéresser : d'abord, en 403 av. J.-C., il y installa comme tyran un certain Aimnestos, mais celui-ci se retourna contre lui et Denys le fit aussitôt tomber<sup>795</sup> ; puis, en 396 av. J.-C., il réussit à s'emparer de la cité par trahison<sup>796</sup>. Plus tard, pendant le troisième conflit gréco-punique, la cité se rallia à une tentative d'Agrigente de disputer l'hégémonie à Syracuse ; l'entreprise ne fut pas couronnée de succès, mais on ne connaît pas le sort qui fut réservé à Henna quand Agathocle, revenu de l'Afrique, eut finalement raison des Agrigentins<sup>797</sup>. Par la suite, lors de la Première guerre punique, la cité semble avoir été partagée entre une faction philo-carthaginoise et une philo-romaine : après avoir peut-être chassé une garnison carthaginoise<sup>798</sup>, elle fut prise par trahison par Hamilcar<sup>799</sup>, puis de nouveau de la même manière par les Romains<sup>800</sup>.

De la même façon, Henna essaya de faire défection en faveur de Carthage pendant la deuxième guerre punique, en 214 av. J.-C., ce qui lui valut une bien lourde punition de la part du « praefectus » de la garnison romaine installée dans la cité, L. Pinarius. L'épisode était célèbre et, outre à faire l'objet d'un long récit dans l'œuvre de Tite-Live, se retrouve

<sup>792</sup> HINZ 1998, 121.

<sup>793</sup> JENKINS 1975, 78-83.

<sup>794</sup> FGrHist 556 F 5 = D.H., *Pomp.*, 5, 4 ; voir par exemple MANGANARO 2003, 14-5.

<sup>795</sup> D.S., 14, 14, 6-8.

<sup>796</sup> D.S., 14, 78, 7.

<sup>797</sup> D.S., 20, 31, 5.

<sup>798</sup> D.S., 22, fr. 22 Goukowsky (mais la mention de Henna dans ce passage repose sur une conjecture).

<sup>799</sup> D.S., 23, fr. 9 ter, 7 Goukowsky.

<sup>800</sup> D.S., 23, fr. 9 ter, 11 ; Plb., 1, 24, 12.



également dans les deux recueils de stratagèmes militaires de Frontin et Polyen<sup>801</sup>. Présenté par Tite-Live comme un commandant expérimenté et prudent, Pinarius reçoit une visite des « principes ciuitatis » qui lui demandent ouvertement de leur céder les clés des portes de la ville. D'après Tite-Live ceux-ci essaient de faire valoir leurs droits d'alliés (« si liberi in societatem, non serui in custodiam traditi essent Romanis ») et font profession de loyauté (« bonis sociis fidem suam maximum uinculum esse et ita sibi populum Romanum senatumque gratias habiturum, si uolentes ac non coacti mansissent in amicitia »). Cependant, le « praefectus » se doute que ce geste ne soit le prélude d'une rébellion. Par conséquent, il essaie d'abord de prendre du temps en prétextant que son rôle ne lui donnait pas le droit de prendre une telle décision et invitant ses interlocuteurs à s'adresser directement au consul, M. Claudius Marcellus. Quand ceux-ci refusent en répliquant que « si uerbis nihil agerent, uindictam aliquam libertatis suae quaesituros », il donne son accord de principe à condition que la requête soit validée par une assemblée du peuple (« sibi saltem darent populi concilium, ut sciretur utrum paucorum ea denuntiatio an uniuersae ciuitatis esset »). En attendant le jour suivant pour que celle-ci ait lieu, Pinarius rassemble les soldats pour les avertir du danger imminent et les préparer à réagir avec la violence. Le lendemain, il les poste de manière à bloquer les rues et entourer le théâtre, lieu de l'assemblée. Ainsi, quand le peuple réuni commence à réclamer la cession des clés, il ne lui reste plus qu'à donner le signal convenu avec sa toge (« cum toga signum dederō », « toga signum, ut conuenerat, dedit ») pour que les soldats s'abattent sur les habitants de la cité et les massacrent. Quant à Marcellus, Tite-Live affirme qu'il ne désapprouva pas ces agissements et qu'il laissa le butin aux soldats (« Marcellus nec factum improbavit et praedam Hennensium militibus concessit »<sup>802</sup>). Au même événement semble faire référence également une inscription latine perdue retrouvée à Rome dont la langue est compatible avec une datation à la fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. : « M. Claudius M.f. / consol / Hinnad cepit »<sup>803</sup>. Le bloc qui portait l'inscription pourrait avoir été une base soutenant une statue ou un autre objet provenant du butin de la cité sicilienne et faisant partie des œuvres d'art que celui-ci était connu pour avoir dédié à Rome<sup>804</sup>. Toujours à propos de la Deuxième guerre punique, enfin, on remarquera que la cité figure parmi les alliés de Syracuse dans le livre quatorze des *Punica* de Silius Italicus<sup>805</sup>.

Ensuite, Henna fut au centre des événements de la Première guerre servile, lorsqu'elle servit de capitale à l'éphémère royaume de l'esclave révolté Eunus d'Apamée et fut prise après un long siège en 132 av. J.-C.<sup>806</sup>. Enfin, une garnison romaine semble avoir été toujours présente à Henna à l'époque de la Deuxième révolte servile<sup>807</sup>. Dans les *Verrines*, la cité est mentionnée à plusieurs reprises parmi les communautés qui avaient soutenu l'accusation

<sup>801</sup> Liv., 24, 37-39 ; Frontin., *strat.*, 4, 7, 22 ; Polyenus, *Strat.*, 8, 21.

<sup>802</sup> Toutes les citations de ce paragraphe sont tirées de Liv., 24, 37-39. Les récits de Frontin et Polyen sont beaucoup moins détaillés et ne contredisent celui de l'historien sur aucun point fondamental.

<sup>803</sup> CIL I 530 = I<sup>2</sup> 608 = VI 1281 = ILLRP 295.

<sup>804</sup> Voir par exemple Cic., *Verr.*, 2, 4, 120-1 ; Liv., 25, 40.

<sup>805</sup> Sil., 14, 238-47.

<sup>806</sup> Pour la première guerre servile, voir BRADLEY 1989, 46-65. Les sources pour le rôle de Henna sont Cic., *Verr.*, 2, 4, 112 (= TL63) ; Str., 6, 2, 6 ; D.S., 34, 2, 4-11 ; 15 ; 21 ; 24 et 39-42 ; Val. Max. 9, 12, ext. 1 ; Flor., *Epit.*, 2, 7, 8 ; Oros., *Hist.*, 5, 9, 7.

<sup>807</sup> D.S., 36, *testimonium de bello servili secundo ex Photio, pars II*, 2, 3, Goukowsky = Phot., *Bibl.*, 388a, 29-30, Henry.

contre l'ex-préteur<sup>808</sup>. En particulier, à l'intérieur du *de frumento*, elle apparaît comme victime d'abus autour de la collecte de la « decuma », à laquelle elle était donc soumise<sup>809</sup>, et se trouve mentionnée également à propos de celle du « frumentum aestimatum »<sup>810</sup>. Pline, de son côté, l'insère parmi les communautés de « stipendiarii »<sup>811</sup>.

D'autre part, un certain nombre de séries monétaires en bronze de l'époque romaine républicaine portent comme légende l'indication « mun(icipium) Henna » et les noms (latins) de deux personnages, L. Munatius et M. Cestius, parfois explicitement désignés comme « Ilvir(i) »<sup>812</sup>. Si cela démontre que la cité devait être devenue un « municipium », du moins pendant une période limitée de son histoire, la chronologie précise de ces séries et donc de la transformation de Henna en « municipium » pose un grand nombre de problèmes. D'après le cadre historique communément reconstruit pour la Sicile romaine, en effet, la solution la plus probable serait de la mettre en relation avec les développements de la période des guerres civiles, que la cité ait conservé ou perdu ce statut après le début de l'époque impériale<sup>813</sup>. Cependant, à partir de considérations aussi bien typologiques que métrologiques, ainsi que de la datation du seul trésor connu qui en contienne un exemplaire, M. Caccamo Caltabiano les a plutôt attribuées à une période comprise entre 218 et 214 av. J.-C., à l'époque de la deuxième guerre punique, et a proposé de voir dans le massacre des habitants de la cité de la part de L. Pinarius l'événement qui aurait provoqué la fin de cette expérience municipale<sup>814</sup>. D'autre

---

<sup>808</sup> Voir notamment Cic., *Verr.*, 2, 2, 156 et 4, 17 (= TL42), sans référence à une imputation en particulier) ; 5, 133, à propos de la bataille navale d'Helorus.

<sup>809</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 47 (à l'arrivée de Cicéron en Sicile l'*ager* de Henna, comme celui d'autres cités, « relictus erat in maxima parte ») et 100 (sur l'adjudication des « decumae agri Hennensis »).

<sup>810</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 192, sur le coût d'un éventuel transport de ce « frumentum » de Henna aux centres de la côte ; sur le « frumentum aestimatum » voir ci-dessus, *Préambule*.

<sup>811</sup> Plin., *nat.*, 3, 91.

<sup>812</sup> Voir HEAD 1911, 136-7 ; BMC, *Sicily*, 59, n° 9-11 ; CALCIATI 1983-87, *Henna*, n° 12-5 ; CAMMARATA 1987, 33b-c, n° III.16-9 ; CARROCCIO 2004, 49-50, n° 1-4 ; RPC, I, n° 661-4.

<sup>813</sup> Au-delà de la datation générale en époque romaine des premiers recueils de monnaies (voir par exemple HEAD 1911, « after 258 B.C. » ; BMC, *Sicily*, 59, « colonial coinage »), différentes solutions ont été proposées. D'après A. Holm, la cité aurait acquis ce statut à une date postérieure à Pline, qui la compte parmi les « stipendiarii », ou du moins aux sources de ce dernier, plus précisément à l'époque d'Auguste ou de Tibère (HOLM 1870-98, 430). Plus tard, dans son étude historique du monnayage en bronze frappé dans l'empire romain entre 49 av. J.-C. et 14 apr. J.-C., M. Grant a daté toutes les émissions municipales de Sicile à la période comprise entre la tentative d'Antoine de concéder la citoyenneté romaine aux siciliens et l'occupation de l'île par Sex. Pompeius, donc entre 44 et 3 av. J.-C. (GRANT 1969, 189-99 ; pour la tentative d'Antoine voir ci-dessus, *Préambule*). Concernant Henna, il propose une identification prosopographique des deux « duumviri » respectivement avec un M. Cestius P.f. Primus, « tribunus militum » attesté comme « duovir » dans une inscription de Thermes (CIL X 7348) et avec un « libertus » de L. Munatius Plancus, qui avait rejoint la cause d'Antoine et Octavien en 43 av. J.-C. Sur cette base, il attribuait les séries de Henna aux derniers mois de cette année et considérait le témoignage de Pline comme indicatif de la perte de ce statut après les guerres civiles (GRANT 1969, 190-1). Pour G. Manganaro, par contre, l'émission ferait référence à un statut de municipes latin, en lien avec la concession du « ius Latii » de la part de César (MANGANARO 1980, 447-8 et 461, note 228). G. Clemente, de son côté, affirme que le statut de « municipium romanum » ne serait pas incompatible avec l'insertion parmi les « stipendiarii » en Pline et pense par conséquent à une disposition d'Auguste, après les guerres civiles (CLEMENTE 1980, 468). Enfin, si R. Calciati les situe sans ultérieure précision au dernier quart du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. (CALCIATI 1983-87, *Henna*, 237), R.J.A. Wilson revient à la période du triumvirat (44-36 av. J.-C.), toujours en lien avec la tentative d'Antoine (WILSON 1990, 35 et 289). La même datation, enfin, est adoptée également en RPC, I, n° 661-4.

<sup>814</sup> CACCAMO CALTABIANO 1988, suivie par CARROCCIO 2004, 49-50, n° 1-4.

part, il a été justement observé qu'une telle datation soulève plusieurs problèmes d'un point de vue historique, non seulement par rapport au contexte de la Sicile, mais également à celui des actuelles connaissances sur le phénomène de la municipalisation<sup>815</sup>. Comme il a été observé par A. Pinzone, cette situation doit inviter à interroger le rapport de l'histoire avec les disciplines qui lui sont habituellement considérées comme ses auxiliaires. Mais surtout, malheureusement, en l'absence d'une solution qui puisse résoudre toutes les interrogations soulevées par ces émissions, il reste difficile de s'en servir pour la reconstruction de l'histoire de la cité à l'époque romaine. Il s'agit d'une perte d'autant plus grave du fait qu'elles représentent un *unicum* par rapport aux autres monnayages municipaux de l'île sous plusieurs aspects : l'exceptionnelle qualité, la présence de l'indication « MUN(icipium) » et la déclinaison en système de multiples et sous-multiples<sup>816</sup>. De plus, comme on le verra sous peu, elles présentent plusieurs iconographies relatives aux deux déesses, dont certaines sont également uniques dans leur genre.

Pour en venir donc au culte de ces deux déesses, les plus anciennes références explicites au rapport particulier de Déméter avec Henna se trouvent dans la poésie alexandrine. Tout d'abord, l'*Hymne à Déméter* de Callimaque semble mentionner la cité comme l'un des lieux favoris de la déesse : « θεὰ δ' ἐπεμαίνετο χώρῳ / ὅσσον Ἐλευσίῃ, Τριοπᾶ θ' ὅσσον ὀκκόσον Ἔννα »<sup>817</sup>. En effet, si dans le premier *colon* il est question certainement de lieux, le « Τριοπᾶ » qui est mis en parallèle avec « Ἔννα » est en réalité un personnage, le roi Triopas, père d'Érysichthon. Pour résoudre le problème de cette construction singulière, il a été proposé soit de corriger « Τριοπᾶ » pour en faire un toponyme, soit de voir dans « Ἔννα » une nymphe éponyme de la cité qui n'est par contre jamais attestée ailleurs. Si la question reste insoluble, la référence au lieu de culte sicilien est tout de même assurée<sup>818</sup>. Ensuite, dans l'*Alexandra* de Lycophron « Ἐνναία » est le premier d'une série d'épithètes employés pour désigner Déméter à l'intérieur de l'histoire du banquet dans lequel Tantale servit son fils Pélopes aux dieux et la déesse en mangea l'épaule<sup>819</sup>. L'identification et la datation de Lycophron sont tellement problématiques qu'il a été possible d'osciller entre le III<sup>e</sup> et le I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. sans qu'aucun argument définitif n'ait permis de trancher définitivement la question<sup>820</sup> ; par conséquent, il est impossible d'exploiter pleinement son témoignage pour la reconstruction de l'histoire du culte de Henna. Avec Callimaque, par contre, on remonte sans aucun doute à la période de transition entre le IV<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Il est clair, donc, que le lien de cette cité avec la déesse devait être déjà à cette époque suffisamment fort pour mériter une mention parmi les endroits favoris de cette dernière, du moins dans le cadre du déploiement d'érudition typique de ce genre de poésie.

<sup>815</sup> Voir PINZONE 1995, 47-52.

<sup>816</sup> CACCAMO CALTABIANO 1988.

<sup>817</sup> Call., *Cer.*, 29-30.

<sup>818</sup> Pour tous ces problèmes, avec bibliographie, voir le commentaire de N. Hopkinson à son édition de cet hymne, *Cambridge Classical Texts and Commentaries*, Cambridge 1984.

<sup>819</sup> Lyc., 152.

<sup>820</sup> Le problème dérive notamment de l'interprétation d'un certain nombre de passages qui semblent faire allusion à Rome et à l'augmentation de l'influence de cette dernière autour de la Méditerranée (Lyc., 1226-35 ; 1435-44 ; 1446-50). Pour mise au point récente sur la question, avec bibliographie, voir l'introduction à l'édition de l'œuvre par A. Hurst (*Les Belles Lettres*, Paris 2008, VII-XXXVI).

Significativement, d'ailleurs, Henna reste la seule localité sicilienne que ces deux auteurs mentionnent par rapport à la déesse.

Ensuite, Henna occupe une place d'exception dans le long traitement que Diodore consacre aux deux déesses en Sicile et dont on a déjà relevé les nombreuses consonances verbales avec le texte de Cicéron, ainsi que la possible dérivation de Timée<sup>821</sup>. À l'intérieur de ce passage, comme on l'a déjà dit, Henna se trouve mentionnée à deux reprises : comme lieu de l'enlèvement de Perséphone et dans l'épisode du choix par Perséphone, Athéna et Artémis d'une localité sicilienne dans laquelle établir chacune sa demeure<sup>822</sup>. Plus précisément il est question des prairies situées autour d'Henna, aussi bien pour la demeure qui revient en sort à la fille de Déméter (« τὴν Κόρην λαχεῖν τοὺς περὶ τὴν Ἔνναν λειμῶνας ») que pour le lieu du rapt (« γενέσθαι δὲ μυθολογοῦσι τὴν ἀρπαγὴν τῆς Κόρης ἐν τοῖς λειμῶσι τοῖς κατὰ Ἔνναν »). La description de cet endroit répond en plusieurs points au paysage mythique qui avait été peint par Cicéron : la position au centre de la Sicile, qui vaut à Henna le nom de « Σικελίας ὀμφαλὸς » ; la situation en hauteur (« ἄνωθεν μὲν ὀμαλὸς », « κύκλῳ δ' ὑψηλὸς καὶ πανταχόθεν κρημνοῖς ἀπότομος ») ; l'abondance de la végétation (« πλησίον ἄλση καὶ λειμῶνας ») ; la présence d'eaux (« παντελῶς εὐδρος », « καὶ περὶ ταῦτα ἔλη ») et, enfin, celle de la grotte (« σπήλαιον εὐμέγεθες, ἔχον χάσμα κατάγειον πρὸς τὴν ἄρκτον νενευκός ») de laquelle avait surgi Pluton (« δι' οὗ μυθολογοῦσι τὸν Πλούτωνα μεθ' ἄρματος ἐπελθόντα ποιήσασθαι τὴν ἀρπαγὴν τῆς Κόρης »). D'autre part, par rapport à Cicéron, qui ne faisait que mentionner « plurimi atque laetissimi flores omni tempore anni », Diodore prête à l'élément de la floraison beaucoup plus d'attention, en y revenant à deux reprises pour souligner tout particulièrement la présence de violettes et le caractère exceptionnel du parfum. Tout d'abord, l'ouverture de la description précise que l'endroit est « ἴοις δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις ἄνθεσι παντοδαποῖς ἐκπρεπῆς καὶ τῆς θεᾶς ἄξιος » et que le parfum des fleurs est tel qu'il peut inhiber le flair des chiens dressés à la chasse. Puis, en clôture, Diodore rappelle que les violettes et les autres fleurs parfumées continuaient exceptionnellement d'éclorre toute l'année et réjouissaient par leur beauté (« τὰ δὲ ἴα καὶ τῶν ἄλλων ἀνθῶν τὰ παρεχόμενα τὴν εὐωδίαν παραδόξως δι' ὄλου τοῦ ἐνιαυτοῦ παραμένειν θάλλοντα καὶ τὴν ὄλην πρόσοψιν ἀνθηρὰν καὶ ἐπιτερπῆ παρεχόμενα »). On remarquera à ce propos que l'épithète « ἰοστέφανον » était attestée pour Coré dans l'une des épinicioes siciliennes de Bacchylide et que, toujours d'après Diodore, la récolte de fleurs était l'une des principales activités auxquelles les trois déesses vierges s'adonnaient sur l'île pendant leur éducation (« μετὰ τῆς Κόρης τὰς τῆς ὁμοίας παρθενίας ἠξιομένους Ἀθηνᾶν τε καὶ Ἄρτεμιν συντρεφομένας συνάγειν μετ' αὐτῆς τὰ ἄνθη »). En revanche, aucune information n'est livrée par la *Bibliothèque* sur l'aspect du sanctuaire et sa conformation, à part le fait que l'expression « πλησίον ἄλση », avec le terme technique qui indiquait en grec le bois sacré, correspond bien au « *luci* [...] plurimi » de Cicéron et semble confirmer la présence à Henna d'au moins un bois sacré consacré aux deux déesses<sup>823</sup>. Dans l'ensemble, enfin, Diodore donne beaucoup plus de place à la figure de Perséphone, qui restait beaucoup plus effacée derrière celle de sa mère dans le développement de Cicéron. Cet écart est sans aucun doute à

---

<sup>821</sup> Voir ci-dessus, I.2.d.

<sup>822</sup> D.S., 5, 3-5.

<sup>823</sup> Pour la valeur de « ἄλσος » comme correspondant grec de « lucus » en latin, voir Plu., *Moralia*, « Quaestiones Romanae », 285d et *Rom.*, 20.1 ; MALASPINA 1995, 79.

mettre en relation avec le fait qu'il s'agissait là d'une figure divine beaucoup plus évanescence à Rome que dans le monde grec<sup>824</sup> : l'orateur se concentrait donc surtout sur Cérès, pour le rapprochement que cela lui permettait de faire, comme on l'a vu, avec le culte romain.

Plusieurs consonances verbales avec Cicéron et Diodore peuvent être identifiées également dans un traité du corpus aristotélicien, qui ne peut pas être considéré authentique : le *De mirabilibus auscultationibus*<sup>825</sup>. Dans cette ouvrage paradoxographique, en effet, on trouve mention de Henna et du « σπήλαιον » dont Pluton aurait surgi pour enlever Coré (« διὰ δὲ τούτου τοῦ χάσματος ἀσυμφανῆς ἔστιν ὑπόνομος, καθ' ὃν φασι τὴν ἄρπαγὴν ποιήσασθαι τὸν Πλούτωνα τῆς Κόρης »). Autour de la grotte, de plus, l'auteur mentionne la présence d'un grand nombre de fleurs, pendant toutes les saisons (« τῶν τε ἄλλων ἀνθέων πλῆθος ἀνὰ πᾶσαν ὥραν »), mais tout particulièrement de violettes (« πολὺ δὲ μάλιστα τῶν ἴων ἀπέραντόν τινα τόπον συμπεπληρῶσθαι »). Ces dernières sont dites avoir un parfum si fort qu'il pouvait confondre le flair des chiens à la chasse. Il est question, enfin, de la présence sur place (« ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ ») de variétés de grain particulières, que Diodore de son côté attribuait à la plaine de Léontinoi<sup>826</sup>, et de la revendication des Siciliens qui faisait de leur île le berceau de la déesse. Malheureusement, la datation de ce texte singulier reste impossible à déterminer, mais il est possible qu'il dérive d'un véritable noyau péripatétique plusieurs fois remanié à partir du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et peut-être jusqu'à époque impériale avancée. Mais surtout sa partie centrale, qui contient avec ce passage sur Henna un grand nombre d'informations de caractère mythique et ethnographique, porte plusieurs traces d'une influence de l'œuvre de Timée<sup>827</sup>. Ce témoignage, alors, pourrait confirmer l'idée que cet historien soit à l'origine de cet ensemble de renseignements sur Déméter et Coré en Sicile et à Henna, qui se retrouvent plus ou moins à l'identique dans les trois auteurs plus tardifs.

Au-delà de cette tradition plus ou moins homogène, le sanctuaire d'Henna n'est mentionné que par une poignée d'autres témoignages littéraires. Comme on l'a déjà dit, Tite-Live mentionnait à son tour la tradition qui faisait de la cité le site de l'enlèvement de Perséphone dans l'épisode du massacre perpétré par L. Pinarius lors de la deuxième guerre punique<sup>828</sup>. Par la même occasion, l'historien rappelait la position stratégique de la cité au milieu de la Sicile (« urbis in media Sicilia sitae »), en hauteur et entourée de défenses naturelles (« ob insignem munimento naturali locum »), ainsi que la présence de traces du passage des dieux (« ob sacrata omnia uestigiis raptae quondam Proserpinae »). De plus, dans le discours d'exhortation prononcé devant les soldats à la veille des événements, le « praefectus » adresse une invocation à « Ceres mater ac Proserpina », ainsi qu'à « ceteri superi infernique di, qui hanc urbem, hos sacratos lacus lucosque colitis » pour qu'ils se montrent favorables à sa démarche, prise plutôt pour éviter que pour tendre un piège (« ut ita nobis uolentes propitii adsitis, si uitandae, non <in>ferendae fraudis causa hoc consilii capimus »<sup>829</sup>). À part le fait que Henna et son territoire pouvaient être perçus, du moins à

---

<sup>824</sup> Voir à ce propos LE BONNIEC 1958, 292-305 ; ci-dessous, III.1.h.

<sup>825</sup> Ps.-Arist., *De mirabilibus auscultationibus*, 82.

<sup>826</sup> D.S., 5, 2, 4.

<sup>827</sup> Voir l'introduction à l'édition de G. Vanotti, Bompiani, Milano 2007.

<sup>828</sup> Liv., 24, 39, 8. De leur côté, les récits de la même anecdote en Frontin et Polyaeen ne mentionnent pas les déesses : Frontin., *strat.*, 4, 7, 22 et Polyaeen., 8, 21.

<sup>829</sup> Liv., 24, 38, 8.

l'époque romaine, comme une demeure attitrée des deux déesses, qui sont les seules divinités mentionnées explicitement par leur nom, le choix des termes « lacus » et « lucos » confirme d'un côté la présence d'eaux, de l'autre celle d'un ou plusieurs bois sacrés.

L'épisode de la délégation de décemvirs à l'époque de la mort de Tib. Gracchus, de son côté, est raconté également par Valère Maxime, parmi les exemples de la façon dont les anciens développaient leur vie religieuse en tissant des liens avec l'étranger<sup>830</sup>. Notamment, l'anecdote se trouve juste après une mention de l'accueil à Rome, dans le cadre du culte de Cérès, des célèbres prêtresses d'origine grecque. Comme dans beaucoup d'autres cas, le passage semble dériver directement de Cicéron, avec lequel il présente plusieurs consonances verbales. Sans mentionner de date précise, l'auteur situe tout simplement les faits « Gracchano tumultu », c'est-à-dire « lors des troubles provoqués par les Gracques ». À cette époque, avertis par les livres Sibyllins de la nécessité d'apaiser « uetustissimam Cererem », les Romains envoyèrent « Xuiros ad eam propitiandam »<sup>831</sup> à Henna, même s'ils avaient dans leur propre cité un « pulcherrimum templum » consacré à la déesse. Le ton est apparemment le même que dans les *Verrines*, mais, à la différence de l'orateur, Valère Maxime attribue sans arrière-pensées les raisons de ce choix à l'idée d'une origine sicilienne de la Cérès romaine : « quoniam sacra eius inde orta credebant ». Il est possible, alors, que cette théorie soit devenue plus courante dans l'espace du siècle qui sépare les deux écrivains, ce qui semble confirmé, comme on le verra d'ici peu, par la tradition poétique latine sur le rapt de Proserpine. Enfin, pour ce qui concerne le II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., on reviendra plus loin sur le sens à attribuer au choix de Henna de la part des décemvirs<sup>832</sup> ; pour l'instant, il suffit de remarquer que l'identification de cette cité comme le siège le plus ancien de la déesse implique la réception à Rome à cette époque, du moins dans certains milieux, de la tradition de probable origine timéenne qui affirmait entre autres choses la priorité de la Sicile sur l'Attique.

Du côté des géographes, le sanctuaire d'Henna est mentionné premièrement par Strabon dans sa description de la Sicile<sup>833</sup>. La cité y figure comme le premier centre de l'intérieur des terres (« ἐν δὲ τῇ μεσογαίᾳ ») et est immédiatement caractérisée par la présence d'un célèbre temple de Déméter (« ἐν ἧ τὸ ἱερόν τῆς Δήμητρος »), ainsi que par sa position en hauteur (« κευμένην ἐπὶ λόφῳ ») et par la fertilité de son territoire (« περιελημμένην πλατέσιν ὀροπεδίοις ἀροσίμοις πᾶσιν »). De son côté Pomponius Mela mentionne la cité uniquement pour lui attribuer la « famam [...] ob Cereris templum [...] praecipuam »<sup>834</sup>. Aucune mention de Coré / Proserpine n'est faite par ces deux auteurs. Plus tard, C. Julius Solinus cite, parmi les caractéristiques de la Sicile, « Ceres [...] magistra

---

<sup>830</sup> Val. Max., 1, 1, 1c : « cuius cum in urbe pulcherrimum templum haberent, Gracchano tumultu moniti Sybillinis libris ut uetustissimam Cererem placarent, Hennam, quoniam sacra eius inde orta credebant, XV uiros ad eam propitiandam miserunt ».

<sup>831</sup> Malgré les observations de R. Combès (éd. Les Belles Lettres, Paris 1995), la correction en « Xuiros » du « XVuiros » transmis par les manuscrits (mais déjà corrigé par une seconde main dans le Berolinensis lat. 1008) est bien nécessaire, car le collège « sacris faciendis » ne compta quinze membres qu'à partir de l'époque de Sylla. Il s'agit là donc certainement d'une erreur, attribuable soit à Valère Maxime lui-même soit, plus probablement, à la tradition manuscrite.

<sup>832</sup> Voir ci-dessous, II.1.a.

<sup>833</sup> Str., 6, 2, 6.

<sup>834</sup> Mela, 2, 7, 118.

sationis fructuariae » et « campus Hennensis in floribus semper et omni vernus die », où il situe l'enlèvement de Proserpine<sup>835</sup> : à son époque, l'association à l'île des deux déesses et la tradition qui situait cet événement mythique à Henna allaient désormais de soi.

En effet, après Diodore et Cicéron, un récit développé du rapt de Proserpine qui semble avoir popularisé la version qui en faisait de Henna le théâtre se trouve dans les poèmes d'Ovide, qui livrent d'ailleurs quelque détail nouveau. Au cœur d'une description qui rappelle de près celle de Cicéron et Diodore, par exemple, les *Métamorphoses* révèlent pour la première fois le nom du « lacus [...] altae [...] aquae » qui se trouvait « haud procul Hennaeis [...] a moenibus » : il s'agissait du « Pergus », un bassin naturel d'eau salée encore aujourd'hui appelé « Pergusa ». Celui-ci, de plus, est encore une fois entouré par une épaisse végétation (« silua coronat aquas cingens latus omne suisque / frondibus ut uelo Phoebeos submouet ictus »). Reviennent également, dans un « perpetuum uer », les fleurs (« aut uiolas aut candida lilia ») avec lesquels Proserpine joue avec ses compagnes au moment où elle est aperçue par Pluton<sup>836</sup>. Dans les *Fastes*, par contre, le poète rappelle que la Sicile est « grata domus Cereri » et que la déesse y possède « multas [...] urbes, / in quibus est culto fertilis Henna solo »<sup>837</sup>. La description des lieux, de son côté, comprend encore une fois tous les éléments désormais canoniques, tels que l'abondance de végétation et d'eau ; la prairie, cependant, est cette fois-ci située dans une vallée au lieu qu'en hauteur<sup>838</sup>. Les fleurs, de leur côté, font l'objet d'une véritable pièce de bravoure dans laquelle les jeunes déesses s'en disputent joyeusement les nombreuses variétés<sup>839</sup>.

Par la suite, l'enlèvement de Proserpine est situé à Henna également par Silius Italicus, dans son catalogue des alliés de Syracuse<sup>840</sup>. La cité, définie « ardua » pour sa position en hauteur, fournit alors « deum lucis sacram [...] dextram », avec une expression qui confirme la présence de bois sacrés. Par ailleurs, le poète mentionne le « specus ingentem laxans telluris hiatus » par lequel Pluton était arrivé des Enfers, mais ne fournit pas plus d'éléments de description du lieu. Par contre, tous les caractères désormais canoniques du paysage de la cité se retrouvent quelque siècle plus tard dans le poème de Claudien consacré à l'enlèvement de Proserpine. Ici, Cérès est définie d'emblée « Hennaea »<sup>841</sup> et, quand elle décide de cacher sa fille en Sicile et que par ordre de Zeus celle-ci est visitée par un cortège d'autres déesses, « Henna parens florum » fait l'objet d'une personnification, dans laquelle il demande à Zéphyr de rendre ses plaines dignes de cette compagnie<sup>842</sup>. Comme dans les *Fastes* l'aspérité du relief apparaît quelque peu atténuée (« curuata tumore / paruo planities et mollibus edita cliuis / creuerat in collem »), mais on retrouve l'abondance d'eau (« uiuo de pumice fontes / roscida mobilibus lambabant gramina riuis »), les fleurs qui naissent de la touche de Zéphyr

---

<sup>835</sup> Solin., 5, 15.

<sup>836</sup> Ov., *met.*, 5, 385-95.

<sup>837</sup> Ov., *fast.*, 4, 420-3.

<sup>838</sup> Ov., *fast.*, 4, 427-8 : « ualle sub umbrosa locus est aspergine multa / uuidus ex alto desilientis aquae » ; si l'expression « locus » n'est précisée ici par aucun toponyme, l'identité du lieu du rapt avec Henna est indiquée par les vers 455 (arrivée de Cérès à Henna) et 462 (départ de Cérès pour sa quête à partir de Henna).

<sup>839</sup> Ov., *fast.*, 4, 435-42.

<sup>840</sup> Sil., 14, 238-47. Une mention de la « Cerere Hennaea » se trouve également, dans le même auteur, en 1, 214, dans le cadre d'une exaltation par comparaison de la fertilité de certaines régions d'Afrique du nord.

<sup>841</sup> Claud., *rapt. Pros.*, 1, 122.

<sup>842</sup> Claud., *rapt. Pros.*, 2, 71-117.

(« sanguineo splendore rosas, uaccinia nigro / induit et dulci uiolas ferrugine pingit ») et le bois ombragé (« siluaque torrentes ramorum frigore soles / temperat »), qui offre même l'occasion d'un catalogue d'espèces d'arbres ; le lac « Pergus » de Henna<sup>843</sup>. Enfin, un dernier récit poétique de cet épisode mythique se trouve dans le livre *de cultu hortorum* du *de re rustica* de Columelle, qui répète tous les leitmotifs désormais canoniques<sup>844</sup>.

Malheureusement, aucun de ces témoignages ne livre de détails concernant la position et l'aspect du sanctuaire ; celle des *Verrines* en reste par conséquent la description la plus aboutie. Le texte de Cicéron, alors, a toujours servi comme guide à ceux qui ont cherché de retrouver les vestiges archéologiques du temple. Le site de Henna est un plateau rocheux de forme triangulaire entouré de tous les côtés d'abruptes falaises, mais coupé en direction sud-ouest par une longue et étroite vallée appelée « vallone del Pisciotto »<sup>845</sup>. Le plateau atteint une hauteur d'environ un millier de mètres à ses deux points culminants : le sommet oriental, qui abrite une forteresse médiévale appelée « Castello di Lombardia », et le méridional, dit de Montsalvo. L'habitat ancien se trouvait certainement autour du « vallone del Pisciotto » et sur la pointe orientale. À l'extrémité de celle-ci, la tradition a identifié le site du sanctuaire avec un mince pinacle rocheux appelé « Rocca di Cerere », qui était pourvu de parois escarpées sur tous les côtés et relié à l'aire de la forteresse médiévale par un isthme étroit. Ce pinacle fit l'objet d'enquêtes approfondies menées par P. Orsi, mais ayant été extensivement utilisé comme carrière de pierres pour la construction des nouveaux quartiers de la cité, il n'a livré que peu de traces. On n'y trouve en effet que les restes de deux escaliers d'accès et de plusieurs entailles dans la roche, dont il est difficile de préciser l'époque ; de plus, le site n'a pas restitué de matériaux anciens. En conséquence de ces résultats, mais aussi des dimensions tout compte fait plutôt réduites du pinacle, P. Orsi concluait que le sanctuaire devait se trouver plus en arrière, en correspondance de la forteresse médiévale, qui pourrait d'ailleurs en avoir réemployé les matériaux ; cependant, les différents sondages réalisés dans cette aire n'ont jamais pu prouver cette théorie<sup>846</sup>. Quant à la « Rocca di Cerere », P. Orsi proposait de l'identifier avec l'« aperto ac propatulo loco » qui abritait, d'après Cicéron, les deux statues monumentales de Cérès et Triptolème situées « ante aedem Cereris ». De manière dubitative, il identifiait alors dans les restes de quatre marches angulaires visibles au centre du pinacle un socle destiné à abriter la base d'une des statues. Cependant, comme il a été observé par V. Hinz, une telle localisation serait en contradiction avec l'adjectif « propatulus », qui semble impliquer un large espace ouvert<sup>847</sup>. Dans l'ensemble, comme on peut le constater, ces traces sont trop faibles pour permettre d'en tirer des conclusions définitives.

Du reste, même de manière générale, très peu de vestiges archéologiques ont pu être reconnues dans l'ensemble de l'espace urbain. En effet, l'aire de la cité antique étant entièrement recouverte par la ville moderne, toute opération archéologique ne peut que rencontrer un succès limité, d'autant plus que les nouvelles constructions semblent dans la

---

<sup>843</sup> Claud., *rapt. Pros.*, 2, 112.

<sup>844</sup> Colum., 10, 269-74 ; de son côté Hygin a étonnamment « flores legentem in monte Aetna » (Hyg., *fab.*, 146).

<sup>845</sup> Pour une description topographique du site, avec cartes à l'appui, voir ORSI 1931.

<sup>846</sup> Voir HINZ 1998, 124.

<sup>847</sup> HINZ 1998, 124.



plupart des cas avoir complètement oblitéré les anciennes<sup>848</sup>. Ce n'est donc pas un hasard que les découvertes les plus intéressantes aient été faites dans le territoire autour de la cité. Près du lac de Pergusa, par exemple, notamment dans l'aire appelée « Cozzo matrice », des fouilles des années '80 dont les résultats n'ont malheureusement jamais été publiés de façon complète et aboutie ont permis d'individuer une grotte tournée vers le nord, qui pourrait devoir être identifiée à celle dont le mythe faisait le point d'accès de Hadès / Pluton à la plaine de Henna ; au même endroit, auraient été retrouvées des terre cuites votives reliées au culte de Déméter et Coré, ainsi que des fragments de tuile faîtière (*kalypter hégémon*) qui font penser à la présence sur les lieux, en époque archaïque, d'un bâtiment public d'une certaine importance<sup>849</sup>. Plus récemment, en localité « Santa Ninfa », une petite vallée qui sépare la « Rocca di Cerere » du « Castello di Lombardia », ont été retrouvés les restes de diverses structures d'interprétation difficile<sup>850</sup>. Entre autres, il s'agit d'une paroi verticale coupée dans le banc rocheux et couverte de niches de différentes formes et dimensions d'un type bien attesté en Sicile pour l'époque hellénistique et ayant une fonction cultuelle certaine, qui semblerait avoir été en relation avec un culte des défunts héroïsés<sup>851</sup>.

Toujours aux pieds de la « Rocca di Cerere », mais du côté nord-occidental, a été retrouvée une inscription grecque qui pourrait mentionner la déesse. Le texte, gravé sur une grosse saillie de roche sans forme et à la surface irrégulière, fut publié pour la première fois en 1931 par P. Orsi, après la consultation de M. Guarducci<sup>852</sup>. La photo qui fut publiée à cette occasion en reste malheureusement la seule trace, car le bloc, qui dut être laissé en place, a actuellement disparu<sup>853</sup>. L'inscription présente trois lignes d'écriture et pose plusieurs problèmes de lecture qui apparaissent insolubles. Notamment, il semble impossible d'établir si le texte doit être considéré complet ou pas : d'après ses inventeurs, en effet, la pierre était lacunaire à gauche, à cause du détachement d'un large éclat de la roche, mais entière à droite<sup>854</sup> ; inversement, selon S. Ferri qui l'examina peu après, elle était complète<sup>855</sup> ; enfin, d'après la dernière autopsy réalisée par l'archéologue A. De Agostino à la demande de M. Segre quelques années plus tard, elle était intègre à gauche, mais très corrodée à droite à la hauteur de la deuxième ligne<sup>856</sup>. Comme l'atteste la seule photo du bloc publiée toujours par P. Orsi, le texte lisible était : « APXOΣ / ΔΑΜ / ENNAIQN ». L'idée que l'inscription mentionne la déesse repose sur l'interprétation des lettres de la deuxième ligne comme une abréviation, ou comme le début interrompu par une lacune, du nom de Déméter sous sa forme dorique « Δαμάτηρ », normalement reconstruit au datif<sup>857</sup>. Cependant, il ne s'agit pas là de la seule lecture possible : ont été proposés également « δᾶμ(ος) »<sup>858</sup>, « δαμ[όσιος] »<sup>859</sup>, « Δαμ. »

<sup>848</sup> Sur l'histoire de la recherche archéologique à Henna et les difficultés posées par celle-ci, voir PATANÉ 2014 ; VALBRUZZI 2014 ; VALBRUZZI, GIANNITRAPANI 2015.

<sup>849</sup> Voir PATANÉ 2014, 32-6.

<sup>850</sup> VALBRUZZI 2014, 235-6 ; VALBRUZZI, GIANNITRAPANI 2015, 43-52.

<sup>851</sup> Pour une vision d'ensemble sur ce phénomène et ses attestations, voir PORTALE 2010 et SCIRPO 2015, avec bibliographie.

<sup>852</sup> ORSI 1931, 388-91.

<sup>853</sup> Sur la disparition de l'inscription voir MANGANARO 1965, 188 ; MANGANARO 2003, 15-8.

<sup>854</sup> ORSI 1931, 388-91.

<sup>855</sup> FERRI 1933 ; *contra* GUARDUCCI 1933.

<sup>856</sup> SEGRE 1934.

<sup>857</sup> M. Guarducci, dans ORSI 1931, 388-91 ; MANGANARO 1965, 188 ; MANGANARO 2003, 15-8.

<sup>858</sup> FERRI 1933.

comme troisième élément abrégé d'une formule onomastique d'un type fréquemment attesté en Sicile<sup>860</sup> et finalement « Δαμ[ατριαστᾶν] » du nom d'une association cultuelle attestée à Éphèse<sup>861</sup>. D'ailleurs, si l'attestation de l'ethnique de la cité à la troisième ligne ne fait pas de doute<sup>862</sup>, le « APXOΣ » de la première a également fait l'objet d'un grand nombre d'interprétations différentes. Premièrement, il a été lu comme un anthroponyme, pour la plupart à partir de l'assomption que le début du mot se trouve dans la lacune<sup>863</sup>, mais également en tant que nom complet<sup>864</sup>. D'autre part, comme mot complet, il a été le plus souvent interprété plutôt comme un nom commun, normalement compris comme le titre d'une charge<sup>865</sup>, mais il a été aussi proposé d'y voir une forme épichorique de « ὄρχος », dans le sens de jardin<sup>866</sup>. Étant donnée la nature particulière du support, ce monument a été souvent interprété comme une sorte de borne de limite du sanctuaire ou de ce présumé jardin, qui serait à identifier avec le bois sacré mentionné par les sources littéraires<sup>867</sup>. Cependant, l'interprétation de l'inscription reste trop incertaine pour pouvoir servir comme preuve de la localisation du temple, d'autant plus que la référence à la déesse dans la plupart des lectures jusqu'ici proposées apparaît elle-même comme une conséquence de cette localisation, ce qui présente le risque de tomber dans une argumentation circulaire. Par conséquent, il faudra conclure que l'identification du site du sanctuaire reste très hypothétique. Du reste, de manière plus générale, la documentation archéologique ne fournit pas d'éléments nouveaux concernant l'histoire et la nature de ce lieu de culte.

Concernant le reste des documents épigraphiques, d'autre part, le site d'Henna n'en a restitué qu'un nombre très réduit, ce qui représente une ultérieure confirmation du naufrage de toute trace de l'existence du sanctuaire. Le seul autre texte qui peut être mis en relation avec ce dernier, en effet, est une inscription funéraire latine, datable peut-être à l'époque julio-claudienne, qui mentionne une femme du nom de Tettia, définie « sacer[os - - ] / Cereris »<sup>868</sup>. Ce document confirme la présence de personnel de sexe féminin au service de la déesse et atteste la continuité du culte jusqu'au début de l'époque impériale. Intéressant, par ailleurs, est le fait que Cérès soit ici mentionnée seule, sans aucune référence à sa fille. Or, il est bien sûr possible de supposer que chacune des deux déesses avait son propre personnel cultuel, mais il est aussi difficile de ne pas mettre ce texte en connexion avec la prééminence

---

<sup>859</sup> SEGRE 1934.

<sup>860</sup> GUARDUCCI 1933.

<sup>861</sup> Plus précisément, C.W. Vollgraff propose « Δαμ(ατριαστᾶν) » et pense à une dalle funéraire indiquant le lieu où aurait été enseveli le chef de l'association (VOLLGRAFF 1951, 350-3). Sur ses traces, O. Masson et L. Dubois proposent de reconstruire le même mot mais comme intégration (MASSON 1986, 450 ; IGDS I 198). Sur les *Démétristes* d'Éphèse voir JACCOTTET, MASSA 2014.

<sup>862</sup> On remarquera à ce propos que le nom de la cité n'a pas d'aspiration en grec dans les textes littéraires, mais il est attesté sous cette forme sur les monnaies de la cité ainsi qu'en latin.

<sup>863</sup> M. Guarducci dans ORSI 1931, 388-91 ; EAD.1933.

<sup>864</sup> MANGANARO 1965, 188 ; MANGANARO 2003, 15-8.

<sup>865</sup> Ainsi pour la première fois FERRI 1933, P. Roussel, en *BE* 1932, p. 232. Plus tard, C.W. Vollgraff formula l'hypothèse qu'il s'agisse du chef « Δαμ(ατριαστᾶν) » (VOLLGRAFF 1951, 350-3), acceptée ensuite également par L. Dubois (IGDS I 198) et O. Masson. Ce dernier, dans une liste des emplois épigraphiques connus de ce terme, souligne que celui-ci apparaît le plus souvent comme le nom d'une charge, ou tout simplement dans le sens de « chef » (MASSON 1986, qui cite ce texte p. 453).

<sup>866</sup> SEGRE 1934.

<sup>867</sup> Voir notamment ORSI 1931, 388-91 ; SEGRE 1934 ; MANGANARO 1965, 188 ; MANGANARO 2003, 15-8.

<sup>868</sup> BERNABÒ BREA 1947b ; MANGANARO 1965, 189.

de Cérès qu'il est possible d'observer dans toutes les sources latines et, plus en général, d'époque impériale. En effet, Libera n'était à Rome qu'une déesse mineure, tandis que Proserpine n'avait qu'une consistance mythique<sup>869</sup>. Il est possible, alors, que le culte de Coré ait été graduellement mis dans l'ombre par celui de sa mère à partir de la conquête romaine.

Enfin, l'importance de ce culte à Henna est confirmée par la présence constante de types qui se rapportent aux deux déesses dans le monnayage de la cité dès les premières émissions, datables autour de la moitié du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>870</sup>. Il s'agit notamment d'une série de litres en argent qui portent à l'avvers un quadrigé conduit par une figure féminine qui tient des épis de blé dans la main droite ; le revers montre une autre figure féminine, représentée cette fois-ci debout devant un autel, avec une torche dans la main droite et la légende « HENNAION »<sup>871</sup>. Une autre série moins connue, quant à elle, possède un revers similaire accompagné à l'avvers d'une tête féminine couronnée d'épis<sup>872</sup>. Mis à part le type de la tête, qui reste assez banal, les deux autres dérivent de modèles siciliens contemporains qui eurent un large succès sur l'île : le quadrigé de Syracuse et Géla ; la femme debout devant l'autel de Himère, où il s'agissait probablement de la nymphe éponyme<sup>873</sup>. Dans les deux cas, les épis de blé et la torche sont des éléments nouveaux, caractéristiques de Henna et qui semblent avoir la fonction d'adapter ces types répandus au contexte de la cité ; leur référence au culte de Déméter et Coré est indéniable. En revanche, si la figure féminine devant autel avec torche est un *unicum*, la conductrice de quadrigé avec épis trouve un parallèle, toujours de v<sup>e</sup> siècle av. J.-C., dans le monnayage de Ségeste<sup>874</sup>. À la même époque, en outre, appartient un type déjà mentionné de Syracuse sur lequel la conductrice porte une torche dans la main droite et des épis de blé sont représentés en exergue<sup>875</sup>. Cependant, il s'agit de séries plus récentes que celle de Henna, ce qui semble suggérer que, pour ce qui concerne cette dernière, le type en question devait être une création originale<sup>876</sup>. Ces monnaies constituent alors la première attestation non seulement de l'existence du culte de Déméter et Coré à Henna, mais également de la valeur représentative que ces déesses avaient assumée pour la cité. Cette valeur, d'ailleurs, est d'autant plus soulignée par le fait qu'il s'agit là des seules séries émises à cette époque par la monnaie de la cité.

Par la suite, les épis de blé et la torche deviennent des éléments constants dans le monnayage de la cité, qui apparaissent à l'intérieur des iconographies les plus diverses. Après les litres en argent du v<sup>e</sup> siècle, les émissions de la monnaie de Henna furent toutes en bronze.

---

<sup>869</sup> Pour ces deux figures et leur rapport avec Cérès à Rome, voir LE BONNIEC 1958, 292-305 et ci-dessous, III.1.h.

<sup>870</sup> Très peu d'exemplaires en sont connus et aucun n'a été découvert dans un trésor ; par conséquent, la datation de cette série se base surtout sur une étude comparative de l'iconographie : sur cette base, G.K. Jenkins les a assignées à une période comprise entre 450 et 440 av. J.-C. (JENKINS 1975, 78-83). En revanche, leur attribution à Ducétius n'est qu'une hypothèse et ne peut pas être confirmée (voir à ce propos JENKINS 1975, 78-83 ; CAMMARATA 1987, 27).

<sup>871</sup> BMC, *Sicily*, 58, n° 1 ; HEAD 1911, 137 ; LIMC, s.v. *Demeter*, n° 30 et 112 ; JENKINS 1975, 78-83 ; CAMMARATA 1987, 27b, n° I.1 ; CAMPANA 1997, n° 1.

<sup>872</sup> CAMMARATA 1987, 27b, n° I.2 ; CAMPANA 1997, n° 2.

<sup>873</sup> Pour ces émissions de Himère voir ci-dessus, I.1.d.

<sup>874</sup> BMC, *Sicily*, 134, n° 33-34 ; LIMC, s.v. *Demeter*, n° 113.

<sup>875</sup> BMC, *Sicily*, 168 n° 158 ; 174-5, n° 198-9 ; LIMC, s.v. *Demeter*, n° 114. Voir également ci-dessus, I.1.j.

<sup>876</sup> Notamment, il n'est pas possible que le type de Henna dérive de celui de Syracuse, comme le voudrait V. Hinz (HINZ 1998, 123-4) ; pour une démonstration efficace voir JENKINS 1975, 78-83.

Les premières remontent à la moitié du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et comprennent plusieurs séries qui représentent à l'avers une tête féminine couronnée d'épis, identifiée avec certitude à Déméter grâce à la légende « ΔAMATHP », présente en entier ou en forme abrégée (« ΔAMAT »)<sup>877</sup>. D'autres séries plus petites présentent la même tête couronnée d'épis, mais sans légende ou avec légende « HENNAION »<sup>878</sup>. Au revers, les types varient : chèvre debout entre deux épis de blé et avec torche<sup>879</sup> ; tête de bœuf avec bandelettes et grain d'orge<sup>880</sup> ; torche entre deux épis de blé<sup>881</sup> ; « EN » entre couronne de laurier et deux grains d'orge<sup>882</sup>. Comme on peut le constater, les références à la fertilité de la terre, susceptibles de renvoyer à Déméter, sont nombreuses et souvent associées à la torche, qui pouvait renvoyer aussi bien à la déesse qu'à sa fille. Ensuite, un autre groupe d'émissions en bronze a été attribué soit à cette même période<sup>883</sup>, soit, plus souvent, à l'époque romaine, avec quelques oscillations dans la datation<sup>884</sup>. Celles-ci comprennent premièrement deux séries qui semblent reproduire les deux statues monumentales de Cérès et Triptolème décrites par Cicéron. La première porte à l'avers une figure féminine debout en position frontale avec une victoire dans la main gauche et une torche dans la main droite<sup>885</sup> ; le revers représente une grappe de raisin à l'intérieur d'une couronne de laurier<sup>886</sup>. La deuxième figure un jeune homme debout avec la chlamyde drapée sur l'épaule et une lance dans la main droite, dont l'identification avec Triptolème est suggérée par le revers, qui montre une charrue tirée par deux dragons<sup>887</sup> : il s'agit, en effet, d'un attribut régulier de ce héros, qui l'aurait reçu par la déesse pour répandre la culture du blé sur toute la terre<sup>888</sup>. Cette émission confirme donc la pénétration d'une influence éleusinienne dans le culte d'Henna, mais l'incertitude de la datation ne permet malheureusement pas d'en préciser davantage la chronologie. Comme on peut le constater, la référence de ces deux types aux statues décrites dans les *Verrines* semble indéniable<sup>889</sup> ; cependant, la représentation est tellement stylisée qu'elle ne peut pas fournir d'éléments nouveaux sur l'iconographie des

<sup>877</sup> BMC, *Sicily*, 58, n° 2-4 ; HEAD 1911, 137 ; CAMMARATA 1987, 29b, n° I.3 ; 31a, n° I.5 ; CALCIATI 1983-87, *Henna*, n° 1 ; LIMC, s.v. *Demeter*, n° 184 ; CAMPANA 1997, n° 3-4.

<sup>878</sup> CAMMARATA 1987, 29b, n° I.4 ; 31a, n° I.6 (qui l'identifie à Coré) ; CALCIATI 1983-87, *Henna*, n° 2-4 ; CAMPANA 1997, n° 5-6.

<sup>879</sup> CAMMARATA 1987, 29b, n° I.3 ; HEAD 1911, 137 ; CALCIATI 1983-87, *Henna*, n° 1 ; CAMPANA 1997, n° 3.

<sup>880</sup> BMC, *Sicily*, 58, n° 2-3 ; HEAD 1911, 137 ; CAMMARATA 1987, 31a, n° I.5 ; CALCIATI 1983-87, *Henna*, n° 3 ; LIMC, s.v. *Demeter*, n° 184 CAMPANA 1997, n° 4.

<sup>881</sup> CAMMARATA 1987, 29b, n° I.4 ; CALCIATI 1983-87, *Henna*, n° 2 ; CAMPANA 1997, n° 5.

<sup>882</sup> BMC, *Sicily*, 58, n° 4 ; HEAD 1911, 137 ; CAMMARATA 1987, 31a, n° I.6 ; CALCIATI 1983-87, *Henna*, n° 4 ; CAMPANA 1997, n° 6.

<sup>883</sup> CALCIATI 1983-87, *Henna*, n° 5-8 (350-44 av. J.-C. comme les n° 3-4).

<sup>884</sup> BMC, *Sicily*, 58, n° 5-8 (275-12 av. J.-C.) ; HEAD 1911, 137 (après 258 av. J.-C.) ; CAMMARATA 1987, 31b, n° II.6-10 (première moitié du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) ; CAMPANA 1997, n° 7-10 (200-150 av. J.-C.) ; CARROCCIO 2004, 50, n° 5-8 (diverses datations entre 211 et 180 av. J.-C.).

<sup>885</sup> D'après Cicéron, à vrai dire, Cérès portait la victoire dans la main droite, mais sur l'ambiguïté de ce genre d'information dans les sources antiques voir GIULIANO 1993.

<sup>886</sup> BMC, *Sicily*, 59, n° 5 ; HEAD 1911, 137 ; CALCIATI 1983-87, *Henna*, n° 6 ; CAMMARATA 1987, 31b, n° II.7 ; CAMPANA 1997, n° 7 ; CARROCCIO 2004, 50, n° 6.

<sup>887</sup> BMC, *Sicily*, 59, n° 6-7 ; HEAD 1911, 137 ; CALCIATI 1983-87, *Henna*, n° 5 ; CAMMARATA 1987, 31b, n° II.8 ; CAMPANA 1997, n° 8 ; LIMC, s.v. *Triptolemos*, n° 19 ; CARROCCIO 2004, 50, n° 7.

<sup>888</sup> Apollod., 1, 5, 1-2. Pour l'iconographie voir LIMC, s.v. *Triptolemos*, n° 20-5 ; 32-4 ; 37-48 ; 79 ; 136 ; 138-40 ; 142-5 ; 147-51 (à la place de la charrue, on trouve souvent plus simplement un char).

<sup>889</sup> Voir à ce propos, CAYREL 1933, 150 ; GIULIANO 1993.

sculptures<sup>890</sup>. Par contre, le choix de les reproduire sur les émissions de la cité confirme la valeur représentative de ces monuments, ainsi que du culte auquel ils étaient associés. À la même époque, enfin, appartiennent également une série avec chèvre à l'avers et cochon au revers<sup>891</sup>, sur laquelle la présence de cet animal pourrait être interprétée comme une ultérieure allusion à Déméter et Coré, mais aussi la première émission de Henna avec un type référentiellement à une autre divinité, notamment Hermès / Mercure. Il s'agit d'une série dont l'avers figure un buste du dieu avec pétase ailé sur la tête et caducée sur l'épaule ; le revers porte quant à lui une figure assise dont la lecture paraît difficile, tant il est vrai qu'elle a pu être décrite dans nombre de façons différentes<sup>892</sup>.

Ensuite, on attribue parfois à Henna un groupe d'émissions appartenant certainement à la période de la Première guerre servile. Eunos d'Apamée, qui avait établi son siège dans la cité, frappa à cette époque plusieurs monnaies qui portent comme légende, au revers, le nom royal qu'il s'était attribué : « BACIAEΩC ANTIOXOY », avec différentes abréviations selon les séries. La plupart de ces émissions figure à l'avers une tête masculine barbue avec diadème qui pourrait devoir être interprétée comme le portrait de ce personnage en souverain hellénistique. Les types du revers, quant à eux, représentent les attributs de différentes divinités, qui se retrouvent ainsi associées à la rhétorique du pouvoir de ce singulier personnage. Il s'agit notamment de la foudre ailée<sup>893</sup>, que l'on a déjà rencontrée à Syracuse comme symbole de victoire et fait probablement référence à Zeus<sup>894</sup>, du carquois<sup>895</sup>, qui peut être une allusion à Artémis, de la massue d'Héraclès<sup>896</sup> et enfin de la torche<sup>897</sup> ou de l'épis de

---

<sup>890</sup> Une identification du type statuaire de la Cérès avec victoire de Henna a été tentée par A. Giuliano, qui a proposé de le reconnaître dans une sculpture de grande dimension datable à la fin du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et conservée au J. Paul Getty Museum (88.AA.76) ; la figure de la victoire, quant à elle, aurait été ajoutée plus tardivement, peut-être à l'époque de l'expédition de Timoléon (GIULIANO 1993). N'étant confirmée par aucune preuve définitive, par contre, cette proposition reste à l'état actuelle dans le champ des hypothèses.

<sup>891</sup> CALCIATI 1983-87, *Henna*, n° 8 ; CAMMARATA 1987, 31b, n° II.10 ; CAMPANA 1997, n° 10 ; CARROCCIO 2004, 50, n° 5.

<sup>892</sup> BMC, *Sicily*, 59, n° 8 (revers avec figure masculine debout qui avance vers la droite et tient un arbre) ; HEAD 1911, 137 (figure assise devant un arbre) ; CALCIATI 1983-87, *Henna*, n° 7 (figure féminine assise avec une branche dans la gauche et dans la droite un vase qui verse de l'eau) ; CAMMARATA 1987, 31b, n° II.8 (figure masculine appuyée contre un rocher, avec verge dans la gauche et vase dans la droite, qui se retourne pour regarder une oie) ; CAMPANA 1997, n° 9 (Hermès appuyé contre un rocher avec la main gauche et verge dans la droite, qui regarde une oie) ; CARROCCIO 2004, 50, n° 8 (divinité assise sur un rocher, avec vase et peut-être verge et oie).

<sup>893</sup> CALCIATI 1983-87, *Henna*, n° 9 ; CAMMARATA 1987, 33a, n° II.11 ; CAMPANA 1997, n° 11 ; CARROCCIO 2004, 50, n° 1.

<sup>894</sup> Voir ci-dessus, I.1.j.

<sup>895</sup> CAMMARATA 1987, 33a, n° II.13 ; CARROCCIO 2004, 50, n° 3.

<sup>896</sup> CAMMARATA 1987, 33a, n° II.15 ; CAMPANA 1997, n° 13 ; CARROCCIO 2004, 50, n° 4 ; l'avers de cette série porte une tête masculine avec casque.

<sup>897</sup> CALCIATI 1983-87, *Henna*, n° 10 ; CAMMARATA 1987, 33a, n° II.12 ; CAMPANA 1997, n° 12 ; CARROCCIO 2004, 50, n° 2.

blé<sup>898</sup>, qui rejoignent les iconographies les plus typiques de Henna en lien avec Déméter et Coré<sup>899</sup>.

Pour conclure, les émissions déjà mentionnées des « duumiri » L. Munatius et M. Cestius portent également des types se référant au culte de Déméter et Coré. Le plus singulier apparaît sur une émission portant sur l'avvers une tête féminine voilée et couronnée d'épis, traditionnellement identifiée à Déméter / Cérès<sup>900</sup>. Le revers représente en effet un quadriges lancé en course, conduit par un personnage masculin qui tient un sceptre dans la gauche et passe le bras droit autour d'une figure féminine qui se penche vers l'arrière : il est difficile de ne pas voir dans cette image une représentation du rapt de Perséphone / Proserpine. Au-delà de ce type singulier, deux autres séries représentent à l'avvers une tête féminine couronnée d'épis, associée au revers aux images d'un cygne dans un cas<sup>901</sup>, d'un taureau dans l'autre<sup>902</sup>. Une autre série porte au revers une figure masculine présentant la même iconographie que le Triptolème de l'émission précédente déjà mentionnée, cette fois-ci sans attributs permettant de préciser cette identification<sup>903</sup>. À la fin de cette revue, donc, il apparaît clairement que les types associés à Déméter et Coré représentent l'élément le plus caractéristique et original de la monnaie de Henna tout le long de son existence, du v<sup>e</sup> au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., même si, à en juger par l'iconographie monétaire, la figure de la déesse mère semble occuper la vedette dès l'époque classique.

Il est temps maintenant de dresser un bilan des informations dérivées des différentes typologies de sources. En l'absence de données archéologiques, les iconographies monétaires confirment que l'existence d'un culte de Déméter et Coré à Henna remonte du moins à la moitié du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C., quand cette cité, probablement d'origine sicule, ressentait déjà très fortement l'influence de la culture hellénique. En Sicile, il s'agissait de l'époque à laquelle le culte des deux déesses commençait à connaître une plus large diffusion, notamment vers les centres de l'intérieur, et développait des caractères originaux, probablement à mettre en rapport avec un rôle de premier plan dans les rituels permettant de définir la composition du corps civique. Le choix de cette iconographie pour les seules séries émises par Henna à cette époque montre que le culte avait déjà assumé une valeur représentative pour ce centre.

Au-delà de ce contexte local, par contre, il faut attendre jusqu'à la poésie alexandrine pour les plus anciennes références explicites au rapport particulier de Déméter avec cette cité sicilienne. Significativement, ces témoignages remontent à la même époque de la systématisation des traditions concernant les deux déesses en Sicile attribuée à l'historien

---

<sup>898</sup> CALCIATI 1983-87, *Henna*, n° 11 ; CAMMARATA 1987, 33a, n° II.14 ; CAMPANA 1997, n° 14 ; CARROCCIO 2004, 51, n° 5 ; l'avvers de cette série porte une tête féminine couronnée d'épis ou voilée.

<sup>899</sup> Ces témoignages empêchent notamment de faire de la délégation de décemvirs une réparation vis-à-vis de la déesse pour avoir été mise de côté en faveur de « dea Syria » lors de l'occupation de Henna par Eunos (pour cette hypothèse voir par exemple LE BONNIEC 1958, 367-9, avec bibliographie).

<sup>900</sup> BMC, *Sicily*, 59, n° 9-10 ; HEAD 1911, 137 ; CALCIATI 1983-87, *Henna*, n° 12 ; CAMMARATA 1987, 33b, n° III.16 ; CAMPANA 1997, n° 17 ; CARROCCIO 2004, 49, n° 1.

<sup>901</sup> CAMMARATA 1987, 33c, n° III.19 ; CAMPANA 1997, n° 20 ; CARROCCIO 2004, 49, n° 15.

<sup>902</sup> Voir CARROCCIO 2004, 49, n° 14. Mais sur cette émission CAMMARATA 1987, 33c, n° III.18 et CAMPANA 1997, n° 19 lisent la couronne végétale comme composée de lierre et identifient la tête à Dionysos / Bacchus.

<sup>903</sup> BMC, *Sicily*, 59, n° 11 ; CALCIATI 1983-87, *Henna*, n° 13 ; CAMMARATA 1987, 33c, n° III.17 ; CAMPANA 1997, n° 18 ; CARROCCIO 2004, 49, n° 1 ; l'avvers représente une tête féminine avec les cheveux attachés en arrière, collier et boucles d'oreilles, dont il paraît difficile préciser l'identité.

Timée. Dans ce cadre, comme on l'a vu, les différents matériaux disponibles semblent avoir été organisés autour de l'histoire du rapt de Coré, localisée justement entre Henna et Syracuse. S'il est plus que probable que ces traditions aient déjà circulé à un niveau local depuis un certain temps, ce n'est qu'à l'époque hellénistique qu'elles connurent une plus large diffusion et que le culte d'Henna semble avoir assumé une valeur représentative dépassant les limites de la cité.

Selon V. Hinz, ce phénomène aurait été impulsé par l'initiative de Denys l'Ancien, après que Henna fut rentrée parmi les territoires contrôlés par Syracuse. Ceci serait confirmé par la présence dans les deux cités, à l'époque classique, de l'iconographie monétaire avec Déméter conductrice de quadriges. Comme on l'a déjà dit, cependant, non seulement ces types sont en réalité légèrement différents dans la composition, mais celui d'Henna représente certainement une création originale car il est plus ancien. Par ailleurs, dans une déclinaison beaucoup plus similaire à celle d'Henna, le même type se trouve également dans une aire géographique beaucoup plus éloignée, à Ségeste. Mais s'il est difficile d'utiliser les documents numismatiques pour supporter cette interprétation, il est vrai d'autre part que Syracuse était avec Henna l'autre des deux pôles autour desquels gravitait la tradition relative à l'enlèvement de Coré en Sicile. De plus, la construction de la supériorité de la Sicile sur l'Attique, probablement à mettre en relation avec la pénétration d'influences éleusiniennes qui conduit à l'introduction de Triptolème à Henna, semble plus facilement envisageable si elle avait été soutenue par un pouvoir important comme celui de Syracuse, que ce soit à l'époque classique ou plus tard entre le IV<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. En effet, si le texte de Cicéron et le témoignage des monnaies ne permettent pas d'attribuer une datation précise à la statue monumentale de Triptolème, la présence déjà chez Cicéron et Diodore de l'idée d'une priorité sicilienne sur Éleusis permet de faire remonter ce complexe de traditions du moins jusqu'à la réorganisation attribuée à Timée.

La concordance entre ces deux textes et parfois celui du *De mirabilibus auscultationibus* permet également d'attribuer à cette période un certain nombre de détails concernant l'aspect du sanctuaire. Le premier est la possible présence d'un bois sacré ou, plus généralement, l'abondance de végétation et de fleurs, en lien avec la tutelle des deux déesses sur la fertilité de la terre. Strictement relié à cet aspect est celui de l'existence d'eaux pérennes, qui doit probablement être mise en rapport avec le lac Pergusa, mentionné par les sources plus tardives. Autour de celui-ci, se trouvait enfin la grotte interprétée comme un vestige des événements mythiques du rapt, notamment pour avoir été la porte d'arrivée de Pluton du royaume des enfers. À ce propos, on rappellera que l'émergence de lieux de culte naturels, et notamment de grottes, caractérise dans toute la Sicile la vénération pour les deux déesses pendant le IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

Par contre, d'autres éléments de la description de Cicéron sont sans aucun doute plus récents, notamment les deux sculptures en marbre représentant Cérès et Libera dans les temples respectifs : l'orateur les définit en effet explicitement « non ita antiqua ». Il n'est pas exclu, alors, qu'elles appartiennent à une phase du II<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., quand, comme on l'a déjà vu, beaucoup de lieux de culte siciliens connurent une rénovation architecturale. Quant à l'organisation monumentale de l'espace du sanctuaire, rendue claire par la présence des deux statues monumentales de Cérès et Triptolème, les difficultés de datation qui concernent ces

deux œuvres rendent difficile d'en fixer la chronologie. Certainement, elle trouverait toute sa place aussi bien entre le IV<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., sous l'une impulsion de Syracuse, qu'à l'époque romaine.

En effet, si le rôle régional et international du sanctuaire d'Henna commence à se préciser pendant la période hellénistique, il ne se généralise qu'après la conquête romaine, quand cette cité devait être devenue un point de repère préférable à Syracuse comme siège du culte sicilien des deux déesses. Comme on l'a vu, la relation de Henna avec Rome semble avoir été problématique, du moins à l'époque des guerres puniques mais peut-être aussi pendant les révoltes serviles ; de plus, beaucoup de points en restent peu clairs, notamment celui de la transformation en municipe. Cependant, une première reconnaissance de la Cérès d'Henna de la part des autorités religieuses romaines se situe certainement à l'époque des Gracques, avec la délégation des décemvirs. Par la suite si le ton de Cicéron fait penser que cette reconnaissance n'était pas encore pleinement achevée au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., elle le sera définitivement à partir de la première époque impériale. Cette évolution, par contre, pourrait avoir favorisé l'émergence de la figure de Déméter, identifiée à la Cérès de Rome, au détriment de celle de Coré / Proserpine, qui aurait fini par rester confinée dans le domaine du mythe. De la même façon, si les deux déesses avaient recouvert en Sicile un large spectre de fonctions, dont certaines étaient intimement liées à la préservation de la communauté civique et à l'intégration en son sein de l'élément féminin, à Henna le caractère dominant de la figure de Déméter / Cérès semble avoir été, du moins en époque romaine, le rôle de garante de la céréaliculture et de la fertilité des sols. Cette fonction trouvait une expression non seulement dans le récit du rapt de Coré, mais également dans la description du site comme « locus amoenus » ainsi que dans son rapport avec Éleusis à travers la figure de Triptolème, le héros considéré responsable de la diffusion de l'agriculture parmi les hommes.

## **I.2 - Conclusions**

Comme l'on aura eu l'occasion de constater, le dossier sur les deux sanctuaires dont on a traité dans ce chapitre offre tout premièrement une confirmation pour certaines des observations déjà appliquées aux autres cultes publics dans la section précédente. Tout d'abord, les informations fournies par Cicéron sont en général cohérentes avec celles que l'on peut dériver du reste de la documentation : les sources littéraires, dont certaines semblent même dériver de la même tradition suivie par l'orateur ; les inscriptions, qui malgré les difficultés d'interprétation se révèlent parfois une source de premier plan, par exemple pour la diffusion du culte de Vénus Érycine en dehors de sa cité d'origine ; l'iconographie monétaire, qui atteste entre autres la fonction représentative de ces deux cultes pour les respectives cités dès le V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Quant à la recherche archéologique, celle-ci n'a pas donné de résultats très riches pour ces deux sanctuaires dont le site a été profondément transformé par une utilisation successive à fonction militaire. Si dans le cas d'Éryx, un examen plus approfondi des maigres restes découverts sur place a tout de même permis de reconstruire une phase monumentale du sanctuaire datant du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., l'exemple d'Henna reste paradigmatique de la manière dont la lecture des données archéologiques a pu être influencée par les sources littéraires.



De manière générale, donc, les informations factuelles fournies par le texte des discours se révèlent dignes de foi. Le contraire, d'ailleurs, aurait été souvent difficile, vu qu'il s'agissait pour la plupart de réalités connues du moins d'une partie du public romain de l'orateur. En revanche, comme l'exemple de la définition du statut juridique des « Venerii » le montre très bien, la marge de manœuvre de Cicéron résidait dans l'interprétation de ces données. Il en va de même pour les différences entre le traitement réservé à la Cérès de Henna et à la Vénus de l'Éryx. Comme on l'a vu, la première apparaît comme la victime par excellence : une position que Cicéron n'hésite pas à mettre en valeur à travers l'application à l'épisode qui la concerne d'une rhétorique du viol qui trouve son centre dans le rapprochement de Verrès à Orcus. Le même procédé, par ailleurs, avait été exploité auparavant dans le cas de la Cérès de Catane. Vénus, de son côté, était la seule divinité à avoir reçu un traitement positif de la part du préteur et, en tant que telle, elle est transformée en symbole de la dépravation de ce dernier. Cependant, plutôt qu'indiquer une connivence entre le personnel du sanctuaire et le préteur, Cicéron suggère que, à sa façon, la déesse de l'Éryx pouvait également être considérée comme une victime, puisque Verrès avait essayé de la faire apparaître comme sa complice. Ce ne pouvait d'ailleurs pas être autrement, quand on considère que l'orateur lui-même et certains des membres de son public pouvaient avoir fait partie de ces magistrats romains qui, d'après Diodore, avaient honoré la déesse sur le sommet de l'Éryx : comme pour Cérès à Henna, une certaine déférence était de mise. Par ce stratagème, le traitement positif que le préteur avait réservé à ce sanctuaire devient à son tour un crime, que celui-ci aurait eu maintenant du mal à employer pour sa défense. Ce ne sont pas les faits que Cicéron déforme, mais leur interprétation.

Pour en revenir aux deux déesses d'Éryx et Henna, leur culte était, comme dans les exemples du chapitre précédent, géré par les autorités citadines. À Henna, Cicéron mentionne les « sacerdotesses » de Cérès et met en scène les réactions de la cité, sinon aux soustractions de Verrès du moins avant et pendant le procès. Le cas de la déesse d'Éryx est moins clair, principalement à cause du rôle différent qu'elle jouait. Le seul corps du personnel de son sanctuaire qui apparaît dans les discours est en effet celui des « Venerii », qui semblent avoir eu un statut à mi-chemin entre la liberté et l'esclavage et représentent une institution caractéristique de ce lieu de culte, du moins en Sicile ; la cité quant à elle n'est jamais mentionnée. Cependant, si cela a fait douter de l'insertion du sanctuaire dans le tissu citoyen de la région, cette interprétation a dû être rejetée : tout au plus, si Éryx n'existait plus, le lieu de culte devait être passé sous la juridiction de Ségeste.

Les deux sanctuaires avaient certainement à l'époque de Cicéron un aspect extérieur monumental, remontant pour Éryx au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., pour Henna à la même époque ou alors au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. L'intérieur semble avoir été aussi riche que l'extérieur : à Henna le temple de Cérès comptait certainement plusieurs statues de la déesse, tandis qu'à Éryx le Cupidon en argent offert par Verrès n'était certainement que la pointe de l'iceberg. L'épisode de Henna, de son côté, confirme également tout ce que l'on a dit à propos de la valeur des objets soustraits par Verrès, consistant non seulement dans la beauté artistique qui avait attiré l'attention du préteur, mais également dans leur ancienneté et dans leur rôle d'attraction touristique, qui faisait la fierté des habitants. Enfin, l'insertion de la Sicile dans la koinè de la Méditerranée hellénistique tardive est confortée à Henna par l'influence éleusinienne, à Éryx par la diffusion du culte de la déesse et le grand nombre de parallèles existant entre

l'administration de son sanctuaire et celle des grands lieux de culte connus en milieu gréco-oriental.

Appartenant toutes les deux à l'origine à des *ethne* locaux, sans aucun doute pour l'Éryx, probablement pour Henna, ces deux localités avaient d'ailleurs beaucoup de points en commun. À travers l'émission de monnaies, elles se posent dès l'époque classique en cités grecques et choisissent comme type représentatif l'image de leur divinité principale, pour laquelle elles adoptent des iconographies de claire inspiration hellénique. En revanche, si pour la déesse de l'Éryx on a le plus souvent proposé une origine locale ou du moins un croisement d'influences grecques et phéniciennes qui trouverait parfaitement sa place dans le contexte de la Sicile occidentale, il s'agissait à Henna d'un culte qui était déjà devenu à cette époque caractéristique des cités grecques environnantes et dont l'adoption dans cette cité relève d'un plus large mouvement de diffusion étendu à l'ensemble de l'île. Dans les deux cas, le culte de cette déesse principale semble être resté par la suite le phénomène prédominant de la vie religieuse de ces cités, un peu comme dans les exemples déjà analysés de Engium et Assorus<sup>904</sup>.

À Éryx et Henna, cependant, l'élément nouveau est que la valeur représentative de ces deux cultes finit par dépasser les limites de la cité d'origine en suivant des chemins différents et même inversés pour certains aspects. En Sicile occidentale, un culte né comme culte poliade à Éryx se répandit lentement jusqu'à intéresser toute la Sicile et même d'autres aires géographiques. Ce processus semble avoir commencé dès l'époque classique, dans le cadre de l'hégémonie établie par Ségeste sur les cités élymiennes ; puis, portée par sa valeur de garante de la souveraineté sur cette zone de l'île, la déesse continua à étendre son aire d'influence au gré des différents changements politiques qui intéressèrent la région. Henna, par contre, accueillit deux déesses dont le culte était déjà diffusé sur une échelle sicilienne et peut-être même senti comme représentatif de la région ; puis, à partir de l'époque hellénistique et peut-être grâce à l'impulsion de Syracuse, elle s'en imposa comme le centre symbolique. Le rôle de Déméter comme patronne de la céréaliculture et garante de la fertilité des sols semble y avoir été dominant, en association avec la caractérisation de l'île comme terre agricole par excellence. À l'époque de Cicéron, ces deux sanctuaires étaient désormais devenus les deux pôles religieux de référence de la région. De ce rôle dérive bien évidemment leur stricte association, qui fait surface dans les sources à partir du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C., ainsi que le rapport étroit qu'ils entretenaient avec le centre du pouvoir. Encore une fois, par contre, ces rapports se déclinaient selon des modalités différentes. En effet, Rome semble avoir dans un premier temps encouragé la diffusion du culte de l'Éryx vers la Sicile orientale, avec l'institution de la ligue des dix-sept cités qui avaient le droit de *chrysophoria* en l'honneur de la déesse. Par la suite, Vénus Érycine fut accueillie à Rome à deux reprises et le sanctuaire sicilien conserva un lien fort avec l'administration romaine en Sicile. La Cérès d'Henna, de son côté, ne fut pas appelée à Rome, mais plutôt identifiée avec l'ancêtre de la déesse vénérée dans la capitale, déjà sentie comme grecque d'origine. En tant que telle, elle put recevoir la visite d'un collège sacerdotal romain pour l'expiation de prodiges qui impliquaient Rome, du moins dans son rapport à la province. En Sicile, d'autre part, il ne reste pas de traces d'un rapport particulier

---

<sup>904</sup> Pour les deux centres, en effet, la présence d'autres cultes n'est pas attestées par la documentation disponible.

du sanctuaire avec les autorités de la « prouincia » ; Verrès, certainement, ne réserva pas à cette déesse la même déférence qu'il avait montré pour la Vénus de l'Éryx.

### I.3. Du côté des individus

Une fois terminé l'inventaire des cultes publics mentionnés dans les *Verrines*, il est temps désormais de faire une place aux manifestations privées de la religion. Il s'agit là d'un autre aspect, avec celui de la religion de l'empire, qui a été parfois reproché au « civic model » d'avoir négligé dans la reconstruction de la religion de la cité<sup>905</sup>. Il est donc d'autant plus important d'y consacrer l'attention qu'il mérite, surtout dans l'optique de montrer qu'il est tout à fait possible de le prendre en compte sans abandonner la perspective sociologique de l'imbrication de la religion avec tous les autres aspects de la culture et que, même, une telle perspective est nécessaire pour le comprendre pleinement. Cependant, comme il a été souvent observé, s'il existe une certaine disproportion dans l'attention qui a été jusqu'ici consacrée aux deux sphères du public et du privé dans les études sur les religions grecque et romaine, il est vrai également que ce déséquilibre dérive en grand partie de l'état de la documentation. De par leur nature, en effet, les sources disponibles offrent des informations beaucoup plus complexes et détaillées sur l'univers des cultes publics. De ce point de vue, les discours du procès contre Verrès ne font pas exception, car, comme on l'a déjà rappelé, l'orateur y donne beaucoup plus de poids aux crimes commis par son adversaire à l'encontre des communautés que vis à vis des particuliers. Cependant, il ne manque pas d'informations sur l'univers des individus, aussi bien dans les épisodes consacrés aux cultes publics, où le comportement des fidèles ordinaires fait parfois surface, que dans d'autres passages concernant de manière plus directe des pratiques individuelles, domestiques ou familiales. C'est donc vers toutes ces occurrences que l'on tournera maintenant l'attention.

#### I.3.a - Retour sur les cultes publics : les fidèles

Comme on a pu l'observer jusqu'ici, dans les épisodes des *Verrines* qui concernent les cultes publics il est souvent question de la vénération qu'un lieu de culte ou une statue divine suscitaient dans la communauté qui les abritait. Cette vénération est le plus souvent évoquée par des expressions contenant le terme « religio », qui peut être alors traduit par « respect religieux » ou directement par « vénération » : on trouve par exemple « tanta religione semper fuit »<sup>906</sup>, « summa atque antiquissima praeditum religione »<sup>907</sup>, « singularem eius fani religionem »<sup>908</sup>, « mira [...] religio est »<sup>909</sup> et même, pour la Cérès de Catane, « eadem religione qua Romae, qua in ceteris locis, qua propre in toto orbe terrarum »<sup>910</sup>. Parfois, ce concept est exprimé directement à l'intérieur des revendications que les habitants ou les

---

<sup>905</sup> Pour le « civic model » et les critiques qui lui ont été récemment adressées, voir ci-dessus, *Introduction*, 1. Pour une analyse plus complète de ces critiques concernant les manifestations de la religion individuelle, voir LIETZ 2012b, avec bibliographie.

<sup>906</sup> Pour le « fanum » de Junon à Malte, Cic., *Verr.*, 2, 4, 103 (= TL61).

<sup>907</sup> Pour le « simulacrum » de Diane à Ségeste, Cic., *Verr.*, 2, 4, 72 (= TL48).

<sup>908</sup> Pour Assorus, Cic., *Verr.*, 2, 4, 107 (= TL62).

<sup>909</sup> Pour la Cérès d'Henna, Cic., *Verr.*, 2, 4, 96 (= TL58).

<sup>910</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 99 (= TL60).

autorités de la cité adressent à Verrès<sup>911</sup>. Dans un cas isolé, c'est plutôt la notion de « honos » à être évoquée (« quanto honore [...] fuisse »), mais le contexte laisse penser que cela ait été suggéré surtout par une exigence de *variatio*<sup>912</sup>. À d'autres occasions, il s'agit plus simplement de l'emploi d'adjectifs comme « religiosus » ou « sanctus », au degré positif ou plus souvent superlatif, pour caractériser différents temples, statues ou divinités<sup>913</sup>. Il est clair, dans ce cas, qu'il faut entendre ces termes dans une acception beaucoup plus générale et moins technique par rapport au sens juridique précis qu'ils revêtaient dans le cadre du droit romain<sup>914</sup>.

Mais au-delà de ces formulations générales, l'attachement d'une communauté à un culte donné peut être également exemplifié à travers une description plus ou moins détaillée des comportements non seulement des figures et organes institutionnels de la cité, dont on a déjà parlé, mais également de ce que l'on pourrait appeler les fidèles ordinaires, pour la plupart envisagés comme une collectivité dont la composition peut être plus ou moins définie. Ces derniers témoignages peuvent être considérés comme indicatifs de l'attitude des habitants des cités siciliennes envers les cultes publics, même s'il faut faire la part aussi bien des exagérations rhétoriques de Cicéron, qui tend à présenter Verrès comme un monstre en grossissant dramatiquement les effets de ses abus, que de l'attitude paternaliste que l'orateur adopte souvent dans l'observation et l'explication à son public romain des réalités siciliennes<sup>915</sup>.

Dans la plus grande majorité des cas, les comportements dont l'orateur fait état concernent la réaction collective et spontanée des habitants à différents événements dans lesquels sont impliqués les dieux de leur cité. La typologie en est assez variée et va des

---

<sup>911</sup> Dans le cas de la Diane de Ségeste, ce sont les magistrats qui font appel à « summa religione » (Cic., *Verr.*, 2, 4, 75 = TL50) ; pour la statue d'Apollon à Agrigente, les « Agrigentini » réclament « religionem domesticam » (Cic., *Verr.*, 2, 4, 93 = TL56) ; pour le Mercure de Tyndaris, le *proagore* Sopater rappelle à Verrès la « religio » de la statue (Cic., *Verr.*, 2, 4, 85 = TL52) et à Henna l'assemblée des citoyens revendique « fani religionem » (Cic., *Verr.*, 2, 4, 111 = TL63).

<sup>912</sup> L'expression est utilisée pour le Zeus « Οὔριος » de Syracuse, mais Cicéron rappelle dans la ligne à peine suivante « quanta religione fuerit » l'autre exemplaire de la même statue qui se trouvait jadis au Capitole (Cic., *Verr.*, 2, 4, 129 = TL67).

<sup>913</sup> « Religiosus » est utilisé au degré positif pour les peintures du temple de Minerve à Syracuse (« religiosa », Cic., *Verr.*, 2, 4, 122 = TL66), pour le temple d'Hercule à Agrigente (« religiosum », Cic., *Verr.*, 2, 4, 94 = TL57) et pour la statue de Péan, toujours à Syracuse (« religiosum », Cic., *Verr.*, 2, 4, 127 = TL67) ; au superlatif pour le « fanum » de Junon à Malte (« in religiosissimo fano », Cic., *Verr.*, 2, 4, 104 = TL61), celui d'Esculape à Agrigente (« ex Aesculapi religiosissimo fano », Cic., *Verr.*, 2, 4, 93 = TL56) et celui d'Enguium (« in religiosissimo fano », Cic., *Verr.*, 2, 4, 97 = TL59, « religiosissimo in templo », Cic., *Verr.*, 2, 5, 186 = TL80), pour le « sacarium » de Cérès à Catane (« ex illo religiosissimo [...] loco », Cic., *Verr.*, 2, 4, 99 = TL60), pour le « Serapium » de Syracuse (« at quo loco ! [...] religiosissimo », Cic., *Verr.*, 2, 2, 160 = TL22), pour la Cérès d'Henna (« religiosissimam », Cic., *Verr.*, 2, 4, 109 = TL63), pour la statue de Zeus « Οὔριος » (« religiosissimum simulacrum », Cic., *Verr.*, 2, 4, 128 = TL67) et le temple de Minerve dans la même cité (« religiosissimis templis », Cic., *Verr.*, 2, 5, 184 = TL80) ; « sanctus » au positif pour le temple d'Hercule à Agrigente (« sane sanctum apud illos », Cic., *Verr.*, 2, 4, 94 = TL57), au superlatif pour le « fanum » de Junon à Malte (« fana [...] sanctissima », Cic., *Verr.*, 2, 5, 184 = TL80), la statue de Diane à Ségeste (« simulacrum sanctissimum », Cic., *Verr.*, 2, 5, 185 = TL80) et celle de Zeus « Οὔριος » à Syracuse (« sanctissimum [...] simulacrum », Cic., *Verr.*, 2, 5, 184 = TL80). De manière isolée, on trouve également « augustissimo » pour le « fanum » d'Enguium (Cic., *Verr.*, 2, 4, 97 = TL59).

<sup>914</sup> Sur ce point, voir par exemple ESTIENNE 2000, 145-50 à propos des termes « religiosus » et « sanctus ».

<sup>915</sup> Sur laquelle voir ci-dessous, II.2.

émotions positives, comme la reconnaissance (« gratulacione ») et la joie (« laetitia ») qui accompagnent le retour à Ségeste de la statue de Diane rendue par Scipion<sup>916</sup>, à toutes les réactions négatives, évidemment beaucoup plus nombreuses, qui accompagnent les interventions de Verrès. De ce côté on retrouve tout d'abord presque toutes les formes et démonstrations envisageables du deuil : de la simple douleur (« luctus » ou « dolor »), aux gémissements (« gemitus ») et plaintes (« lamentationes »), jusqu'aux larmes (« lacrimae ») et aux pleurs (« fletus »)<sup>917</sup>. À d'autres occasions, c'est plutôt l'indignation qui est mise en avant (« res indigna atque intoleranda uidebatur »<sup>918</sup>, « indignum [...] incredibile uideretur »<sup>919</sup> ; « atrocitate rei [...] commota »<sup>920</sup> ; « acerbum, indignum, luctuosum denique uidebatur »<sup>921</sup>) et qui suscite parfois de vivaces protestations<sup>922</sup>. Ailleurs, comme on l'a vu, on assiste même à des véritables scènes de guérilla urbaine. Agrigente, par exemple, est tout d'abord violemment soulevée (« uehementer commota ») par le premier vol du préteur<sup>923</sup> ; puis, à la deuxième tentative, les habitants surgissent de leurs lits pendant la nuit (« illa nocte [...] surrexerit »), saisissent la première arme disponible (« telumque quod cuique fors offerebat arripuerit ») et accourent pour défendre les temples (« breui tempore ad fanum [...] concurritur » ; « concurrunt ») en déclenchant un véritable combat de rue (« fit magna lapidatio »<sup>924</sup>). De la même façon on accourt à Assorus (« concurrunt ») pour mettre en fuite (« eicitur fugaturque ») un émissaire de Verrès<sup>925</sup>. Dans le cas de la Diane de Ségeste, enfin, c'est une sorte de résistance passive qui s'organise, avec le refus généralisé de toucher à la statue pour la déplacer<sup>926</sup>.

Pour toute cette panoplie de réactions, il peut être intéressant de considérer les protagonistes. Dans certains cas, la formulation employée par Cicéron rend clair qu'il est question du corps civique, désigné par des noms communs tels que « ciuitas » ou « ciues ». C'est le cas par exemple de l'émotion qui accompagne la restitution de la Diane à Ségeste de la part de Scipion, attribuée expressément aux citoyens (« summa cum gratulacione *ciuium* at laetitia »<sup>927</sup>) ou, à Henna, des « gemitus fletusque » qui surgissent à l'arrivée de Cicéron dans la « contio conventusque *ciuium* » et témoignent d'un deuil qui s'étend géographiquement à la ville entière (« ut acerbissimus *tota urbe* luctus uersari uideretur »<sup>928</sup>).

À d'autres occasions, l'orateur donne plutôt des détails sur le sexe ou sur l'âge des protagonistes, sans en mentionner spécifiquement le statut à l'intérieur de la cité. Cependant, il s'agit là parfois de formulations qui accompagnent les mentions du corps civique et

<sup>916</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 74 (= TL50).

<sup>917</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 76, « magno cum luctu et gemitu », « multis cum lacrimis et lamentationibus », et 77, « quem fletum » (= TL50) ; 2, 4, 110, « gemitus fletusque », « acerbissimus [...] luctus » et 111 « hic dolor erat tantus » (= TL63).

<sup>918</sup> À Ségeste, Cic., *Verr.*, 2, 4, 78 (= TL50).

<sup>919</sup> À Tyndaris, Cic., *Verr.*, 2, 4, 85 (= TL52).

<sup>920</sup> Toujours à Tyndaris, Cic., *Verr.*, 2, 4, 87 (= TL53).

<sup>921</sup> À Catane, Cic., *Verr.*, 2, 4, 99 (= TL60).

<sup>922</sup> Comme à Tyndaris : « clamore », « clamabant » (Cic., *Verr.*, 2, 4, 87 = TL53).

<sup>923</sup> Il s'agit d'Agrigente, en Cic., *Verr.*, 2, 4, 93 (= TL56).

<sup>924</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 94-5 (= TL57)

<sup>925</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 96 (= TL58).

<sup>926</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 77 (= TL50).

<sup>927</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 74 (= TL50).

<sup>928</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 110 (= TL63).

apparaissent soit comme des précisions ultérieures soit comme le simple fruit des exigences rhétoriques de l'orateur. Cela ne pourrait pas être plus clair que dans l'épisode de Ségeste, où le groupe « magno cum luctu et gemitu *totius ciuitatis* » est directement suivi par le syntagme parallèle « multis cum lacrimis et lamentationibus *uirorum mulierumque omnium* », qui met en valeur la présence côte à côte des citoyens des deux sexes<sup>929</sup>. Plus loin dans l'épisode, de la même façon, d'autres pleurs sont attribués spécifiquement aux hommes les plus âgés (« fletum *maiorum natu* »<sup>930</sup>).

Le même phénomène pourrait être à l'œuvre dans le cas du soulèvement de Agrigente. Ici, en effet, la première réaction à l'enlèvement de la statue d'Apollon appartient clairement à la cité (« uehementer commota *ciuitas* est ») et, en tant que telle, elle entraîne même, comme on l'a vu, des mesures institutionnelles<sup>931</sup>. Cependant, autour du temple d'Hercule, les premiers verbes d'action de la véritable scène de conflit si habilement construite par Cicéron ont pour sujet un beaucoup plus générique « nemo Agrigenti neque aetate tam adfecta neque uiribus tam infirmis ». Dans cette expression, l'idée d'une participation très large est suggérée d'une part par l'allusion aux différences d'âge et de force physique des présents, de l'autre par la formulation assez vague « nemo Agrigenti », qui pourrait à la rigueur faire référence aussi bien aux habitants de la cité au sens géographique qu'à ces citoyens au sens politique. Par ailleurs, dans le même passage, l'étendue géographique du soulèvement est soulignée également par des expressions comme « fama tota urbe percrebuit » et « ex urbe tota concurratur ». Or, de manière théorique, il ne serait pas difficile d'imaginer une participation à ce soulèvement d'autres composantes de la population, mais à la fin de l'épisode on lit finalement « Agrigentini concurrunt », avec un retour au corps civique, désigné cette fois-ci par l'ethnique<sup>932</sup>.

Le deuxième cas de réaction violente, concernant le temple de Chrysas dans le territoire d'Assorus, est de ce point de vue beaucoup moins clair. Ici, en effet, un signal de détresse connu de tout le voisinage (« signum quod erat notum *uicinitati* ») est donné en plein milieu de la nuit et, comme résultat, ce sont tout simplement des hommes qui accourent des champs (« homines ex agris concurrunt »<sup>933</sup>). Il n'est pas nécessaire de souligner à quel point cette formulation est ambiguë. Elle pourrait par exemple faire référence aux citoyens d'Assorus habitant dans le territoire, d'autant plus que, comme Cicéron ne manque de le souligner, il s'agissait d'un petit centre. D'autre part, il n'est pas possible d'exclure que ce groupe de défenseurs soit en réalité composé des esclaves qui travaillaient dans les champs environnant le temple et qui étaient instruits à réagir ainsi au signal d'alarme provenant de ce dernier. Le fait que l'orateur avait ouvert le passage en félicitant les « Assorini » pour leur bravoure ne me semble pas nécessairement un élément suffisant pour trancher : il s'agit là en effet tout simplement du courage de s'opposer à l'action du préteur, que ce soit personnellement ou par le biais des esclaves. Quoi qu'il en soit, quels que soit la réelle identité des participants aux échauffourées, il est clair qu'aussi bien dans le cas d'Agrigente

---

<sup>929</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 76 (= TL50).

<sup>930</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 77 (= TL50).

<sup>931</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 93 (= TL56).

<sup>932</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 95 (= TL57).

<sup>933</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 96 (= TL58).

que dans celui d'Assorus, la responsabilité ultime d'avoir organisé cette résistance devait reposer sur les citoyens.

Plus intéressant, par contre, est le cas de la résistance passive qui se développe à Ségeste, où l'identité du groupe qui refuse de déplacer la statue est définie très expressément par la formule « *neminem, neque liberum neque seruum, neque ciuem neque peregrinum* »<sup>934</sup>. Malgré le caractère évidemment hyperbolique de cette énumération, il ne me semble pas moins significatif qu'elle soit clairement destinée à comprendre tous les habitants de la ville quel que soit leur statut. D'autant plus que, à la fin, la tâche ingrate finit par être exécutée par « *barbaros quosdam Lilybaeos [...] adductos [...] operarios* », donc par des personnages étrangers non seulement à la cité, mais à la ville entendue au sens géographique, puisqu'ils arrivent d'un centre voisin. Comme si cela n'était pas suffisant, ils sont également étrangers à la nation grecque (étant donnée leur provenance de Lilybée, on peut les imaginer d'origine punique), mais surtout, comme Cicéron ne manque pas de préciser, ils sont « *ignari totius negoti ac religionis* » et interviennent uniquement dans le but d'en tirer une récompense (« *mercede accepta* »). Malgré le fait que dans son introduction au récit de cette anecdote l'orateur avait attribué la « *religio* » suscitée par la statue tout simplement aux Ségestains, désignés par leur ethnique (« *uidete quanta religio fuerit apud Segestanos* »), la participation à ce respect religieux de toutes les composantes de la population ne pourrait pas être exemplifiée de manière plus claire. D'ailleurs, comme on le verra bientôt, l'orateur n'oublie pas non plus l'élément féminin, dont le concours s'exprime à travers l'épisode de la procession<sup>935</sup>. Par contre, la présence explicite des esclaves à l'intérieur du groupe construit par Cicéron, à part le fait qu'elle répond à des exigences évidentes de symétrie, ne peut pas être excessivement mise en valeur : leur éventuel accord pour s'occuper du transport de la statue, en effet, était nécessairement subordonné à celui de leurs maîtres.

Sur le même modèle, des formulations plus inclusives semblent caractéristiques des manifestations d'indignation. À Ségeste et à Catane, par exemple, il s'agit tout simplement de « *omnes* », tout le monde<sup>936</sup>, tandis qu'à Tyndaris on distingue entre ceux qui étaient présents (« *illis qui aderant* ») à l'ordre du préteur de descendre la statue de Mercure et ceux qui l'entendaient raconter après (« *qui audiebant* »)<sup>937</sup>. Encore plus intéressant, dans la même cité, est le cas des protestations que soulève le supplice réservé par Verrès au *proagore* Sopater. À cette occasion, en effet, Cicéron attribue aussi bien l'émotion suscitée par la souffrance de ce personnage que les réactions qui s'en suivent chez le « *populus atque uniuersa multitudo* », avec une formulation qui inclut de manière explicite tous les présents, qu'il s'agisse de citoyens ou non<sup>938</sup>. Si le but de l'orateur est ici sans aucun doute celui de souligner la violence du préteur par la spontanéité et l'unanimité des contestations, il reste significatif que, dans la scène qui en résulte, cette foule indistincte fait directement appel aux dieux, en leur renvoyant la responsabilité de punir l'impiété de Verrès, et que ce soient ces clameurs à convaincre finalement le conseil citoyen de céder la statue.

---

<sup>934</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 77 (= TL50).

<sup>935</sup> Sur lequel voir ci-dessous, I.1.b.

<sup>936</sup> À Ségeste, Cic., *Verr.*, 2, 4, 78 (= TL50) : « *res indigna atque intoleranda uidebatur omnibus* » ; à Catane, Cic., *Verr.*, 2, 4, 99 (= TL60) : « *omnibus acerbum, indignum, luctuosum denique uidebatur* ».

<sup>937</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 85 (= TL52).

<sup>938</sup> À Tyndaris, Cic., *Verr.*, 2, 4, 87 (= TL53).



Au-delà de ces épisodes, qui témoignent surtout de l'attachement des habitants des cités à leurs cultes, d'autres passages concernent plus directement le comportement des fidèles en temps normal. Dans la formulation la plus simple, il s'agit tout simplement de l'emploi du verbe « colere » appliqué directement à des divinités ou à des statues divines. Comme dans le cas précédent, il peut être intéressant d'en relever le sujet. Parfois, il s'agit clairement du corps civique, identifiés par l'appellatif de « ciues » : c'est le cas, par exemple, de la Diane de Ségeste, qui « *colebatur a ciuibus* »<sup>939</sup>. À d'autres occasions, le sujet est moins clairement exprimé, mais l'action est située auprès d'une communauté donnée à travers la préposition « apud ». Ainsi, par exemple, le Mercure des Tyndarites « *sacris anniuersariis apud eos ac summa religione coleretur* »<sup>940</sup>, le fleuve Chrysas d'Assorus « *apud illos habetur deus et religione maxima colitur* »<sup>941</sup>, la statue de Péan des Syracusains « *apud illos colebatur* ». Pour cette dernière statue, un encore plus générique « omnes » est le sujet de l'expression « *propter religionem colere solebant* », d'ailleurs doublée par un « *propter pulchritudinem uisere* » qui laisse penser que Cicéron veille ici désigner un ensemble composé non seulement des habitants de la cité mais également des étrangers qui venaient la visiter<sup>942</sup>. Cependant, les actions attribuées à ces deux groupes sont différentes : d'un côté il s'agit de véritables actes cultuels, exprimés par le verbe « colere », de l'autre d'une simple admiration, traduite par « uisere ». On peut présumer sans risque de se tromper que le premier type d'action soit compris comme l'apanage des membres de la communauté, tandis que le deuxième pouvait inclure également ceux qui n'en faisaient pas partie. Dans des termes beaucoup plus précis l'orateur s'exprime, dans le même passage, à propos de la statue de Zeus « Οὐρίος » : « *ciues atque incolae colere, aduenae non solum uisere uerum etiam uenerari solebant* »<sup>943</sup>. Dans cette formulation très inclusive, aux étrangers en visite (« aduenae ») est attribuée non seulement l'habitude d'admirer la statue (« uisere »), mais également celle de la vénérer (« uenerari »). Mises à part les évidentes raisons de *variatio*, ce n'est probablement pas un hasard que cette deuxième action soit exprimée ici par le verbe « ueneror », dont le sens primaire était celui de « demander une grâce aux dieux » mais qui pouvait avoir également le sens beaucoup plus général de « respecter, révéler », sans impliquer nécessairement la réalisation de véritables actes cultuels<sup>944</sup>. Par opposition, aux habitants de la cité appartient l'action de « colere », avec un verbe qui de son sens primaire de « cultiver » a évolué en contexte religieux vers une signification beaucoup plus précise de « rendre un culte à »<sup>945</sup>. Il apparaît significatif, alors, que ce dernier groupe comprenne non seulement les citoyens (« ciues »), mais également les résidents (« incolae »<sup>946</sup>). Même si dans le cadre de ce discours éminemment inclusif, alors, il est clair que, du point de vue du rapport avec les cultes de la cité, les étrangers s'étant établis dans la ville sont assimilés plutôt aux citoyens qu'aux visiteurs de passage. Dans la logique de Cicéron, bien évidemment, ces deux groupes d'étrangers devaient comprendre tout particulièrement les Romains et les italiques qui résidaient à Syracuse ou la visitaient : leur

<sup>939</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 74 (= TL50).

<sup>940</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 84 (= TL52).

<sup>941</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 96 (= TL58).

<sup>942</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 127 (= TL67).

<sup>943</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 130 (= TL67).

<sup>944</sup> DELL, s.v. « ueneror ».

<sup>945</sup> DELL, s.v. « colo ».

<sup>946</sup> Pour le sens de « incola », qui dans le langage juridique traduirait le grec « μέτοικος » ou « πάροικος », voir DELL, s.v. « colo ».

participation, par conséquent, est surtout censée ajouter à la valeur de la sculpture dans l'optique d'un public romain et semble en quelque sorte facilitée par l'existence des autres exemplaires célèbres du même type statuaire, dont l'un avait été abrité au Capitole et sur lesquelles l'orateur s'attarde longuement. Par ailleurs, il pourrait s'agir là d'un des éléments qui favorisent l'identification de ce Zeus, dans la péroraison, à « Jupiter Optimus Maximus »<sup>947</sup>.

Pour terminer cette revue des comportements des fidèles qui émergent des *Verrines*, il ne reste qu'à mentionner un petit groupe de passages dans lesquels Cicéron fait référence de manière plus directe aux actes culturels accomplis pour les divinités ; selon les cas, les actions et les gestes des fidèles peuvent être décrits de manière plus ou moins précise. Si des expressions comme « sacris anniuersariis apud eos [...] coleretur » pour le Mercure de Tyndaris<sup>948</sup> ou « sacrificiis anniuersariis [...] apud illos colebatur » pour la statue de Péan dans le temple d'Esculape à Syracuse<sup>949</sup>, ne permettent pas d'aller plus loin la simple constatation de l'existence d'une fête annuelle dédiée à ces divinités dans le calendrier de la cité, d'autres formulations sont plus révélatrices de la participation des fidèles et permettent encore une fois de poser le problème de l'identité de ces derniers. Par exemple, à propos des fêtes annuelles célébrées à Syracuse près du lac qui aurait signalé le lieu choisi par Pluton pour rentrer dans les enfers après l'enlèvement de Proserpine, Cicéron signale de manière claire qu'il s'agissait d'une festivité publique de la cité « Syracusani festos dies anniuersarios agunt », avant d'ajouter qu'elles se déroulaient « celeberrimo uirorum mulierumque conuentu »<sup>950</sup>. Cette expression, qui met surtout l'accent sur la double participation des deux sexes aux célébrations, ne précise malheureusement pas le statut de ces participants. Cependant, l'insistance sur l'amplitude du rassemblement (« celeberrimo ») et le contexte visant à démontrer la diffusion de la vénération pour Cérès dans toute la Sicile permettent de formuler l'hypothèse qu'il s'agisse ici de l'affluence à Syracuse de foules provenant de tout le reste de l'île. Du moins, il me semble probable que Cicéron ait voulu véhiculer précisément cette impression, qu'elle soit vraie ou fausse.

Dans deux autres cas, la distinction entre les composantes féminine et masculine de la population revient, cette fois-ci plutôt pour les opposer que pour les rassembler. À Catane, par exemple, il est clair que l'interdiction de rentrer dans le « sacrarium » *Cereris* frappe les hommes de manière générale. Non seulement en effet elle est exprimée par la formule « aditus enim in id sacrarium non est *uiris* », mais toute l'argumentation successive du passage avance dans ce sens, avec la suggestion que Verrès devait avoir été informé par une femme (« ex muliere »). La question rhétorique « eone tu seruos ad spoliandum fanum immittere ausus es quo liberos adire ne orrandi quidem causa fas erat ? », de plus, semble impliquer que même la simple entrée d'esclaves de sexe masculin dans le lieu de culte pouvait déjà être regardée comme un sacrilège. Du moins en temps normal, donc, l'accès au « sacrarium » était

---

<sup>947</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 184 (= TL80).

<sup>948</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 84 (= TL52).

<sup>949</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 128 (= TL67).

<sup>950</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 107 (= TL62).

strictement restreint au seul sexe féminin<sup>951</sup>. Ainsi, quand il est question des « sacra » qui étaient habituellement accomplis dans le lieu de culte, Cicéron précise que « per mulieres ac uirgines confici solent », en choisissant cette fois-ci une formulation explicitement inclusive de toutes les classes d'âge qui composaient la population féminine de la cité. Ce détail implique bien évidemment qu'il est question ici des femmes libres, mais leur statut par rapport à la cité n'est pas spécifié. Une situation similaire se représente à propos de la procession qui, aux dires de Cicéron, aurait accompagné la sortie du territoire de Ségeste de la statue de Diane. Ici, l'orateur mentionne tout d'abord, parmi les différentes réactions au transport de la statue, un rassemblement des femmes « conuentum mulierum factum » apparemment présenté comme spontané<sup>952</sup>. Plus loin, il utilise le verbe « conuenisse » et en précise le sujet introduisant encore une fois une distinction par classes d'âge : « omnis Segestae matronas et uirgines ». Cette formulation, si elle exclut de nouveau les femmes de condition non libre, exprime de manière plus claire l'appartenance des participantes à la communauté citadine par l'emploi du génitif « Segestae ».

Cet exemple est intéressant également parce que, pour la première fois, Cicéron livre des informations précises sur les actes et gestes rituels accomplis par les fidèles. Le verbe « conuenisse », en effet, est suivi de trois autres infinitifs qui décrivent le déroulement de la procession. Ainsi, on apprend que la statue est d'abord enduite d'huiles parfumées (« unxisse unguentis »), puis couverte de couronnes (« complesse coronis ») et finalement accompagnée jusqu'aux limites de la cité dans un nuage de fleurs, d'encens et de parfums (« et floribus, ture, odoribus incensis usque ad agri finis prosecutas esse »). Il n'est pas besoin de souligner que tous ces gestes sont bien connus en contexte religieux. L'onction d'huile, qui reproduit une pratique humaine, est un geste courant pour les statues de divinités, à mi-chemin entre les réelles nécessités d'entretien, la simple volonté de décoration et l'acte cultuel visant à entretenir la vigueur de l'effigie, comme pour une personne sortant du bain ; pour des raisons pratiques, elle pouvait même parfois symboliquement remplacer un bain véritable<sup>953</sup>. De la même façon, l'usage d'accrocher à une statue des couronnes végétales est attesté de l'époque grecque archaïque et bien vivant aussi à Rome ; il pouvait s'agir d'offrandes, d'une ornementation végétale que les statues reçoivent au même titre que d'autres éléments de l'espace cultuel ou encore d'un élément qui s'insère dans un rituel précis<sup>954</sup>. Les fleurs avec lesquels les femmes accompagnent la déesse hors des limites de la cité appartiennent à la même catégorie. Enfin, pour ce qui concerne les fumigations, qui semblent impliquées par la mention des encens et des parfums, il s'agit encore une fois d'un acte cultuel bien connu, qui pouvait intervenir dans les situations les plus diverses, y compris dans le cadre d'un culte adressé à une statue, généralement en fonction d'offrande<sup>955</sup>. Ici, les trois actes font clairement partie d'un rituel conçu pour accompagner le déplacement de la statue, qui déjà en

---

<sup>951</sup> Ce qui ne veut pas dire, par contre, que des exceptions ne soient faites, par exemple s'il était nécessaire d'accomplir des travaux d'entretien ou autre. Cependant, même si c'était le cas, Cicéron n'avait certainement aucun intérêt à présenter sous ce jour l'action des esclaves envoyés par Verrès.

<sup>952</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 77 (= TL50).

<sup>953</sup> On trouvera tous les exemples en ThesCRA, II.5, 420 et 427, n° 75-82 ; pour le sens de ce geste voir P. Linant de Bellefonds, en ThesCRA, II.5, 420 ; ESTIENNE 2000, 189-91.

<sup>954</sup> Pour tous les exemples et leur interprétation voir C. Lochin et N. Blanc, en ThesCRA, II.5, 451-6.

<sup>955</sup> Pour la fumigation en général voir ThesCRA, I.2c, 255-68 ; dans le cadre du culte des statues, ThesCRA, II.5, 437-51.

soi n'était jamais un fait anodin, et peut-être également marquer sa sortie de la juridiction de la cité. En quelque sorte, les femmes en prennent soin une dernière fois et font étalage, pour ainsi dire, de leur dévotion pour la statue jusqu'à ce qu'elle soit définitivement hors de portée. Reste à savoir s'il s'agit de la somme d'initiatives individuelles, comme si chacune de ces femmes était venue de façon autonome rendre un dernier hommage ou présenter une dernière offrande à la statue, ou bien du fruit d'une initiative publique. Tous les gestes accomplis par les femmes, en effet, peuvent fonctionner comme manifestations de dévotion individuelles, mais l'idée d'accompagner la statue jusqu'aux limites de la cité prend les contours d'un acte officiel. Il est possible, alors que la procession ait été du moins organisée, sinon ordonnée par les autorités de la cité ; une décision dans ce sens, en effet, ne serait pas en contradiction avec celle de céder la statue : tout en ayant décidé de s'en séparer, la cité pouvait toujours estimer que cette opération nécessite d'être associée à un accompagnement rituel en dehors du territoire. S'il s'agissait d'une manifestation encadrée par les institutions, bien évidemment, il faudrait également entendre dans ce cadre la participation exclusive de femmes appartenant à la communauté civique.

Enfin, un autre exemple dans lequel l'orateur livre une description assez précise de différents actes et gestes rituels concerne la statue d'Hercule à Agrigente<sup>956</sup>. Ici, en effet, Cicéron cite deux manifestations concrètes de la vénération suscitée par ce « simulacrum ». Malheureusement, les deux actions se présentent sous la forme d'infinitifs dépendant d'un même « solent » dont le sujet n'est pas exprimé. Comme ce passage suit directement la situation de l'épisode « apud Agrigentinos », on peut facilement comprendre le verbe comme se référant aux Agrigentins, qui en seraient alors le sujet sous-entendu. Mais, étant donné le manque de précision, il ne me semble pas possible d'exclure un sujet plus vaste, comprenant tous les habitants de la ville. La première action est celle d'adresser des prières à la statue ou, probablement plus exactement, à la divinité à travers la statue. Elle est exprimée par le verbe « ueneror » « uenerari », qui doit dans ce cas être compris dans son sens technique primaire de « demander une grâce aux dieux » : il est en effet complété par la précision « in precibus et gratulationibus ». Ces deux termes, d'après leur étymologie, indiquent respectivement les prières destinées à « demander » quelque chose à la divinité<sup>957</sup>, et l'action de grâce visant de son côté à remercier<sup>958</sup>. Même si on peut penser aux procédures officielles concernant les vœux publics, Cicéron semble ici plutôt parler d'actions de grâce individuelles, réalisées dans le cadre d'une fréquentation privée de ce temple public lors de laquelle chacun pouvait présenter sa propre demande à la divinité de manière autonome et personnelle. On remarquera, par ailleurs, que la pratique de s'adresser à une statue divine par la prière est bien attestée dès l'époque grecque archaïque et pendant toute l'antiquité<sup>959</sup>. D'autre part, l'impression qu'il s'agisse d'actions individuelles des fidèles est confirmée par la nature de la deuxième, celle de « osculari », « donner un baiser ». Cicéron souligne en effet que comme résultat de cette habitude « rictum eius [*sc.* Herculis] ac mentum paulo sit attritius » : une observation qui, outre à donner une importante précision sur la partie de la statue qui était l'objet des baisers des fidèles (la bouche, « rictum », et le menton, « mentum »), révèle que la

<sup>956</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 94 (= TL57).

<sup>957</sup> Voir DELL, s.v. « prex », dont le sens primaire est « demande ».

<sup>958</sup> Voir DELL, s.v. « gratus ».

<sup>959</sup> Voir ThesCRA, II.5, 456-63.

sculpture montrait des traces tangibles de cette pratique, ce qui semble mieux convenir à une action exécutée plusieurs fois chaque jour à chaque fois par des personnes différentes. Ce geste, moins courant, peut être interprété de différentes manières. Tout d'abord, plusieurs témoignages semblent impliquer que l'efficacité de la prière pouvait être renforcée si le fidèle parlait à l'oreille de la statue ou la touchait<sup>960</sup>. D'autre part, le geste de toucher une statue pouvait également faire l'office d'une formule de salutation<sup>961</sup>. Les mêmes fonctions sont attribuées au baiser, qui, même comme forme de salutation dans la vie courante, semble lié plutôt à la reconnaissance d'une certaine dignité qu'à celle d'une familiarité, comme de nos jours<sup>962</sup>. Vis-à-vis des statues, sont attestés également le baiser envoyé de loin<sup>963</sup> et celui imprimé directement sur la statue<sup>964</sup>. Ce dernier apparaît aussi bien dans des scènes de vénération ordinaire, seul<sup>965</sup> ou accompagné d'autres gestes comme la présentation d'offrandes<sup>966</sup>, que de prières<sup>967</sup>. Cependant, non seulement tous ces témoignages appartiennent à l'époque impériale, mais, à part un exemple qui concerne une statue aniconique<sup>968</sup>, se réfèrent tous aux pieds des statues concernées, qui devaient aussi en être les parties les plus facilement accessibles. Par contre, le geste de toucher le menton apparaît surtout à l'époque archaïque dans le contexte de la supplication, une requête directe de protection immédiate pour laquelle le contact physique avec l'image de culte était de toute manière essentiel<sup>969</sup>. Par conséquent, il est possible de formuler l'hypothèse, avec S. Estienne, que les baisers des fidèles d'Agrigente relèvent précisément d'un rituel de supplication<sup>970</sup> ; il n'est pas exclu, alors, que cette forme si particulière de rapport avec la divinité trouve une collocation à l'intérieur de la fonction d'Héraclès comme protecteur des esclaves et des jeunes, qui, comme on l'a vu, pourrait avoir été une des attributions de ce dieu dans la cité. Cependant, il est important d'observer que, comme semblent impliquer les difficultés rencontrées par les émissaires de Verrès pour descendre la statue, celle-ci devait être d'une taille assez grande et se trouver sur une base, ce qui, en conditions normales, aurait dû en rendre la bouche et le menton inaccessibles aux fidèles, du moins sans effort. Il est possible, donc, que ce rituel se déroule uniquement à des occasions particulières dans lequel un moyen d'accès à la tête du dieu soit fourni à tous les présents. Enfin, on peut penser que l'existence de cette pratique, impliquant un rapport si strict avec l'image cultuelle qu'il devenait physique, soit parmi les raisons de la violence déchainée par la tentative de vol de la part de Verrès.

---

<sup>960</sup> Voir ThesCRA, II.5, 456 ; n° 365 et 369 (parler à l'oreille) ; n° 367 et 380 (toucher la statue lors de la prière).

<sup>961</sup> Voir par exemple Lucr., 1, 317-8.

<sup>962</sup> Voir ESTIENNE 2000, 219-30.

<sup>963</sup> ThesCRA, II.5, 457 et n° 376.

<sup>964</sup> ThesCRA, II.5, 457 et n° 374 ; 379-81.

<sup>965</sup> Voir par exemple Heliod., *Aeth.*, 5, 34, 1 ; 7, 8, 7 ; Prud., *apoth.*, 454-8.

<sup>966</sup> Apul., *met.*, 11, 17, 4.

<sup>967</sup> Prud., *c. Symm.*, 1, 205-11.

<sup>968</sup> Prud., *c. Symm.*, 1, 205-11.

<sup>969</sup> ThesCRA, II.5, 457 et n° 402 ; pour deux autres témoignages iconographiques du même geste, dans un contexte difficile à préciser mais en rapport à un pilier hermaïque, voir n° 384-5. Une confirmation de la valeur de ce geste, en contexte non nécessairement religieux, vient aussi de Plin., *nat.*, 11, 251. Voir également ESTIENNE 2000, 230-71.

<sup>970</sup> ESTIENNE 2000, 219-30.

À part les deux cas très particuliers de Ségeste et Agrigente, la fréquentation régulière des temples et sanctuaires siciliens par les fidèles est attestée seulement de manière indirecte par tous les passages qui mentionnent ou impliquent, de manière plus ou moins précise, la présence d'offrandes. Mais, conformément à une attitude répandue dans les sources littéraires anciennes, Cicéron ne mentionne que les plus précieuses et ne fournit de détails que sur celles qui avaient été déposées par des personnages publics, comme Scipion et Verrès lui-même, ou alors qui avaient une haute valeur monétaire. Que ce ne soit là que la pointe de l'iceberg, par contre, est largement démontré par les sources d'autre nature, comme le montre les cas emblématiques de Malte ou de la Cérès de Catane. Pour revenir aux *Verrines*, une dernière trace de la place que ces manifestations privées de vénération pour les dieux de la cité pourraient se trouver dans l'affirmation générale de Cicéron selon laquelle pour Cérès, en Sicile « priuatim ac publice religio est »<sup>971</sup>. En effet, si l'on entendait l'adverbe « priuatim » dans le sens de « au titre privé » ou « au titre personnel », on pourrait penser qu'il est question de l'exceptionnelle fréquentation de la part des fidèles des lieux de culte publics de la déesse. Cependant, il est possible également de traduire « privatim » par « chez soi » et d'en faire une référence à un culte domestique de la déesse. D'autre part, il n'est pas exclu que l'orateur ait en tête les deux phénomènes et les ait exprimés à travers un seul et unique adverbe.

Toutes concentrées sur des problèmes d'une autre nature, donc, les *Verrines* ne laissent entrevoir que très peu du comportement des fidèles ordinaires. Cependant, la présence ces informations, même si elles restent isolées, permet de comprendre que le phénomène existait : non seulement, comme on l'a déjà vu, on pouvait accéder aux temples pour les visiter, mais il était également possible d'y adresser des prières directement aux statues divines et même réaliser des actes rituels ayant une portée individuelle ou privée, comme dans le cas de l'Héraclès d'Agrigente. Concernant l'identité des fidèles, d'autre part, le fait que la plupart des témoignages ne fasse référence qu'aux citoyens pourrait encore une fois dériver de la nature des discours, où l'attachement de ces derniers à leurs cultes fonctionne comme un argument d'envergure. Mais qu'une participation des autres composantes ne devait pas être inhabituelle me semble démontré par le fait qu'elle refait surface à chaque fois qu'elle peut servir à prouver un point : c'est le cas par exemple de la statue de Zeus « Οὐριος », où il n'est pas impossible que les « incolae » et les « aduenae » veuillent faire allusion surtout à des Romains, et de la Diane de Ségeste, où toutes les catégories de la population urbaine participent au refus de déplacer la statue. En tout cas, le respect religieux général que ces cultes étaient censés susciter est très clairement l'affaire de tout le monde, comme le montre le fait que le sentiment d'indignation, quand il est exprimé, soit toujours attribué à « omnibus » ou plus clairement encore à la foule. Comme il a déjà été souligné, par contre, dans tous ces témoignages les fidèles forment toujours une collectivité indistincte, dans laquelle il n'est pas possible de distinguer initiatives ou motivations individuelles. Il est temps, alors, de se tourner vers les passages qui mettent en cause de manière plus directe l'action d'individus isolés, dans un contexte familial ou domestique.

---

<sup>971</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 107 (= TL62).

### I.3.b - Testateurs et héritiers

Un premier exemple est constitué par les passages, déjà mentionnés, qui mettent en scène des personnages destinataires d'héritages dont la réception était soumise à des clauses garanties par une amende à payer au sanctuaire de la Vénus de l'Éryx. On a vu que ce phénomène permet de reconstruire le fonctionnement de ce lieu de culte et les rapports qu'il entretenait avec l'autorité romaine, mais les mêmes témoignages peuvent être réexaminés sous un autre angle, en s'intéressant cette fois-ci aux individus qui y étaient impliqués, qu'il s'agisse des testateurs ou des héritiers, et aux choix qu'il leur était possible de faire.

Pour commencer, il sera opportun de rappeler ce que l'on connaît de cette pratique de manière générale. Dans la pratique testamentaire romaine, l'utilisation d'amendes pour garantir certaines clauses, et parfois même l'ensemble des dispositions, est relativement bien attestée. Dans la plupart des cas, le destinataire en est une entité publique comme la cité, l'administration fiscale ou un collège, mais jamais, au moins à ma connaissance, un temple ou une divinité<sup>972</sup>. En milieu grec, par contre, l'existence d'une pratique analogue n'est pas connue en contexte testamentaire<sup>973</sup>. Pour trouver des parallèles viables, alors, on peut se tourner du côté du phénomène similaire, mais mieux connu et étudié, des amendes sépulcrales, prescrites dans de nombreuses inscriptions funéraires d'époque impériale contre ceux qui auraient endommagé une sépulture<sup>974</sup>. Pour cette pratique, en effet, à côté de documents latins on connaît également un certain nombre d'exemples grecs, tous provenant d'Asie Mineure<sup>975</sup>. En milieu romain, les bénéficiaires ressemblent en tout point à ceux des amendes testamentaires, mais, parmi les collèges sacerdotaux, sont attestés également des destinataires de caractère religieux, tels que les pontifes ou les Vestales<sup>976</sup>. Dans le monde grec, par contre, à l'absence presque totale de collèges sacerdotaux répond la présence d'amendes explicitement destinées à des temples ou à des divinités<sup>977</sup>. D'autre part, quand il

---

972 Une description théorique de cette pratique se lit en Pompon., *dig.*, 35, 1, 6 ; Alf., *dig.*, 35, 1, 27. Pour des exemples concrets voir FIRA<sup>2</sup> III, 45 (« fisco ») et 49 (« rei public(ae) civitatis Ling(onum) ») ; CIL XI 1436 (« fabri tignarii Pisani ») ; CIL III suppl. 14493 ; AMELOTTI 1966, *Appendice*, n° 6 et 11 (en grec, « εἰς τὸ ταμεῖον τοῦ κυρίου ἡμῶν Αὐτοκράτορος »). Voir aussi AMELOTTI 1966, 137 et 155-7, avec bibliographie.

973 En effet, les exemples connus de « διαθήκαι » grecques (toutes provenant de l'Égypte) mentionnent uniquement des amendes à l'encontre de ceux qui auraient attaqué en justice les dispositions testamentaires, à payer en parties égales aux héritiers et au trésor public (voir KRELLER 1919, 371-3 ; AMELOTTI 1966, 155-6 et 156 note 1).

974 Voir I. Pfaff, in RE, IIA.2, Stuttgart 1923, 1622-5. Un bon inventaire des amendes sépulcrales en milieu romain se trouve en ROSSI 1975, mais voir également FIRA<sup>2</sup> III, 82-3.

975 Pour ce phénomène de manière générale (avec quelques observations sur les amendes), voir STRUBBE 1991 ; pour un catalogue des documents, ID. 1997.

976 Voir ROSSI 1975, 128-37.

977 À ma connaissance, seuls deux exemples de Aphrodisias peuvent être mis en relation avec de associations religieuses : STRUBBE 1997, n°119, qui provient peut-être du temple d'Aphrodite et semble mentionner une amende payable « τῆ συν]τεχνία τῶν - - - », et n° 91, qui attribue une amende « τῆ θεῶ Ἀφροδείτη καὶ τοῖς χρυσοφόροις νεοποιοῖς » ; pour le choix des temples et des divinités comme destinataires de ces amendes voir DIGNAS 2002, 236-8.

ne s'agit pas d'un sujet religieux, le destinataire est le plus souvent la *polis* ou un de ses organes administratifs, ou alors l'autorité romaine<sup>978</sup>.

Une des raisons principales de ces différences doit être cherchée dans la nécessité, de la part du testateur, de sélectionner le destinataire potentiellement le plus efficace dans la perception de l'amende, afin d'en augmenter l'efficacité dissuasive<sup>979</sup>. Ainsi en Sicile, comme on l'a déjà dit, le sanctuaire de l'Éryx devait se présenter comme un bon choix à cause des liens qu'il entretenait avec l'administration romaine de la province. Cependant, il n'est pas exclu que d'autres facteurs et considérations, d'ordre plus personnel, puissent être intervenus dans la décision des testateurs, d'autant plus que, comme les *Verrines* elles-mêmes le démontrent, la Vénus de l'Éryx n'était pas le seul choix possible pour les habitants de l'île. À l'intérieur du *de praetura Siciliensi*, en effet, Cicéron raconte deux autres anecdotes du même type dans lesquels les testateurs avaient choisi un autre garant public, le gymnase de leur cité, qui devait donc se présenter également comme un sujet efficace de ce point de vue. Pour essayer d'éclaircir les motivations de type plus personnel qui pourraient avoir influencé le choix des testateurs, il paraît utile de comparer ces deux groupes d'épisodes, en s'interrogeant tout particulièrement sur les points communs et les différences qu'il sera possible de relever entre leurs protagonistes.

Comme on l'a déjà vu, les deux épisodes avec amende à la Vénus de l'Éryx se situent l'un à Halaesa, l'autre à Agyrium. Dans le premier cas, l'héritier semble être un jeune qui n'avait pas encore atteint la majorité, tant il est vrai que c'est son père qui est visé par l'accusation de Verrès et doit par conséquent y répondre<sup>980</sup>. Ce dernier s'appelait Dion et apparaît dans le récit de Cicéron comme un riche propriétaire et homme d'affaires : pour se libérer des charges portées contre lui, il est dit avoir livré au prêteur un troupeau de juments de race, tous ses tapis et son argenterie<sup>981</sup>, ainsi qu'un pot-de-vin d'un million de sesterces<sup>982</sup> qu'il avait en partie amassé grâce à ses relations d'affaires, en contractant des dettes, collectant des crédits et vendant des propriétés<sup>983</sup>. Le personnage est autrement inconnu, mais la découverte à Halaesa d'un certain nombre de briques avec timbre « ΔΙΩΝ » fait penser que

---

<sup>978</sup> Pour un coup d'œil d'ensemble du type de destinataires des amendes, on peut se référer aux indexes de STRUBBE 1997, 364-6.

<sup>979</sup> Voir LIETZ 2012a, 99-101 ; AMELOTTI 1966, 157.

<sup>980</sup> L'épisode est d'abord mentionné en Cic., *Verr.*, 2, 1, 27 (= TL5), puis raconté en 2, 19-24 (partiellement rapporté en TL9). Dans le premier cas, le père et le fils sont défini respectivement « Dio quidam [...] Halaesinus » et « eius filio » ; dans le deuxième, par contre, il n'est question que de Dion, appelé cette fois-ci « Dioni cuidam Siculo » et désigné même, probablement par brévitité, comme le destinataire de l'héritage (voir à ce propos le commentaire à TL9 = Cic., *Verr.*, 2, 2, 21-2).

<sup>981</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 28 (« greges equarum eius istum abigendos curasse, argenti, uestis stragulae quod fuerit curasse auferendum ») ; 2, 20 (« praeterea greges nobilissimarum equarum abactos, argenti uestisque stragulae domi quod fuerit esse direptum »).

<sup>982</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 28 (« Dionem HS deciens centena milia numerasse ») ; 2, 20 (« HS deciens numerata esse »).

<sup>983</sup> Comme preuves du paiement, Cicéron mentionne les témoignages et les registres comptables de ces personnages : Cic., *Verr.*, 2, 1, 28 (« cum ceteri qui tum in Sicilia negotiis Dionis interfuissent, cum per eos ipsos dies per quos causam Dio diceret reperiretur pecunias sumpsisse mutuas, nomina sua exegisse, praedia uendidisse; cum tabulae uirorum bonorum proferrentur; cum qui pecuniam Dioni dederunt dicerent se iam tum audisse eos nummos sumi ut Verri darentur ») ; 2, 20 (« de quo multis uiris primariis testibus multorumque tabulis uobis priore actione satis factum est »).



sa famille possédait une entreprise de fabrication de ce type de matériaux de construction<sup>984</sup>. D'après les *Verrines*, quelque part entre la réception de l'héritage, lors de la préture de C. Licinius Sacerdos (74 av. J.-C.), et la publication de l'*actio secunda* du procès contre Verrès, Dion avait obtenu la citoyenneté romaine et portait donc maintenant (« nunc ») le nom de Q. Caecilius Dio<sup>985</sup>. Cicéron affirme même explicitement que ce privilège avait été accordé « beneficio Q. Metelli », un personnage qui doit probablement être identifié avec le Q. Caecilius Metellus qui fut ensuite appelé Creticus, consul en 69 av. J.-C. et frère du L. Metellus qui gouverna la Sicile après Verrès, en 70 av. J.-C.<sup>986</sup>. De plus, quand dans le *de praetura Siciliensi* l'orateur énumère les noms des personnages qui avaient témoigné à propos de cette affaire<sup>987</sup>, il ne s'agit que de citoyens romains. Bien mieux, si l'un d'entre eux, Sex. Pompeius Chlorus<sup>988</sup>, est un riche Sicilien comme Dion, les autres, ou du moins ceux qu'il a été possible d'identifier, appartiennent tous à des familles de rang sénatorial voire consulaire. M. Terentius Varro Lucullus<sup>989</sup>, le consul de 73 av. J.-C., par exemple, était lié à Dion par des relations d'hospitalité (« pro hospitio quod sibi cum eo esset »). De leur côté, L. Octavius Ligus<sup>990</sup>, frère du sénateur Marcus et peut-être sénateur à son tour, et L. Fufius Calenus<sup>991</sup>, membre également d'une famille de rang sénatorial, devaient faire partie des hommes d'affaires avec lesquels Dion était en rapports et vers lesquels il s'était tourné pour recueillir l'argent du pot-de-vin. À l'intérieur du même groupe sont mentionnés également un L. Caecilius et un T. Manilius qui ne peuvent pas être identifiés, mais pourraient être des « equites »<sup>992</sup>. Enfin, Cicéron déclare que Dion avait également des liens avec Q. Hortensius Orталus<sup>993</sup>. Même si la position de ce dernier comme avocat défenseur de Verrès ne lui permettait pas de comparaître, Cicéron affirme qu'Hortensius était intervenu personnellement dans cette affaire avec une lettre qui présentait des griefs au préteur ; de plus, la belle-mère d'Hortensius, Seruilia<sup>994</sup>, dont le fils Q. Lutatius Catulus avait été consul en 79 av. J.-C., est appelée par l'orateur « uetere Dionis hospita »<sup>995</sup>.

Dion, donc, était un personnage de premier plan et l'affaire qui le concernait n'était pas non plus sans importance, surtout si l'on considère que, si l'accusé avait préféré verser un million de sesterces pour obtenir gain de cause, il faut bien imaginer que la valeur totale de l'héritage en question était encore supérieure<sup>996</sup>. Fort heureusement, Cicéron révèle également

<sup>984</sup> Pour les détails voir FACELLA 2006, 235.

<sup>985</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 20 (« nunc ... ciuis romanus factus » ; « Q. Dionem ») et 23 (« Q. Caecili Dionis »).

<sup>986</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 20. Pour Q. Caecilius Metellus Creticus voir F. Münzer, RE III.1, Stuttgart 1897, *Caecilius* 87. Pour l'identification du personnage voir HOLM 1870-98, III, 259, note 17 ; BADIAN 1958, 302 propose aussi Q. Metellus Pius, *contra* BRUNT 1980, 275.

<sup>987</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 23-4.

<sup>988</sup> F. Miltner, RE XXI.2, Stuttgart 1952, *Pompeius* 27.

<sup>989</sup> F. Münzer, RE V.A1, Stuttgart 1934, *Terentius* 90 = F. Miltner, RE XIII.1, Stuttgart 1926, *Licinius* 109.

<sup>990</sup> F. Münzer, RE XVII.2, Stuttgart 1937, *Octavius* 68.

<sup>991</sup> E. Groag, RE VII.1, Stuttgart 1910, *Fufius* 8.

<sup>992</sup> Voir FACELLA 2006, 236-41.

<sup>993</sup> F. Münzer, RE VIII.2, Stuttgart 1913, *Hortensius* 13.

<sup>994</sup> F. Münzer, RE II.A2, Stuttgart 1923, *Servilius* 98.

<sup>995</sup> Pour tous ces personnages, leurs liens avec Dion et plus en général avec la Sicile voir FACELLA 2006, 236-41, avec bibliographie.

<sup>996</sup> FACELLA 2006, 235. Que tout l'héritage soit en question est prouvé par les expressions « illam hereditatem Veneri Erycinae commissam esse » (Cic., *Verr.*, 2, 1, 27) et « qui petat Veneri Erycinae illam hereditatem » (Cic., *Verr.*, 2, 2, 22).

le nom du testateur, un parent (« propinquus ») de Dion et de son fils, du nom de Apollodoros Lapiro<sup>997</sup>. La famille de ce dernier est bien connue à Halaesa grâce à un petit groupe d'inscriptions honorifiques en grec dédiées à certains de ses membres. Les deux premières sont connues depuis l'époque des humanistes, mais une seule existe encore aujourd'hui et est conservée au musée de Palerme : elle est datable paléographiquement du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>998</sup>. Ces deux textes honorent un Diogenes Lapiron, fils de Diogenes, qui pourrait être interprété comme le même personnage, mais sans que cela soit nécessaire. Le dernier document, quant à lui, a été retrouvé plus récemment lors de fouilles dans l'agora de la cité<sup>999</sup>. Il date du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. et honore un Lapiron dont le prénom est dans une lacune, mais qui est dit fils de Apollodoros. Il a été proposé de l'identifier au personnage des *Verrines* et même de voir dans cette inscription la trace d'une des statues dont le testament en faveur de Dion demandait l'érection, mais il n'existe pas de preuve définitive dans ce sens. En revanche, l'ensemble des trois dédicaces, toutes publiques et réalisées par décision du peuple d'Halaesa, atteste l'importance de la famille au niveau de la cité<sup>1000</sup>. Il est clair, donc, qu'avec l'affaire d'Halaesa, on se trouve au cœur de l'élite locale, dans un milieu qui, du moins du côté de Dion, entretenait des rapports fructueux et réguliers avec les Romains actifs sur le territoire de l'île.

À Agyrium<sup>1001</sup>, d'autre part, les enjeux semblent avoir été de portée beaucoup plus limitée. Par admission de Cicéron lui-même, la somme objet du contentieux était moins considérable (« in minore pecunia ») et les protagonistes devaient l'être également, tant il est vrai que l'orateur ne s'y arrête que très rapidement et sans livrer un grand nombre de détails concernant leur identité. Les héritiers sont deux personnages au nom grec, « Sosippus et Philocrates », désignés tout simplement par la formule « fratres ... Agyrinenses » ; le testateur est leur père (« horum pater »), mort vingt-deux ans auparavant, dont on ne connaît même pas le nom. Comme pour Dion d'Halaesa, Cicéron rappelle que beaucoup de témoins avaient été interrogés sur cette affaire (« multorum testimonia audistis antea »), mais il n'en donne pas les noms, ce qui laisse supposer qu'il s'agissait de personnalités de mineure envergure par rapport à l'affaire précédente. Quoi qu'il en soit, face au procès instruit par Verrès en personne, les deux frères se sortent d'affaire par le paiement d'un pot-de-vin qui, tout en étant inférieur à celui de Dion, reste tout de même conséquent : presque quatre cent mille sesterces. L'orateur affirme alors que cet effort financier avait laissé les accusés « egentes inanesque », mais comme pour Dion il faut évidemment supposer que, s'ils avaient accepté de payer, la valeur totale de l'héritage devait être supérieure<sup>1002</sup>. Il est probable, alors, que tout en étant des petits poissons par rapport à Dion, ils soient plus riches que Cicéron ne le laisse entendre. De plus, même si le parterre de relations sur lequel ils pouvaient compter pour venir à leur secours semble avoir été moins impressionnant, la solution à laquelle ils font recours est finalement la

<sup>997</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 27 (« a propinquo ») ; 2, 2, 19 (« a propinquo homine, Apollodoro Lapirone »).

<sup>998</sup> Pour l'inscription du musée de Palerme voir IG XIV 353 = *IG.Palermo* 127 ; pour l'autre IG XIV 354.

<sup>999</sup> SCIBONA 1971, n° 2.

<sup>1000</sup> Sur la famille des Lapiron voir FACELLA 2006, 230-3, avec bibliographie. On remarquera qu'un autre personnage de ce nom est connu par une inscription de Locres (*BE* 1984, 542 ; *SEG* 32, 1018), mais il est impossible de déterminer quel était son rapport avec la famille de Halaesa.

<sup>1001</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 24-5 (= TL10).

<sup>1002</sup> Que l'héritage entier ait été mis en cause est prouvé par l'expression « hereditas ab his Veneris nomine petita est » (Cic., *Verr.*, 2, 2, 25).

même : celle de choisir le moindre mal et de payer un pot-de-vin pour être innocentés. Dans ce cas, l'orateur révèle que la somme avait été livrée à Volcatius, un chevalier romain qui aurait agi comme agent de Verrès ici et dans d'autres occasions<sup>1003</sup>.

Avant de tirer des conclusions, il convient maintenant de se tourner du côté des deux affaires dans lesquels le destinataire des amendes testamentaires est le gymnase de la cité, respectivement Syracuse et le centre voisin de Bidis. Dans le premier cas, l'héritier est un dénommé Héraclius, donc Cicéron décline, en ouverture du passage consacré à cette affaire, la formule onomastique complète, avec patronyme et ethnique : « Heraclius est Hieronis filius Syracusanus »<sup>1004</sup>. Le personnage n'est pas autrement connu, mais son nom était très courant en Sicile<sup>1005</sup> ; les *Verrines* elles-mêmes mentionnent plusieurs homonymes<sup>1006</sup>. L'orateur le qualifie comme appartenant à l'élite locale (« homo in primis domi suae nobilis ») et même comme le plus riche parmi les habitants de la cité (« pecuniosissimus Syracusanorum »). Il avait reçu un héritage évalué à trois millions de sesterces (« hereditas ad HS facile triciens ») par le testament d'un parent qui s'appelait également Héraclius (« propinqui sui Heraclii »). De plus, cet héritage comprenait de grandes richesses en mobilier, argenterie, tapis et esclaves (« supellectile, argento, ueste, mancipiis ») ; par conséquent, la maison d'Héraclius était désormais remplie de « caelati argenti optimi multaeque stragulae uestis pretiosorumque mancipiorum ». Il s'agissait d'une richesse tellement importante que l'affaire était devenue un sujet habituel de conversation (« erat in sermone res »). Ayant eu connaissance de ces faits, Verrès aurait d'abord tenté de se rapprocher d'Héraclius, dans l'espoir d'arriver à lui soustraire certains de ces objets précieux, mais cette approche ne semble pas avoir fonctionné : l'orateur utilise en effet le verbe « conatur » et évoque la soustraction des objets uniquement au subjonctif, en la présentant comme éventuelle (« ut eum roget inspicienda, quae non reddat »). Le préteur obtient alors le conseil de deux autres Syracusains, « Cleomenes et Aeschrio », présentés comme des hommes sans scrupules et des complices habituels de Verrès. Ceux-ci révèlent d'autres détails intéressants sur l'identité et la personnalité d'Héraclius, qui est dit être déjà âgé (« maiorem natu ») et pas très résolu (« non promptissimum »). Mais surtout, à part la famille des Marcellus, mentionnés à plusieurs reprises dans les *Verrines* comme patrons de tous les Siciliens<sup>1007</sup>, Héraclius n'aurait eu aucun autre « patronus » qui puisse intervenir en sa défense (« praeter Marcellos patronum, quem suo iure adire aut appellare posset, habere neminem »). On apprend également qu'une clause du fameux testament obligeait l'héritier à dresser des statues, probablement honorifiques, dans le gymnase de la cité (« ut statuas in palaestra deberet ponere »). Verrès et ses complices décident alors de solliciter les responsables du gymnase (« palaestritae ») pour qu'ils nient que les statues aient été érigées et revendiquent par conséquent la cession de l'héritage dans sa totalité (« faciemus ut palaestritae negent ex testamento esse positas, petant hereditatem, quod eam palaestrae commissam esse dicant »). Sur la base de ce détail, on pourrait penser que le gymnase n'intervenait dans cette affaire qu'en vertu de sa condition de partie lésée. Cependant, il convient de rappeler que dans l'épisode de Dion Vénus Érycine intervenait comme garantie de l'érection de statues dans le

---

<sup>1003</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 26-7 et 58 (où le personnage est défini « eques Romanus »).

<sup>1004</sup> Voir TL11 (= Cic., *Verr.*, 2, 2, 50-2) et, pour le récit complet de cette affaire, Cic., *Verr.*, 2, 2, 35-52 et 62-3.

<sup>1005</sup> Voir LGPN IIIA, 195.

<sup>1006</sup> Voir notamment Cic., *Verr.*, 2, 2, 66 ; 3, 88 ; 4, 137 (= TL68) et 5, 111.

<sup>1007</sup> Voir par exemple Cic., *diu. in Caec.*, 13 « Marcellorum nomini tota illa prouincia adiuncta est ».

forum de la cité, ce qui démontre que le testateur était tout à fait dans le droit de désigner un garant différent par rapport au bénéficiaire de la clause concernée.

Une fois l'accusation montée et notifiée à Héraclius, ce dernier essaie premièrement de retarder le procès, dans l'espoir que la préture de Verrès arrive à son terme avant l'ouverture des débats. Quand cette stratégie échoue, il se présente accompagné d'« aduocati » et demande que le procès se déroule comme établi par la *lex Rupilia*<sup>1008</sup>. Mais puisque Verrès déclare son intention d'évoquer à soi le procès, Héraclius décide de suivre le conseil de ses parents et amis (« consilium de amicorum et propinquorum ») : il s'enfuit de Syracuse pendant la nuit (« illa nocte Syracusis profugit ») pour ne pas comparaitre devant le tribunal (« non adesse ad iudicium ») ; malheureusement, les *Verrines* ne disent pas vers quelle destination il se dirigea. Le lendemain, le procès est finalement réinstruit d'après la *lex Rupilia*, mais Héraclius est condamné absent. Comme résultat, sont livrés au gymnase, et donc au bout du compte au peuple de Syracuse (« palaestrae Syracusanorum, hoc est Syracusanis, possessio traditur »), non seulement les fameux trois millions de sesterces qui constituaient l'héritage (« non solum illius hereditatis de qua ambigebatur, quae erat HS triciens »), mais tout le patrimoine d'Héraclius (« sed omnium bonorum paternorum ipsius Heracli, quae non minor erat pecuniae »). On pouvait penser, alors, que cette affaire avait été avantageuse pour la cité, mais Cicéron s'empresse de préciser que, en réalité, Verrès et ses complices s'étaient emparés des objets les plus précieux et de la plus grande partie de l'argent. De plus, même l'argent qui avait été directement reçu par les Syracusains serait revenu à Verrès par une porte dérobée (« ad istum postea per pseudothyrum reuertantur »), car il aurait été utilisé pour financer une série de mesures en l'honneur de celui-ci<sup>1009</sup>. Ainsi, ces événements sont dits avoir suscité des clameurs au sein du conseil et dans l'ensemble de la cité ; à la fin du *de signis*, en outre, ils seront présentés comme la raison principale de l'accueil favorable que les Syracusains avaient réservé à Cicéron lors de l'enquête que celui-ci avait menée avant le procès<sup>1010</sup>.

Peu de temps après cette affaire, et d'après l'orateur même comme conséquence directe de celle-ci, de faits similaires se déroulèrent à Bidis, un centre pas très loin de Syracuse (« non longe a Syracusis »), défini explicitement par Cicéron « oppidum tenue sane »<sup>1011</sup>. Ici, l'héritier est un personnage du nom d'Épicrate, que l'orateur présente comme « longe primus ciuitatis ». Celui-ci avait reçu par testament la somme de cinq cent mille sesterces (« hereditas HS quingentorum milium ») de la part d'une parente si proche qu'il aurait eu droit à cet héritage même si elle était décédée sans avoir mis par écrit ses volontés (« a muliere quadam propinqua, atque ita propinqua ut, ea etiamsi intestata esset mortua, Epicratem Bidinorum legibus heredem esse oporteret »). Sans préciser exactement les contours de l'épisode, les *Verrines* affirment que l'héritage d'Épicrate fut réclamé par les responsables du gymnase de la cité (« palaestritae Bidini peterent ab Epicrate hereditatem ») de la même façon que dans le cas d'Héraclius (« quem ad modum palaestritae Syracusani ab Heraclio petiissent »). Il en découle qu'il devait être encore une fois question d'une clause non respectée, dont le gymnase s'était porté garant. Bien évidemment, l'accusation est présentée par l'orateur comme un coup monté par Verrès et les adversaires politiques d'Épicrate au sein de Bidis. Cependant, comme

---

<sup>1008</sup> Sur la *lex Rupilia* et ses prescriptions en matière de procès voir ci-dessus, *Préambule*.

<sup>1009</sup> Voir à ce propos ci-dessous, II.2.c et e, et le commentaire à TL11 (= Cic., *Verr.*, 2, 2, 50-2).

<sup>1010</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 136.

<sup>1011</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 53-63.

la somme était moins intéressante qu'à Syracuse et qu'il n'y avait pas dans ce cas d'objets précieux susceptibles d'attiser la convoitise du préteur, les comploteurs sont dits avoir littéralement acheté l'appui de ce dernier à travers le paiement d'un généreux pot-de-vin, versé au même Volcatius qui était intervenu dans l'affaire d'Agyrium. Épicrate, quant à lui, fut prévenu à l'avance de ces manèges et s'enfuit secrètement à Rhégium avant même que l'accusation ne lui soit notifiée (« commodissimum putavit esse de provincia clam abire [...] profectus est Regium »). Ses adversaires, soucieux de ne pas perdre l'argent qu'ils avaient versé, allèrent alors le voir, pour lui demander de leur verser une somme équivalente, en échange de la garantie que l'accusation soit retirée. Quand ce dernier refusa, sûr de son fait, le bruit des événements commença à se répandre et Verrès fut obligé à mettre en scène un procès au cours duquel il obligea Volcatius à rendre la somme en question. Mais cela n'empêcha pas les citoyens de Bidis de réclamer également l'héritage (« adeunt Bidini, petunt hereditatem ») ; la défense d'Épicrate fut alors assurée par des « procuratores » que celui-ci devait avoir chargé de cette tâche avant de partir. Comme l'avait déjà fait Héraclius, ceux-ci demandent que l'affaire soit jugée soit selon les lois de la cité, soit selon la procédure définie par la *lex Rupilia*. Les adversaires accusent alors Épicrate d'avoir fui « fraudandi causa », c'est-à-dire pour éviter des créanciers, et demandent de s'emparer tout de même des biens de ce dernier (« postulant ut bona possidere iubeat ») ; mais les amis d'Épicrate (« amici ») se déclarent prêts à se porter garants pour celui-ci. En dernier ressort, l'accusation est convertie dans une affaire « de litteris publicis », ce qui met fin à toute opposition (« amici Epicratem defendere destiterunt ») : Verrès adjuge aux citoyens de Bidis les biens d'Épicrate (« iste Epicratis bona Bidinos omnia possidere et sibi habere iussit »). Ce dernier, comme Héraclius, finit par perdre non seulement l'héritage, mais également tout son patrimoine, pour une valeur totale de un million cinq cent mille sesterces (« ad illa HS D hereditaria accessit ipsius antiqua HS quindeciens pecunia »).

En clôture de cet épisode, l'orateur décrit conjointement la stratégie adoptée aussi bien par Épicrate que par Héraclius face à cette défaite : ils se rendent à Rome en quête de protection et y restent pendant presque deux ans<sup>1012</sup>. Ici, ils semblent adopter une attitude de suppliants : assez dramatiquement, Cicéron les décrit en effet comme « sordidati, maxima barba et capillo ». Finalement, ayant été recommandés à L. Metellus (« isti bene commendati »), ils rentrent en Sicile quand celui-ci en est nommé préteur et font partie des bénéficiaires d'une des annulations de la part de ce dernier de décisions de justice prises par Verrès. Dans le cas d'Héraclius, cette mesure s'accompagne même de l'arrestation d'un certain nombre de membres du conseil de la cité. Cependant, comme l'orateur ne manque pas de le préciser, dans les deux cas ce ne sont que les biens immeubles qui peuvent faire l'objet d'une restitution, tout le reste ayant désormais disparu.

Maintenant, si l'on examine les quatre affaires que l'on vient de résumer dans le but de construire un modèle permettant de comprendre le choix des testateurs, la première constante qu'il est possible de repérer est d'ordre topographique. Bidis et Syracuse, en effet, étaient par admission même de Cicéron très proches l'une de l'autre, tant il est vrai que l'orateur explique les ressemblances entre les deux affaires en affirmant que la rumeur concernant les faits de Syracuse avait inspiré ceux de Bidis. À part cette proximité géographique, par contre, les

---

<sup>1012</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 63-4.

deux centres n'ont rien d'autre en commun : l'un était la plus grande cité de la province, siège du préteur et destinée à devenir une « colonia » par initiative d'Auguste<sup>1013</sup> ; l'autre n'était qu'un centre mineur, connu uniquement par ce passage de Cicéron et par le lexique de Stéphane de Byzance<sup>1014</sup>. Rien n'empêche de penser, par contre, que le recours au gymnase soit caractéristique de la région de Syracuse. Le même critère, cependant, fonctionne moins bien dans le cas de Halaesa et Agyrium. Ces deux centres, en effet, ne sont pas particulièrement proches l'un de l'autre ; de surcroît, ils sont tous les deux assez éloignés de la Sicile occidentale et donc du sanctuaire du mont Éryx. Halaesa fait partie des centres qui connurent un développement nouveau pendant l'époque républicaine et eurent certainement des liens importants avec le centre du pouvoir. Dans ce cadre, plusieurs indices permettent de supposer qu'elle avait appartenu aux dix-sept cités réunies par les Romains autour de Vénus Érycine, ce qui pourrait éventuellement justifier un recours par ses habitants au sanctuaire de cette divinité. Agyrium, de son côté, était un centre beaucoup plus modeste, même s'il eut une monnaie active du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C. jusqu'à l'époque romaine et connut une certaine notoriété pour avoir été le lieu de naissance de Diodore de Sicile. Comme on l'a déjà dit, il est bien sûr possible de formuler, sur la base de cet épisode, l'hypothèse que cette cité ait également fait partie de la ligue du sanctuaire de l'Éryx<sup>1015</sup>. Cependant, non seulement il n'y a aucun autre indice allant dans ce sens, mais, même s'il ne s'agit là que d'un argument *e silentio*, il serait étrange que Diodore n'en fasse pas mention, alors qu'il représente la source principale sur l'institution de la ligue et sur la cité d'Agyrium<sup>1016</sup>. Vénus / Aphrodite, d'ailleurs, ne figure même pas parmi les divinités dont le culte est attesté pour cette localité<sup>1017</sup>. De surcroît, l'existence de ce type de lien avec le sanctuaire de l'Éryx ne semble pas avoir été une motivation suffisante à influencer le choix des habitants, tant il est vrai qu'une autre cité qui pourrait avoir fait partie de la ligue est justement Syracuse, qui semble même avoir abrité un temple dédié à Vénus Érycine. Pourtant, cela ne conduit pas le testateur Héraclius à faire appel à cette divinité comme garante des clauses auxquelles il avait soumis la transmission de son héritage à son parent homonyme. Le choix des testateurs en la matière, alors, ne semble pas avoir été nécessairement une fonction de la position géographique ou des relations religieuses de leurs cités.

On peut alors considérer la question du point de vue prosopographique. Mais, l'on pourra objecter, les *Verrines* livrent surtout des informations sur les héritiers, véritables protagonistes des épisodes racontés, plutôt que sur les testateurs, déjà morts à l'époque des faits mais plus importants aux fins de cette discussion, en tant que seuls responsables du choix de l'institution à choisir comme garant. Parmi ces derniers, en effet, le seul dont il soit possible de se former une idée est le parent de Dion, Apollodorus Lapiro et cela plutôt grâce au reste de la documentation qu'aux informations livrées par les discours. Cependant, puisque un héritage se transmet normalement à l'intérieur de la même famille (ce qui est confirmé

---

<sup>1013</sup> Str., 6, 2, 4.

<sup>1014</sup> St. Byz., s.v. « Βῆδος » ; voir G. Di Stefano, in BTCGI, XIV, Pise, Rome, Naples 1996, 43-5.

<sup>1015</sup> Voir ci-dessus, I.2.a et ci-dessous, III.3.a.

<sup>1016</sup> Voir LIETZ 2012a, 81 et note 115.

<sup>1017</sup> La seule source littéraire est Diodore de Sicile, qui parle d'un important culte d'Héraclès (4, 24) et, plus génériquement, d'autres temples malheureusement non identifiés (16, 83, 3). Autrement Héraclès, Apollon et Zeus sont attestés dans l'iconographie monétaire (voir G. Bejor, BTCGI, III, Pise, Rome 1984, 61-3) et ce dernier également par l'épigraphie (SEG 47 1414 = L. Dubois, BE 1999, n° 642).

pour les quatre affaires dont il est question ici) ou du moins du même milieu, on peut supposer que les informations qu'il est possible de rassembler sur les héritiers soient partiellement indicatives également du statut et de la condition des testateurs. La recherche de constantes qui permettent d'éclaircir les raisons du choix des testateurs paraît donc justifiée. Toutefois, du moins au premier abord, les résultats sont encore une fois décevants.

Premièrement, quand on regarde les personnages impliqués dans les affaires avec le gymnase comme garant, on en retire de nouveau une impression d'homogénéité. Aussi bien Héraclius à Syracuse, qu'Épicrate à Bidis appartiennent en effet à des familles de notables locaux, même si cela pouvait prendre un sens assez différent dans chacun de ces deux centres et que le premier était certainement plus fortuné que l'autre. Non seulement Cicéron le dit explicitement dans les deux cas (Héraclius est « homo in primis domi suae nobilis », Épicrate « primus ciuitatis »), mais, conformément à cette position, les deux personnages peuvent manifestement compter sur un large réseau d'appuis au niveau local. Ainsi, comme on l'a vu, Héraclius se présente en tribunal avec des « aduocati » et compte sur l'aide et le conseil de ses amis et parents (« consilium de amicorum et propinquorum »). Épicrate, de son côté, est prévenu en avance des manèges de Verrès avec ses adversaire politiques et, même après être parti à Rhégium, dispose dans sa cité de « procuratores » et « amici » qui se chargent de prendre sa défense. À l'arrivée de Cicéron en Sicile, en outre, les deux personnages sont dits être venus à sa rencontre, pour le remercier et demander de témoigner contre Verrès, « cum suis omnibus »<sup>1018</sup>. Dans les deux cas, enfin, les testateurs semblent avoir été des parents très proches des héritiers : dans le cas d'Héraclius, il s'agit d'un personnage du même nom, ce qui pourrait indiquer un lien de parenté assez strict, tandis que pour Épicrate Cicéron dit explicitement que celui-ci aurait reçu l'héritage même sans testament. D'autre part, les deux personnages semblent avoir été dépourvus d'appuis importants à Rome ou à l'intérieur de l'administration provinciale ; pour Héraclius, même, ce constat est fait explicitement par ses adversaires politiques. Quand celui-ci quitte finalement sa cité pour se cacher, Cicéron ne dit pas où il avait trouvé refuge, mais on peut imaginer qu'il n'avait pas voyagé très loin. Dans la même situation, Épicrate se rend à Rhégium, la cité la plus proche en dehors de la province. Quoi qu'il en soit, il est clair qu'aussi bien Héraclius qu'Épicrate se rendent à Rome uniquement quand, malgré les efforts déployés à un niveau local, ils se retrouvent dépossédés de tous leurs biens. Dans la capitale, d'ailleurs, ils vont finalement trouver de l'aide, mais seulement après deux ans, quand il était désormais trop tard pour recouvrer l'ensemble de leur patrimoine.

Avec Dion, par contre, la situation est complètement différente. Tout d'abord, même les relations locales de ce personnage semblent avoir été plus larges que pour les deux précédents : dans le cadre de l'affaire qui le concerne, le testateur est bien évidemment encore un parent, mais il porte certainement un autre nom, par ailleurs bien connu à Halaesa. Ce détail a fait parfois penser à une adoption de la part de ce dernier du fils de Dion, mais s'il n'y a pas assez de preuves pour arriver à une telle conclusion, il n'en reste pas moins que cette différence indique qu'il devait s'agir d'un lien de parenté moins direct. D'autre part, comme on l'a vu, il est clair que Dion disposait d'appuis importants parmi les Romains qui opéraient en Sicile et même à Rome, tant il est vrai qu'il avait pu acquérir la citoyenneté romaine. On

---

<sup>1018</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 65.

pourrait alors penser que le choix comme garant de la Vénus de l'Éryx soit dans son cas une conséquence des liens particuliers qu'il entretenait avec Rome.

Cependant, cette conclusion paraît à première vue contredite par le cas des frères d'Agyrium qui, comme on l'a vu, apparaissent sans conteste comme les personnages les moins fortunés et les moins connectés des quatre affaires en question. Non seulement ils avaient reçu leur héritage tout simplement par leur père, mais Cicéron ne mentionne pour eux aucun appui ni à Rome, ni à un niveau local. Le seul élément que leur affaire a en commun avec celui de Dion est sa conclusion, notamment le fait que dans les deux cas les accusés se sortent d'affaire à travers un pot-de-vin et, à la différence d'Héraclius et Épicrate, ils arrivent ainsi à conserver leurs patrimoines, même si c'était à un prix très élevé. Autrement dit, au lieu de réagir à l'accusation s'opposant au prêteur, ils se montrent disponibles pour faire des compromis.

Or, cette attitude est d'autant plus intéressante quand on la compare à la réaction des accusés dans les deux autres cas. Aussi bien Héraclius qu'Épicrate, en effet, adoptent un comportement opposé, qui consiste à essayer tout d'abord de se défendre sur place par la voie juridique, en faisant appel à leurs appuis locaux et en invoquant le respect des lois locales et provinciales, notamment la *lex Rupilia* qui est mise en cause dans les deux cas. Plus significativement encore, quand les adversaires d'Épicrate se rendent à Rhégium pour lui demander ce qui peut être considéré comme l'équivalent d'un pot-de-vin, celui-ci leur fait mauvais accueil et, après une longue discussion, les rejette, sûr de ne pas en avoir besoin (« homines multis uerbis ab se male acceptos dimittit »). Qu'il ne s'agisse pas là d'une coïncidence ponctuelle, mais d'une véritable différence d'attitude me semble prouvé par les commentaires sur Héraclius que Cicéron met dans la bouche des adversaires politiques de ce dernier, qui l'appellent « non promptissimum » et insistent sur son manque d'appuis à Rome.

Comme on l'a vu, par contre, ceux-ci semblent également faire découler ces prétendues faiblesses de l'âge de leur ennemi, en le qualifiant par le même temps de « maiorem natu ». Or, il n'est pas exclu que l'âge puisse avoir joué un rôle dans la réaction à ces accusations. Ce ne sera donc pas un hasard que Dion et les frères d'Agyrium apparaissent comme plus jeunes, le premier ayant un fils qui n'avait pas encore rejoint la majorité, les deuxièmes venant tout juste de recevoir l'héritage de leur père. Cependant, il est difficile également de ne pas prendre en compte la correspondance entre la réaction des héritiers d'une part et le choix du garant de la part des testateurs de l'autre.

Notamment, il semble possible de reconstruire une situation sociale dans laquelle les personnages appartenant aux milieux les plus proches de Rome, ou tout simplement les plus disposés à faire des compromis avec l'administration romaine, étaient également ceux qui faisaient davantage confiance à cette administration dans la vie de tous les jours et préféraient ainsi recourir au sanctuaire de l'Éryx comme garant dans des affaires financières personnelles. Certes, on pourrait aussi parler tout simplement d'une dévotion particulière de ces individus pour la déesse de l'Éryx, en évacuant l'aspect utilitaire de la question, mais cela n'enlèverait pas de valeur à l'observation qu'une telle dévotion était alors plus répandue dans les milieux les plus perméables à la logique de l'administration romaine.



De l'autre côté, par contre, semblent se trouver des milieux encore profondément attachés à la culture grecque des cités locales, qui n'envisagent le rapport avec Rome que dans le cadre réglementé par les lois provinciales comme la *lex Rupilia* et semblent moins ouverts à composer avec les coutumes du centre du pouvoir (y compris celle de la corruption). Pour garantir leurs finances personnelles, ces personnages choisissent plutôt de compter sur les autorités de leurs cités : dans son récit de l'affaire d'Héraclius, en effet, Cicéron explique à plusieurs reprises à son public romain que derrière le gymnase et ses administrateurs se cachait en réalité la communauté tout entière, dont ces derniers étaient des magistrats (« cum palaestritis, hoc est cum populo Syracusano »<sup>1019</sup> ; « palaestrae Syracusanorum, hoc est Syracusanis »<sup>1020</sup>). Certainement, la destination des amendes au gymnase n'impliquait pas l'intervention directe de l'autorité romaine pour garantie du respect des clauses testamentaires. On remarquera à ce propos que, dans l'affaire d'Épicrate, l'orateur affirme explicitement que Verrès n'était pas censé s'occuper de ce type de questions et en profite pour lancer à ce dernier une de ses savoureuses piques : « numquam uos praetorem tam palaesticum uidistis »<sup>1021</sup>.

Cette solution, d'autre part, pouvait aussi être plus traditionnelle : si la destination au gymnase n'est jamais attestée pour les amendes sépulcrales d'Asie Mineure<sup>1022</sup>, l'existence de cette pratique en Sicile pourrait devoir être mise en relation avec le rôle important que cette institution semble y avoir joué à l'époque hellénistique et romaine. Comme il a été suggéré par J. Prag, en effet, il est possible que Hiéron II ait encouragé le développement sur le territoire qu'il contrôlait d'un réseau de gymnases à utiliser comme réservoir de recrutement de troupes locales ; ce système aurait été ensuite conservé et étendu par les Romains à l'époque républicaine, quand il aurait soutenu l'existence de milices citoyennes pouvant agir en complément des forces militaires romaines<sup>1023</sup>. Ainsi, la coutume de destiner les profits de ce type d'amendes aux gymnases pourrait avoir déjà existé avant la conquête par Rome, du moins dans les limites du royaume de Hiéron II. À l'époque républicaine, bien sûr, elle profitait tout de même, grâce à cette ultime destination militaire, à l'administration romaine en Sicile, mais elle ne le faisait qu'indirectement, en passant par le renforcement des institutions citadines et du rôle qu'elles continuaient de jouer dans le cadre de la « prouincia ». Si l'on considère que la documentation sur les gymnases diminue sensiblement avec le début de l'époque impériale, qui semble avoir impliqué l'abandon de ce modèle de gestion de la province fondé sur l'appui des communautés locales<sup>1024</sup>, le comportement d'Héraclius et Épicrate peut être interprété comme emprunté à des modèles qui étaient déjà en voie de disparition.

Enfin, on rappellera que les *Verrines* mentionnent un autre individu qui fait appel à la Vénus de l'Éryx pour la défense de ses propres finances : il s'agit de la femme de Lilybée, Agonis, qui invoque la déesse contre un préfet d'Antoine qui voulait lui soustraire des esclaves. Dans ce cas, par contre, le comportement est explicitement motivé par

---

<sup>1019</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 38.

<sup>1020</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 45.

<sup>1021</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 54.

<sup>1022</sup> Voir STRUBBE 1997, 364-6.

<sup>1023</sup> PRAG 2007c.

<sup>1024</sup> PRAG 2007c.

l'appartenance de cette dernière au personnel du sanctuaire, peu importe si elle était encore effective ou non. Il s'agit donc d'un choix qui ne peut être rapproché de celui d'Apollodorus Lapiro ou du père des frères d'Agyrium.

### I.3.c - Statues et dieux domestiques

Si les épisodes abordés jusqu'ici n'ont finalement qu'un rapport indirect avec la sphère des cultes, il est temps maintenant de se tourner vers les passages des *Verrines* qui mentionnent de manière plus explicite l'univers des cultes domestiques et des préférences religieuses individuelles.

Un cas isolé est celui de l'apologie du capitaine de vaisseau Furius d'Héraclée, condamné à mort par Verrès. Cicéron en cite un extrait dans lequel ce personnage semble invoquer sur Verrès la punition des Érinyes : « ab dis manibus innocentium Poenas sceleratorumque Furias » dans la traduction latine de l'orateur<sup>1025</sup>. Mais ce témoignage relève à vrai dire plutôt de l'emploi littéraire que d'un véritable contexte rituel et ne peut rien révéler des préférences religieuses de ce personnage. De manière plus générale, dans son excursus sur Henna, Cicéron affirme que dans la Sicile tout entière il existait une vénération extraordinaire (« mira [...] religio ») pour la Cérès de cette cité (« Cereris Hennensis »), aussi bien en public qu'en privé « priuatim ac publice ». Si l'adverbe « publice » fait certainement référence au culte public de la déesse, auquel d'autres cités pouvaient participer dans le cadre de festivités panhelléniques ou régionales, son correspondant « priuatim » peut être interprété aussi bien comme une référence à la fréquentation de la part de particuliers du sanctuaire public de la déesse à Henna, qu'à la présence de cette divinité dans le culte domestique. Malheureusement, en l'absence d'autres témoignages allant dans un sens ou dans l'autre, on ne pourra que laisser la question ouverte.

D'autre part, quelques détails sur les cultes domestiques en Sicile peuvent être reconstruits grâce à la section du *de signis* consacrée aux vols commis au détriment de particuliers, qui précèdent directement ceux qui concernent les cités. Un petit groupe d'épisodes traités à cette occasion concerne la soustraction d'objets auxquels Cicéron attribue une valeur religieuse et dont il profite pour revenir sur le motif récurrent de l'empiété de Verrès. Le premier cas est celui par lequel l'orateur choisit d'ouvrir le discours : la soustraction d'un groupe de statues au notable de Messine C. Heius, une affaire sensible car cette cité avait été la seule à envoyer à Rome une délégation pour prononcer un éloge de l'expréteur et qu'Heius en avait été le président<sup>1026</sup>.

Dès l'ouverture Cicéron livre une présentation aboutie du personnage, qu'il enrichit par la suite tout le long de l'épisode à travers une série de détails complémentaires. Premièrement, Heius est explicitement introduit comme un « Mamertinus »<sup>1027</sup>, c'est-à-dire un citoyen de Messine appartenant au groupe de mercenaires d'origine osque qui, arrivés en

---

<sup>1025</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 113 (= TL75) ; pour l'identification de ces figures avec les Érinyes grecques, voir ci-dessous, III.1.d.

<sup>1026</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 3-29 (= TL40, 41 et 42) ; mais une référence à la même affaire se trouve également en Cic., *Verr.*, 2, 2, 13 (= TL7). Pour l'éloge de Messine, voir ci-dessous II.2.d.

<sup>1027</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 3 (= TL40) et 15 (= TL42).

Sicile à l'époque d'Agathocle, avaient fini par conquérir et occuper la cité du détroit après la mort de ce dernier<sup>1028</sup>. Plus en particulier, il s'agissait d'un des citoyens les plus aisés et nobles de cette cité. Dans l'évident effort de souligner ce statut, Cicéron le définit tour à tour « omnibus rebus illa in ciuitate ornatissimus »<sup>1029</sup>, « locuples »<sup>1030</sup>, « ciuitatis nobilissimum ciuem »<sup>1031</sup>, « primus ciuitatis »<sup>1032</sup>, « homo domi suae nobilissimus »<sup>1033</sup> et, finalement, « uir amplissimus eius ciuitatis »<sup>1034</sup> ; de la même manière, la maison (« domus ») d'Heius est qualifiée de « ornata » et « optima Messanae »<sup>1035</sup>. Strictement lié à ce statut de prestige, d'ailleurs, était le choix de la part de la cité de nommer ce personnage non seulement président de la délégation chargée de prononcer l'éloge de Verrès<sup>1036</sup>, mais aussi ambassadeur à l'occasion du procès contre ce dernier (« legatus huius iudici causa domo missus »<sup>1037</sup>). Dans cette qualité, Heius avait été écouté comme témoin lors de l'*actio prima*<sup>1038</sup>.

En complément de cette position de prééminence au niveau local, l'orateur rappelle que C. Heius était également connu à Rome, du moins parmi tous ceux qui avaient visité Messine<sup>1039</sup>, où la maison (« domus ») de ce personnage était « notissima quidem certe et nostris hominibus apertissima maximeque hospitalis »<sup>1040</sup>. Notamment, Cicéron reproche à Verrès d'avoir été lui-même, autrefois, l'hôte de C. Heius (« Habitasti apud Heium Messanae »<sup>1041</sup>) et souligne que le consul de 92 av. J.-C., C. Claudius Pulcher<sup>1042</sup>, avait été « hospes [...] Heiorum ». Dans ce dernier cas, la référence à la famille dans son ensemble semble indiquer que C. Heius était lui-même encore trop jeune à l'époque du séjour en Sicile de ce personnage et que ce dernier avait été reçu par un autre membre de la famille, qui était peut-être le père du personnage des *Verrines*. Enfin, de manière plus générale, Cicéron appelle C. Heius « socius amicusque populi Romani »<sup>1043</sup>, en faisant référence au statut de Messine comme « ciuitas foederata »<sup>1044</sup>. Cette définition, d'ailleurs, montre clairement que,

<sup>1028</sup> Pour les Mamertins de Messine, voir TAGLIAMONTE 1994, 191-8.

<sup>1029</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 3 (= TL40).

<sup>1030</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 11 et 12 (= TL41). Pour la richesse d'Heius voir également « in suis nummis multis esse et semper fuisse », Cic., *Verr.*, 2, 4, 11 (= TL41).

<sup>1031</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 13 (= TL7).

<sup>1032</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 15 (= TL42).

<sup>1033</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 16 (= TL42).

<sup>1034</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 17 (= TL42). Pour la position de prééminence d'Heius dans sa cité, voir également Cic., *Verr.*, 2, 4, 19 : « quanti is a ciuibus suis fieret, quanti auctoritas eius haberetur ignoras ? ».

<sup>1035</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 3 (= TL40).

<sup>1036</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 13 (= TL7) : « eius autem legationis principem », « Mamertinorum legatus » ; 2, 4, 15 (= TL42) : « legationis quae ad istum laudandum missa est princeps est Heius » ; 17 (= TL42) : « princeps laudationis tuae » ; 19 : « Heius est laudator » ; 150 : « Heius, qui princeps legationis est ».

<sup>1037</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 17 (= TL42).

<sup>1038</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 13 (= TL7) : « iuratum dicere » ; 2, 4, 16 (= TL42) : « produxi prima actione ».

<sup>1039</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 3 (= TL40) : « omnes hoc mihi qui Messanam accesserunt facile concedunt ».

<sup>1040</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 3 (= TL40).

<sup>1041</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 18 (= TL42).

<sup>1042</sup> Voir F. Münzer, RE III.2, Stuttgart 1899, *Claudius* 302 ; BROUGHTON 1951-2, I, 556 ; 561 ; II, 1. Il s'agissait du même personnage qui en 95 av. J.-C., en qualité de « praetor », avait donné des lois au conseil d'Halaesa (voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 122 et ci-dessus, *Préambule*).

<sup>1043</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 18 (= TL42).

<sup>1044</sup> Sur lequel voir ci-dessus, *Préambule*.

malgré sa formule onomastique, le personnage n'était pas un citoyen romain, du moins à l'époque du procès contre Verrès<sup>1045</sup>.

Au-delà des *Verrines*, un personnage du même nom est connu par deux inscriptions de Délos. La première est une liste de souscripteurs qui se rapporte probablement à des travaux de réfection dans l'agora dite des Italiens à la suite du sac de 88 av. J.-C. ; la datation en est confirmée par la présence parmi les souscripteurs de plusieurs personnages connus par d'autres sources<sup>1046</sup>. Cette liste mentionne un « Γάιος Ἦιος Τίτου » qui donne la même quantité d'argent qu'un nombre assez nourri d'autres personnages. La deuxième est une dédicace bilingue datable au début du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., consacrée à Zeus « Οὐριος » / Jupiter Sequandanus par les membres d'une association religieuse : en grec « οἱ Ἑρμαισταὶ καὶ Ἀπολλωνιασταὶ καὶ Ποσιδωνιασταὶ », traduit en latin dans cette inscription tout simplement par « magistreis », dans d'autres textes par la formule complète « magistreis Mirquri Apollini(s) Neptuni »<sup>1047</sup>. Le premier nom de la liste des dédicataires est ici un « Γάιος Ἦιος Τίτου υἱὸς Λίβων », en latin « C. Heius T.f. Libo », qui semblerait identifiable au personnage de la première inscription ; les autres membres de l'association, par ailleurs, portent tous des noms romains. Le C. Heius de Délos fait alors clairement partie de cette élite de riches marchands d'origine italique actifs sur plusieurs marchés de la Méditerranée orientale et occidentale dans les derniers siècles de l'époque républicaine, ce qui ne serait pas incompatible avec la richesse et le prestige que Cicéron attribue à celui des *Verrines*. De plus, la présence dans la maison de ce dernier des quatre chefs-d'œuvre de l'art grec soustraits par Verrès soutient l'idée que cette famille entretient avec le monde hellénique un rapport direct et régulier qui trouverait bien sa place dans le cadre d'une activité de type commerciale<sup>1048</sup>. Il n'est pas impossible, donc, qu'il s'agisse effectivement du même personnage, comme il a été souvent proposé<sup>1049</sup>.

Par ailleurs, la famille est bien connue par les sources, qui permettent d'en reconstruire approximativement le parcours. Sans surprise, les Heii semblent avoir été originaires de Campanie, plus précisément de Cumès où leur nom est attesté sur plusieurs dédicaces en grec et en osque datables au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. À cette époque, il s'agissait déjà d'une famille riche et prestigieuse, impliquée dans plusieurs initiatives de munificence ; leur fortune serait dérivée de la possession d'industries de fabrication de produits en terre cuite, ainsi que de larges trafics commerciaux<sup>1050</sup>. Plus tard, des attestations épigraphiques latines du nom, sous

---

<sup>1045</sup> Conformément, C. Heius ne figure pas dans la liste d'étrangers ayant obtenu la citoyenneté romaine à l'époque républicaine de E. Badian, à la différence des autres citoyens romains d'origine sicilienne mentionnés dans les *Verrines* (BADIAN 1958, 303). De son côté, C. Nicolet affirme explicitement que ce personnage n'était pas un citoyen romain (NICOLET 1966-74, I, 587).

<sup>1046</sup> *I.Délos* 2612 = BIZARD, ROUSSEL 1907, 461-5.

<sup>1047</sup> *I.Délos* 1754 = ROUSSEL, HATZFELD 1909, 496-501 ; pour le texte latin voir aussi CIL, I<sup>2</sup>, 2236 ; ILLRP 760.

<sup>1048</sup> En revanche, il faut éviter de mettre en relation avec ce personnage le nom « HEIOY » que l'on trouve gravé sur une série de gemmes datables au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. : l'usage de graver le nom du propriétaire n'étant pas connu dans l'Antiquité, en effet, l'hypothèse la plus probable est qu'il s'agisse de celui de l'artiste ; pour l'attribution de ces documents au C. Heius des *Verrines*, voir ZIMMER 1989, 506, avec bibliographie ; *contra* HAMPE 1971, 111-7, n° 147 ; ZWIERLEIN-DIEHL 1973, 87-8, n° 205 (T. 35).

<sup>1049</sup> Voir par exemple F. Münzer, RE VII.2, Stuttgart 1912, Heius 2 ; SPAWFORTH 1996, 172 et n° 13 ; RIZAKIS 2001, 44 ; BALDO 2004, 223-4.

<sup>1050</sup> Sur les Heii de Cumès, voir SGOBBO 1977.

la forme Heius ou Haius, proviennent d'autres centres de la même aire géographique<sup>1051</sup>. En Sicile, la branche de Messine s'explique facilement sinon avec la première fondation de la cité, que Thucydide attribue à des pirates cumains<sup>1052</sup>, du moins avec l'occupation de cette dernière par les mercenaires de l'époque d'Agathocle. Toujours dans les *Verrines*, d'autre part, Cicéron mentionne également un Heius de Lilybée, lui aussi très riche, mais encore mineur et donc placé sous la tutelle juridique de C. Marcellus ; ce dernier détail pourrait indiquer que ce personnage, à différence de son homonyme de Messine, était un citoyen romain<sup>1053</sup>. Par ailleurs, un citoyen romain du nom de Cn. Heius, cette fois-ci d'origine inconnue mais peut-être de rang équestre, apparaît dans le *pro Cluentio* parmi les juges du procès contre Oppianicus<sup>1054</sup>. Enfin, lors de la première époque impériale, une dernière trace du succès de cette famille dans le milieu des commerces à l'échelle de la Méditerranée peut être vue dans la présence de Heii parmi les notables dans la « colonia romana » de Corinthe<sup>1055</sup>, ainsi que dans la péninsule ibérique<sup>1056</sup>. Quoi qu'il en soit, C. Heius apparaît donc comme un Italique, dont la famille s'était probablement enrichie avec les commerces et entretenait des liens aussi bien avec la Grèce qu'avec Rome. Dans cette position à mi-chemin entre les origines italiennes, la culture grecque et la domination romaine, sa figure peut être considérée comme symbolique de l'orientation culturelle de l'élite de Messine à cette époque<sup>1057</sup>.

Quoi qu'il en soit, à côté des informations objectives sur les ressources et le statut du personnage, Cicéron s'emploie également à en faire ressortir ce que l'on pourrait appeler la noblesse de caractère. Ainsi, l'orateur lui attribue plusieurs des caractéristiques principales de l'*ethos* du citoyen romain<sup>1058</sup>, notamment l'« humanitas »<sup>1059</sup>, la « dignitas »<sup>1060</sup>, l'« honestas »<sup>1061</sup> et un attachement modéré à l'argent (« minime auarum »<sup>1062</sup>). Mais surtout, C. Heius est présenté comme un champion de la « pietas », de la « religio » et du respect pour ses ancêtres : trois principes qui sont même clairement indiqués comme les véritables motivations du comportement du personnage dans le cadre de l'épisode en question<sup>1063</sup>.

<sup>1051</sup> À Puteoli : CIL X 540 (« Cn. Haiio Doryphoro purpurario august(ale) dupliciario »), sur une inscription impériale retrouvée à Salerne mais provenant probablement de Puteoli ; CIL X 1910 (« Cn. Haius Proculus ») ; 1786 (« Cn. Haius Pudens ») ; 2493 (« Haia Rufina ») ; à Nola : CIL X 1305 (« C. Heius C. f. » et « Heia M. f. Polla ») ; à Bénévent : CIL IX 1834 (« Cn. Haius Cn.f. Tertius ») ; à Venusia : CIL IX 523 (« Q. Heius Q.f. ») ; à Saepinum : CIL IX 2467 (« Ti. Heius Ti.f. Rufus »).

<sup>1052</sup> Th., 6, 4, 5 : « Ζάγκλη δὲ τὴν μὲν ἀρχὴν ἀπὸ Κύμης τῆς ἐν Ὀπικίᾳ Χαλκιδικῆς πόλεως ληιστῶν ἀφικομένων ᾤκισθη ».

<sup>1053</sup> Cic., *Verr.*, 4, 37. Sur ce personnage, voir F. Münzer, RE VII.2, Stuttgart 1912, Heius 1.

<sup>1054</sup> Cic., *Cluent.* 107. Sur ce personnage, voir F. Münzer, RE VII.2, Stuttgart 1912, Heius 3 ; BADIEN 1958, 303 ; NICOLET 1966-74, II, 909 ; WISEMAN 1971, 22.

<sup>1055</sup> Pour laquelle voir SPAWFORTH 1996 et RIZAKIS 2001.

<sup>1056</sup> À Carthagène (CIL II 3541) et à Lisbonne (CIL II 183 ; 196).

<sup>1057</sup> Voir à ce propos PINZONE 1981, 171-2.

<sup>1058</sup> À ce propos, voir également les commentaires à TL41 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 11-2) et TL42 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 15-8).

<sup>1059</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 12 (= TL41).

<sup>1060</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 16 (= TL42).

<sup>1061</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 11 (= TL41) : « homo [...] tam honestus ».

<sup>1062</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 12 (= TL41).

<sup>1063</sup> Voir notamment Cic., *Verr.*, 2, 4, 11 (= TL41) : « ueri simile non est ut [...] religioni suae monumentisque maiorum pecuniam anteponeret » ; Cic., *Verr.*, 2, 4, 17 (= TL42) : « ille se negat pecuniam repetere, quam ereptam non tanto opere desiderat : sacra se maiorum suorum repetere abs te dicit, deos penatis te patrios

Encore mieux, Heius aurait été lui-même soucieux que ces caractéristiques lui soient reconnues par le public romain dans le cadre du procès : « qui uos de religione sua ac dignitate uere existimare maxime uellet »<sup>1064</sup>. La raison de cette insistance singulière sur la respectabilité du personnage est révélée par la fin de l'épisode, qui montre clairement que cette qualité avait été explicitement mise en doute dans le cadre du procès. Notamment, une contradiction avait été relevée entre le rôle d'Heius comme chef de la délégation chargée de l'éloge de Verrès et son témoignage au procès, qui avait pu être utilisé par Cicéron comme élément d'accusation contre l'ex-préteur. D'après l'orateur, même, un autre des « legati » envoyés à Rome par Messine à l'occasion du procès avait été renvoyé en Sicile pour présenter au conseil de la cité une motion visant à frapper C. Heius d'infamie, « ignominia » dans les mots de l'orateur<sup>1065</sup>. Ainsi, tout au long de l'épisode, l'implication de la « religio » agit non seulement comme circonstance aggravante du crime de Verrès mais également comme justification de la conduite potentiellement controversée du témoin principal.

Même au-delà du problème de la crédibilité d'Heius, d'autre part, le cas n'était pas facile à bâtir : il s'agissait en effet de la soustraction de quatre statues, qui avaient été formellement achetées par le préteur. Cet achat figurait sur les livres de comptes d'Heius, qui avaient été lus pendant le procès<sup>1066</sup>, et constituait le principal argument de la défense<sup>1067</sup>. De son côté, Cicéron s'attache à démontrer que Verrès avait profité de sa position de pouvoir pour forcer la main d'Heius, non seulement pour que celui-ci accepte de vendre alors qu'il n'en avait pas l'intention, mais également pour fixer un prix significativement inférieur à la valeur de marché. À ces conditions, malgré les documents qui prouvaient la vente, l'enlèvement pouvait être considérée illicite et l'affaire rentrer dans le crime « de repetundis ». Dans ce cadre, la « religio » d'Heius joue de nouveau un rôle fondamental : associée à la valeur religieuse des statues soustraites, en effet, elle fonctionne comme preuve du fait que ce dernier n'aurait jamais accepté de les vendre s'il n'avait pas été soumis à une importante pression venant de l'extérieur. Il n'est pas surprenant, alors, que ce type de problème se trouve au cœur même du développement de Cicéron, qui livre ainsi un grand nombre de détails concernant le culte domestique dans la « domus » d'Heius.

Le premier indice de la valeur religieuse des statues est leur position, à l'intérieur de la maison, dans une pièce à laquelle Cicéron attribue d'emblée une destination religieuse en l'appelant « sacrarium ». L'importance de ce détail dans l'ensemble de l'argumentation est démontrée par l'insistance de l'orateur sur ce mot, incessamment répété tout au long de l'épisode<sup>1068</sup>. On a beaucoup discuté sur le sens et la légitimité de l'emploi du terme dans ce contexte<sup>1069</sup>, mais, à s'y pencher de plus près, il ne semble pas utile de soulever à ce propos

---

reposit » ; Cic., *Verr.*, 2, 4, 18 (= TL42) : « religioni suae non modo in dis patriis repetendis sed etiam in ipso testimonio ac iure iurando proximus fuit ».

<sup>1064</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 16 (= TL42).

<sup>1065</sup> Voir notamment Cic., *Verr.*, 2, 4, 18 (= TL42).

<sup>1066</sup> Cicéron les cite explicitement et en fait donner lecture en *Verr.*, 2, 4, 12 (« sic rettulit. recita. ex tabulis »).

<sup>1067</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 8 (« emi »).

<sup>1068</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 4 (= TL40) : « erat apud Heium *sacrarium* » ; 5 (= TL40) : « ad illum sacrarium », « religionem sacrari » ; 7 (= TL40) : « ab Heio e sacrario Verres abstulit », « ex illo sacrario », « illo sacrario patrio » ; 11 (= TL41) : « sacrarium suum », « sacrarioque maiorum » ; 16 (= TL42) : « in sacrario » ; 18 (= TL42) : « in suo sacrario » ; 27 : « de sacrario ».

<sup>1069</sup> Voir par exemple ZIMMER 1989 et surtout FRAZEL 2009, 91-3.

une question de définition. En effet, à partir du seul texte de Cicéron, il est évidemment impossible de savoir si le terme « sacrarium » aurait pu être employé par C. Heius ou, plus en général, dans le contexte sicilien. En revanche, il est sûr qu'il s'agit de la définition choisie par l'orateur pour convoquer l'idée d'un espace de la maison spécifiquement dédié au culte domestique.

En effet, comme l'a montré M. van Doren, l'emploi du mot « sacrarium » en latin pour désigner des « sanctuaires privés, chapelles ou lieux de culte aménagés pour le culte domestique ou gentilice » est attesté aussi bien en littérature qu'en épigraphie<sup>1070</sup>. Dans un développement sur le culte du « genius » et des « penates », notamment, l'écrivain chrétien Lactance affirme que « his sacraria constituuntur, his cotidie libatur ut laribus » : la référence au culte domestique est ici certaine, ainsi que l'emploi du mot pour indiquer un espace qui lui était spécifiquement consacré<sup>1071</sup>. Ainsi, « in sacrarium ad penates » est l'expression utilisée par Tite-Live pour décrire l'endroit de la maison où, en 214 av. J.-C., une des filles de Hiéron II, Heraclia femme de Zoippus, s'était réfugiée avec ses filles avant d'y être tuée par des sicaires au solde de Hiéronymos ; le même endroit est d'ailleurs également désigné, plus loin dans le même épisode, par le plus spécifique « penetralia »<sup>1072</sup>. Cette anecdote est d'autant plus intéressante que, comme dans le cas des *Verrines*, elle représente l'application d'un terme latin à une réalité sicilienne. Enfin, un « [diis P]enatibus sacrarium » semble être mentionné sur une inscription de Préneste<sup>1073</sup>. Par contre, à une réalité différente pourrait faire référence la définition donnée par Ulpien du mot « sacrarium » comme « locus in quo sacra reponuntur, quod etiam in aedificio privato esse potest »<sup>1074</sup>. Dans ce passage, en effet, il serait difficile de ne pas interpréter le mot « sacra » dans son sens juridique propre, c'est-à-dire comme indiquant des objets consacrés publiquement : catégorie dans laquelle les pénates d'une maison privée ne sauraient certainement pas rentrer. Dans ce cas, alors, il pourrait s'agir d'un espace situé dans un bâtiment privé mais destiné à conserver des objets sacrés publics. Enfin, deux autres exemples proviennent des œuvres de Cicéron. Premièrement, dans le *pro Milone*, l'orateur raconte que lors de l'assassinat de Clodius sur la voie Appienne, celui-ci avait reçu le premier coup « ante ipsum sacrarium Bonae deae, quod est in fundo T. Sergi Galli »<sup>1075</sup>. Dans ce cas, plutôt qu'à un espace situé à l'intérieur d'une maison, le contexte fait penser à une sorte de chapelle indépendante, qui se trouvait sur un terrain de propriété de ce personnage et était dédiée au culte d'une seule divinité, pour laquelle malheureusement il est impossible de préciser le rapport avec le propriétaire du terrain et la famille de ce dernier. D'autre part, à un « sacrarium » en contexte domestique semble faire référence une lettre écrite par Cicéron à C. Memmius en faveur du sculpteur d'origine grecque C. Avianus Evandros<sup>1076</sup>, qui demandait un plus long délai pour quitter le logement où Memmius

---

<sup>1070</sup> Voir surtout VAN DOREN 1958, 69-73. En revanche, l'emploi du mot « sacrarium » pour les lieux des cultes des « lares », courant dans la littérature scientifique, serait erroné (VAN DOREN 1958, 70-1).

<sup>1071</sup> Lact., *epit.*, 28, 1035b.

<sup>1072</sup> Liv., 24, 26, 2.

<sup>1073</sup> CIL XIV 2900. Il est moins certain, par contre, qu'à des « sacraria » domestiques fassent référence les trois autres inscriptions citées par M. Van Doren : CIL VI 4027 et V 3424 qui pourraient mentionner un esclave « a sacrario », ainsi que CIL X 7225.

<sup>1074</sup> *Dig.*, 1, 8, 9, 2.

<sup>1075</sup> Cic., *Mil.*, 86.

<sup>1076</sup> Pour ce personnage voir C. Robert, RE VI.1 Stuttgart 1907, *Euandros* 10.

l'abritait. Or, ce logement est défini explicitement « *sacrarium* » : Cicéron fait en effet référence à Evandros, en ouverture de la lettre, comme « *qui habitat in tuo sacrario* »<sup>1077</sup>. Si ce passage montre que le propriétaire d'un « *sacrarium* » privé pouvait en faire l'usage qu'il considérait le plus opportun, y compris celui d'habitation, il ne permet malheureusement pas de préciser où cet espace se trouvait exactement et quelle en était la fonction. Par contre, le fait que C. Memmius y loge un sculpteur peut faire penser que cet arrangement ait été trouvé justement car ce dernier y avait effectué des travaux : comme celui de C. Heius, alors, le « *sacrarium* » de C. Memmius pourrait avoir contenu des statues. Quoi qu'il en soit, tout en étant peu nombreux, ces témoignages confirment que le terme « *sacrarium* » avait un usage en contexte privé, même s'il semble y avoir recouvert plusieurs réalités différentes. De plus, le fait que Cicéron l'utilise à chaque fois sans fournir d'ultérieures explications prouve bien que l'emploi du mot dans ce contexte devait être usuel et pouvait être compris sans difficultés par le public. Le nombre inférieur d'attestations par rapport aux « *sacraria* » en contexte public, alors, ne reflèterait que la pénurie générale de renseignements sur les cultes privés qui caractérise en général la documentation. Il paraît donc difficile de questionner la légitimité de l'emploi de ce terme de la part de Cicéron.

En revanche, on pourrait s'interroger sur l'effective nature de ce lieu dans la maison d'Heius, mais, avant de le faire, il conviendra d'abord de reconstruire l'image de cet espace, telle qu'elle émerge par les *Verrines*, de manière à pouvoir la comparer avec le reste de la documentation sur les lieux de culte domestiques. Or, malheureusement, à part l'ancienneté et le caractère héréditaire du « *sacrarium* », que Cicéron ne manque pas de souligner dès le début du passage<sup>1078</sup>, aucune information n'est livrée par les discours au sujet de l'aspect, des dimensions ou de la structure de cet espace. Cependant, quelques détails peuvent être reconstruits à partir de ce que l'orateur dit sur les objets que ce lieu contenait.

Tout d'abord, il est question bien évidemment des œuvres d'art soustraites par Verrès. Il s'agissait notamment de quatre sculptures, définies dans la plupart du passage tout simplement « *signa* », avec un terme souvent utilisé en contexte religieux mais qui pouvait également convenir à des statues en milieu profane<sup>1079</sup>. Célèbres pour leur beauté et la valeur artistique qui leur dérivait du fait d'avoir été réalisées par des artistes très connus<sup>1080</sup>, elle avait fait de la maison d'Heius une sorte d'attraction touristique, qui aurait représenté une fierté pour la cité de Messine (« *domus [...] urbi quoque esset ornamento* »<sup>1081</sup> ; « *domus erat non domino magis ornamento quam ciuitati* »<sup>1082</sup>). Notamment, la maison était visitée par tous les Romains de passage (« *Messanam ut quisque nostrum uenerat, haec uisere solebat*;

---

<sup>1077</sup> Cic., *fam.*, 13, 2.

<sup>1078</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 4 (= TL40) : « *sacrarium magna cum dignitate in aedibus a maioribus traditum perantiquum* ».

<sup>1079</sup> Pour les détails voir ESTIENNE 2000, 55-69 et *passim* ; DUBOURDIEU 2003, 16.

<sup>1080</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 4 (= TL40) : « *signa pulcherrima quattuor summo artificio, summa nobilitate, quae [...] delectare possent* » ; puis, plus loin, pour la statue d'Hercule « *egregie factus* » et pour les Canéphores « *eximia uenustate* » (Cic., *Verr.*, 2, 4, 5 = TL40).

<sup>1081</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 3 (= TL40).

<sup>1082</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 5 (= TL40).



omnibus haec ad uisendum patebant cotidie »<sup>1083</sup>) et tout particulièrement par les magistrats (« Messanam cum imperio nemo uenit quin uiserit »<sup>1084</sup>).

D'autre part, Cicéron tâche également d'attribuer à ces sculptures une valeur monétaire explicite, qui devient un détail crucial pour son argumentation. Ainsi, à côté du prix payé par Verrès – 6500 sesterces pour l'ensemble des statues, dont 1600, c'est-à-dire 400 deniers, pour celle de Cupidon – il rapporte comme point de référence le prix de marché (« quanti venire soleant ») d'une statue en bronze de taille moyenne (« signum aeneum non maximum »), qui aurait correspondu à 40.000 sesterces<sup>1085</sup> : la différence éclatante entre ces deux chiffres fonctionne alors comme preuve de la malhonnêteté de l'achat du prêteur.

Mais surtout, là aussi, le détail sur lequel l'orateur insiste davantage est celui de la valeur religieuse des statues pour Heius dans le cadre du culte domestique. Dans ce but, Cicéron n'hésite pas à les définir non seulement « deorum simulacra »<sup>1086</sup>, avec un terme cette fois-ci beaucoup plus spécifique pour les statues en contexte religieux, mais aussi, à plusieurs reprises, « sacra », « deos penatis » et « deos patrios »<sup>1087</sup>. À propos de ces trois définitions, on remarquera premièrement que le terme « sacra » ne doit certainement pas être entendu dans son sens juridique propre, selon lequel il ne désignait que les objets formellement consacrés par un magistrat du peuple romain. Dans le cadre du culte domestique, à la limite, on pourrait penser à une consécration par le « pater familias », dans ce cas C. Heius lui-même. Cependant le nom n'est jamais utilisé tout seul dans ce passage pour désigner les statues volées, mais plutôt soit dans un hendiadys avec « deos penatis » soit à l'intérieur de l'expression « sacra maiorum », ce qui laisse penser à un usage beaucoup plus générique et non nécessairement juridiquement précis. De leur côté, les deux expressions « deos penatis » et « deos patrios » sont utilisées aussi bien en association que séparément. La première, désignant dans la religion romaine les dieux domestiques associés à la famille dans son sens généalogique, peut surprendre pour un personnage qui n'était pas un citoyen romain, même si, certainement, les origines italiennes de C. Heius le rendaient plus proche de Rome que les Grecs de Sicile. De plus, comme on l'a vu dans l'épisode du meurtre d'Heraclia en Tite-Live, rien n'empêchait l'emploi de ce mot, spécifique à la culture romaine, pour décrire des réalités similaires appartenant à des cultures différentes. La deuxième, qui apparaît en latin à l'époque de Cicéron, semble être une traduction du grec « θεοὶ πατρώοι » qui ne recouvrait pas nécessairement en latin une notion religieuse précise. Littéralement, il s'agit des dieux paternels, que l'on se transmet dans la famille de père en fils, ou bien des dieux de la patrie. Dans le premier sens, qui est certainement le plus adapté dans ce contexte, ils se trouvent souvent associés voire identifiés aux « penates »<sup>1088</sup>. Dans tout le passage, par ailleurs, Cicéron insiste beaucoup sur le fait qu'aussi bien ces statues que le « sacrarium » qui les contenait étaient dans la famille d'Heius depuis plusieurs générations et lui avaient été

---

<sup>1083</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 5 (= TL40).

<sup>1084</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 7 (= TL40).

<sup>1085</sup> Pour toutes ces informations, voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 12-4.

<sup>1086</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 18 (= TL42).

<sup>1087</sup> Voir notamment Cic., *Verr.*, 2, 2, 13 (= TL7) : « sacra deosque penatis » ; Cic., *Verr.*, 2, 4, 11 (= TL41) : « deos patrios » ; 17 (= TL42) : « sacra se maiorum suorum repetere abs te dicit, deos penatis te patrios reposcit » ; 18 (= TL42) : « in dis patriis repetendis ».

<sup>1088</sup> À ce propos, voir DUBOURDIEU 1989, 44-51 et 94-8.

transmis par les ancêtres<sup>1089</sup>. Quoi qu'il en soit, comme on l'a déjà dit pour le mot « sacrarium », l'emploi de ces expressions dépend directement de la volonté de Cicéron de transmettre à son public l'idée de la valeur religieuse de ces objets pour Heius et sa famille. Par conséquent, il ne semble pas utile de discuter de leur effective validité dans ce contexte ; en revanche, au terme de cette analyse, on pourra se demander à quel point ces statues avaient réellement un sens religieux dans la maison d'Heius.

La première sculpture, en marbre, représentait Cupidon et était attribuée à Praxitèle<sup>1090</sup>. Cicéron lui consacre un long développement, d'une part pour les résonances symboliques de la divinité représentée, qui pouvaient être exploitées pour la présentation de Verrès sous un jour négatif<sup>1091</sup>, de l'autre plus simplement parce qu'elle semble avoir été plus connue que les autres. En effet, une autre célèbre statue du dieu réalisée par le même artiste selon le même style (« eiusdem modi ») se trouvait à Thespies et était bien connue au public romain<sup>1092</sup>. De plus, celle de Messine avait déjà été exposée à Rome, quand C. Claudius Pulcher, le consul de 92 av. J.-C. et hôte des Heii, l'avait empruntée pour décorer le forum lors des jeux organisés pendant son édilité, en 99 av. J.-C. Cette dernière anecdote pourrait confirmer que du moins cette statue avait effectivement été dans la famille de C. Heius avant que celui-ci n'ait atteint la majorité, comme Cicéron ne manque pas de le souligner explicitement<sup>1093</sup>. Grâce au parallèle avec la célèbre statue de Thespies, il est possible de se faire une idée de l'aspect de cette œuvre. D'après les sources, en effet, l'exemplaire grec représentait le dieu adolescent, nu mais portant les attributs de l'arc avec les flèches ; il était debout, mais dans une attitude méditative plutôt qu'active, et avait une expression qui laissait transparaître un sentiment de tristesse<sup>1094</sup>. D'après A. Corso, qui en a proposé une identification avec l'Éros de Centocelle, cette sculpture serait à l'origine de la typologie de l'Éros triste, qui connut beaucoup de succès par la suite<sup>1095</sup>.

La deuxième sculpture, en bronze, était quant à elle attribuée à Myron et représentait Hercule<sup>1096</sup>. Cicéron ne donne aucune précision quant à son iconographie, mais il affirme qu'elle se trouvait « ex altera parte » par rapport à celle de Cupidon. De plus, il précise que devant chacune de ces deux sculptures était placé un petit autel, qui en indiquait la valeur religieuse : « item ante hos deos erant arulae, quae cuius religionem sacrari significare

<sup>1089</sup> Voir notamment Cic., *Verr.*, 2, 2, 13 (= TL7) : « sacra deosque penatos a maioribus traditos » ; Cic., *Verr.*, 2, 4, 11 (= TL41) : « haec, quae tot annos in familia sacrarioque maiorum fuissent » ; « religioni suae monumentisque maiorum » ; 16 (= TL42) : « illa quae in sacrario fuissent a maioribus suis relictas et traditas » ; 17 (= TL42) : « sacra se maiorum suorum ».

<sup>1090</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 4 (= TL40) : « unum Cupidinis marmoreum Praxiteli » ; 5 (= TL40) : « signum erat hoc quod dico Cupidinis e marmore ».

<sup>1091</sup> Voir à ce propos le commentaire à TL40 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 3-7).

<sup>1092</sup> Pour les détails, voir le commentaire à TL40 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 3-7).

<sup>1093</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 7 (= TL40) : « ille Cupido ... Heio se a maioribus relictum esse sciebat in hereditate sacrorum ».

<sup>1094</sup> Sur le Éros de Thespies, voir *Ant. Gr.*, 16, 203 ; *Ant.Gr. [Mel.]*, 12, 56-7 ; *Ant.Gr. [Leon.]*, 16, 206 ; Paus., 1, 20, 1-2 et 9, 27, 3-5 ; Ath., 13, 591b ; Alciph., 4, 1 fr. 3 ; Plu., *Moralia*, « Amatorius », 9 ; Plin., *nat.*, 36, 22. Une représentation iconographique de la statue se trouve sur une monnaie de Thespies de l'époque de Domitien, quand la statue fut amenée à Rome (CORSO 1997, 69-70, avec bibliographie).

<sup>1095</sup> Pour tous les détails, voir CORSO 1997.

<sup>1096</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 5 (= TL40) : « Hercules egregie factus ex aere. is dicebatur esse Myronis, ut opinor, et certe ».

possent »<sup>1097</sup>. Cette indication permet de reconstruire du moins partiellement l'organisation interne du « *sacrarium* ». Clairement, les deux statues de Cupidon et Hercule se partageaient le centre de la scène, conformément à leur beauté et à la notoriété qu'elles dérivait de leur valeur artistique ; elles devaient être disposées selon un schéma symétrique souligné par la présence des deux autels. D'autre part, l'orateur lit ces derniers monuments comme une expression visuelle de la valeur religieuse des sculptures, dont il précise qu'elles n'étaient pas là en tant que précieux éléments de décoration, mais recevaient un véritable culte. Notamment, comme il est dit en clôture de l'épisode, C. Heius accomplissait des rituels auprès de ces dieux dans son « *sacrarium* » presque quotidiennement : « *res illum diuinis apud eos deos in suo sacrario prope cotidiano facere* »<sup>1098</sup>. Malheureusement, la définition de « *res diuinae* » reste trop vague pour permettre de comprendre à quel type de rituels Cicéron fasse ici référence ; par contre, il est clair du moins que certains d'entre eux devaient impliquer l'utilisation des autels.

Au-delà de ces deux images divines, Verrès avait soustrait également deux autres statues en bronze, probablement jumelles, qui étaient attribuées à Polyclète et représentaient des Canéphores. Tout en utilisant explicitement la transcription en latin de ce mot d'origine grecque (« *Canephoroe ipsae uocabantur* »), Cicéron ne semble pas le considérer accessible à son public. Uniquement pour ces deux œuvres, donc, il fournit une description plus précise de l'iconographie, visant évidemment à éclaircir le sens de ce terme potentiellement obscur pour les lecteurs moins férus d'art grec. Notamment, l'orateur explique que les statues représentaient des femmes, en habit et attitude de vierges (« *uirginali habitu atque uestitu* »), qui portaient sur la tête des objets sacrés non mieux identifiés (« *sacra quaedam* ») qu'elles soutenaient des mains. Cette posture, de plus, est explicitement mise en relation avec la culture athénienne (« *more Atheniensium uirginum* »), dans le cadre de laquelle l'emploi du mot est effectivement bien attesté, ainsi que ce type d'iconographie<sup>1099</sup>. En outre, l'orateur affirme que ces statues étaient « *non maxima* », donc probablement de petite taille, du moins relativement aux autres déjà mentionnées. En effet, le fait que cette notation reste isolée dans la description des statues volées, signifie que, par contraste, les images de Cupidon et d'Hercule devaient certainement être plus grandes, et peut-être même d'une taille qui n'appelait pas de commentaires, donc probablement en taille réelle. Mais l'aspect peut-être le plus intéressant des deux Canéphores est que Cicéron précise très clairement, vers la fin de l'épisode, qu'à la différence des deux sculptures précédentes, elles n'avaient pas de valeur religieuse, mais que leur présence dans le « *sacrarium* » avait plutôt une fonction de décoration (« *ornamenti causa* »)<sup>1100</sup>. Par conséquent, elles se trouvent explicitement opposées aux « *deorum simulacra* » et sont présentées comme moins importantes aux yeux de C. Heius, qui en tant que modèle de piété s'intéresse uniquement au recouvrement de ses dieux ancestraux.

<sup>1097</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 5 (= TL40).

<sup>1098</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 18 (= TL42).

<sup>1099</sup> Voir LSJ, s.v. « *κωνηφόρος* » ; K. Mittelhaus, RE X.2, Stuttgart 1946, 1862-6.

<sup>1100</sup> Même si l'on peut imaginer, avec A. Dubourdieu, que ces deux statues aient été choisies comme ornement du « *sacrarium* » en raison de leur sujet qui avait sans aucun doute des connotations religieuses (DUBOURDIEU 2003, 17).

Enfin, une dernière statue est mentionnée par Cicéron car elle avait été épargnée par Verrès, en raison de sa moindre valeur artistique et économique. Il s'agissait en effet d'une sculpture en bois, dont l'orateur exalte l'antiquité (« unum peruetus ligneum ») et qui représentait « Bonam Fortunam ». Le fait que sa mention reste isolée laisse penser qu'il n'y avait pas d'autres statues divines, en tout cas de grande taille, à l'intérieur du « sacrarium ».

Pour conclure, le lieu que Cicéron appelle « sacrarium » doit être identifié à une structure assez grande, mais peut-être d'une seule pièce, qui contenait certainement trois statues divines en taille réelle ou du moins moyenne. Celles de Cupidon et d'Hercule, plus précieuses et en matériel noble, devaient occuper une position de premier plan, soulignée par une disposition symétrique dans le cadre de laquelle elles étaient assorties chacune d'un petit autel destiné à la réalisation de rituels liés au culte domestique. La troisième, en bois, représentait Bona Fortuna et tirait sa valeur essentiellement de son antiquité ; on peut imaginer soit qu'elle occupait de ce fait une position centrale, par exemple au milieu des deux autres, soit que, au contraire, elle soit placée dans une position plus retirée. L'ensemble comprenait également quelques éléments de décoration tout aussi précieux que les statues : notamment les Canéphores, de dimension réduite, qui étant en nombre de deux étaient probablement aussi disposées symétriquement. Comme il arrive souvent pour ce type de figures, il n'est pas impossible qu'elles soient utilisées en guise de cariatides pour souligner une quelque caractéristique de l'architecture interne du « sacrarium », comme par exemple une niche ou un édicule. En 1899, O. Rossbach tenta pour la première fois une reconstruction de ce lieu, qu'il imagina comme un petit temple « in antis », externe à la maison de C. Heius<sup>1101</sup>. Cependant, non seulement il n'y a rien dans le texte de Cicéron qui invite vraiment à penser à une structure si imposante, mais le fait que le « sacrarium » se trouve dans la maison est même répété à plusieurs reprises. L'hypothèse la plus probable, alors, semble plutôt celle d'une pièce de cette maison, aménagée pour accueillir ces monuments<sup>1102</sup>.

Or, comme on l'a déjà dit, sur le rôle sacré de cette structure et des statues décrites par Cicéron dans le cadre du culte domestique chez Heius plusieurs doutes ont été soulevés. Premièrement, T.D. Frazel a essayé de démontrer que le « sacrarium » n'était pas « a sacred space » se basant sur l'observation que celui-ci contenait des objets visiblement profanes, comme les Canéphores, et qu'il était librement accessible aux visiteurs<sup>1103</sup>. Cependant, ces observations découlent d'une profonde incompréhension non seulement du texte de Cicéron mais aussi des réalités du polythéisme romain, notamment du concept de « sacré » et ses implications. Jamais l'orateur ne dit ni n'essaie d'impliquer que cet espace de la maison de C. Heius était sacré (« sacer » ou « consecratus ») d'un point de vue juridique. La notion de « sacrarium » en elle-même n'implique pas non plus un tel statut : comme on l'a vu, en effet, il s'agissait tout simplement d'un terme couramment employé en latin pour un lieu dédié au culte domestique. Bien au contraire, il est question de la destination religieuse de cet espace, qui ne saurait pas être mise en cause par le fait que celui-ci contenait des éléments de décoration qui n'avaient pas une valeur religieuse en eux-mêmes. Si cela avait représenté un problème, d'autre part, on ne verrait pas pourquoi l'orateur aurait précisé si soigneusement cette différence entre les Canéphores et les statues divines. De la même façon, le fait que le

---

<sup>1101</sup> ROSSBACH 1899.

<sup>1102</sup> Pour une critique de la reconstruction de O. Rossbach, voir également ZIMMER 1989.

<sup>1103</sup> FRAZEL 2009, 93-6.

« *sacrarium* » ait été accessible aux visiteurs accueillis par C. Heius dans sa maison ne porte pas préjudice à cette fonction religieuse : les autels, niches et autres structures consacrées au culte domestique que l'on connaît archéologiquement, en effet, ne semblent pas avoir été en position retirée ou cachée à l'intérieur des habitations, pas plus d'ailleurs que les autels en contexte public<sup>1104</sup>.

Au-delà de cette tentative, restée victime d'une approche trop simpliste du concept même de « sacré » et de ce qu'il pouvait recouvrir dans la culture romaine, la destination religieuse du « *sacrarium* » de C. Heius n'a généralement pas été mise en question. En revanche, certains auteurs comme O. Rossbach et G. Zimmer ont soutenu que la seule statue ayant une véritable valeur religieuse soit celle en bois qui représentait Bona Fortuna ; Cupidon et Hercule, de leur côté, ne seraient pas des divinités adaptées à être vénérées en contexte domestique<sup>1105</sup>. Ainsi, Verrès aurait épargné la seule image divine pour emporter des œuvres qui n'étaient là que comme éléments de décoration. Cependant, à l'appui des exemples provenant surtout de la région vésuvienne, il a été depuis longtemps démontré que la présence de grandes divinités du panthéon public parmi les pénates est normale en contexte romain<sup>1106</sup>. De plus, s'il est vrai que Fortuna est souvent attestée parmi les divinités représentées comme pénates, Cupidon et Hercule ne manquent pas<sup>1107</sup>. Et de toute façon, la décision en la matière reposant entièrement sur le maître de maison, il serait difficile d'exclure a priori dans ce genre de contexte des choix personnels voir erratiques par rapport aux tendances dominantes.

Dans l'ensemble, il me semble que tous ces approches pêchent par une méfiance excessive vis à vis du texte de l'orateur. S'il est vrai, en effet, que celui-ci présente toujours une version des faits fonctionnelle à sa ligne d'accusation, on a déjà vu à propos des cultes publics qu'il est généralement fiable dans ses descriptions des faits religieux siciliens. D'ailleurs, sa marge d'écart par rapport à la réalité aurait été dans la plupart des cas très limitée car les lieux dont il traitait étaient bien connus du moins à une partie du public auquel il s'adressait. Or, comme on l'a dit, la maison de C. Heius rentrait également dans ce cas de figure, grâce à la fréquence de visiteurs qu'y étaient attirés justement par la notoriété des statues dont il était question : il est facile d'imaginer que les Romains qui avaient vu le « *sacrarium* » aient une idée de sa fonction et du rôle que les statues y occupaient. D'autre part, d'un point de vue juridique, le statut des objets consacrés au culte domestique ne reposait que sur le maître de maison, qui pouvait décider indépendamment de leur sort de la manière qui lui semblait la plus adaptée. Comme on l'a vu, Cicéron précise lui-même que la statue de Cupidon avait déjà quitté le « *sacrarium* » du moins une autre fois dans le passé, quand elle avait été prêtée, vraisemblablement par un autre membre de la famille, à C. Claudius Pulcher. À cette occasion, il faut bien imaginer que l'absence physique de la statue n'avait pas empêché le déroulement du culte domestique dans la maison, soit que les rituels aient pu être accomplis en absence d'une représentation du dieu, soit que la sculpture ait été remplacée par quelque chose d'autre, comme une image peinte du dieu ou une statuette. Bien évidemment, il

---

<sup>1104</sup> Pour ce type de témoignages du culte domestique voir par exemple DUBOURDIEU 1989, 65-75 ; BASSANI 2003 ; LAFORGE 2009, 56-65 et 84-6 ; VAN ANDRINGA 2009, 217-70.

<sup>1105</sup> ROSSBACH 1899 ; ZIMMER 1989.

<sup>1106</sup> Voir notamment DUBOURDIEU 1989, 79-83.

<sup>1107</sup> Voir DUBOURDIEU 1989, 79-83 ; VAN ANDRINGA 2009, 256-69 et, pour Hercule en particulier, CORALINI 2001.

est probable que des actes rituels aient accompagné à chaque fois l'entrée et la sortie de la statue du « sacrarium », mais à l'intérieur de ces limites le maître de maison était libre de faire de cette dernière ce qui mieux lui semblait. Par conséquent, quelle que soit la valeur sacrale originaire des statues, le contrat de vente validé par C. Heius mettait Verrès complètement à l'abri de ce point de vue. La question sur le plateau, alors, ne portait pas tellement sur le statut réel des sculptures dans la maisonnée d'Heius, mais plutôt sur la valeur que celui-ci leur attribuait de son propre point de vue personnel. Alors, si Cicéron ne consacre pas un développement spécifique pour démontrer la valeur sacrale des statues mais se limite plutôt à y faire allusion à plusieurs reprises, ce n'est pas par crainte d'être démasqué, comme le voudrait T.D. Frazel<sup>1108</sup>, mais plutôt parce que cette valeur n'était pas vraiment en discussion. Ce qu'il fallait déterminer étaient les conditions et le prix auxquels C. Heius aurait accepté de se séparer de ces objets, dont le caractère sacré allait de soi. Et c'est précisément pour cette raison que, sur un plan plus large, la « religio » même de ce personnage pouvait se trouver en ligne de mire. Plutôt que sur le terrain des faits purs et simples, donc, la partie se jouait sur celui beaucoup plus glissant et aléatoire des appréciations et motivations personnelles de C. Heius, sur lesquelles, par ailleurs, il ne faut pas oublier que l'intéressé avait pu être écouté abondamment à l'occasion de sa comparution lors de la première action.

Il faudra donc admettre que la « domus » de C. Heius contenait un espace assez large, probablement une pièce, destiné au culte domestique. Pourvu d'un riche appareil décoratif, celui-ci abritait du moins trois statues divines et deux autels de petites dimensions. Dans ce cadre, un culte était adressé au moins à trois divinité domestiques : Cupidon, Hercule et Bona Fortuna. La préciosité des statues, chefs-d'œuvre des plus grands artistes grecs, ainsi que celle de la décoration s'accordent bien avec la richesse du personnage et de sa famille. En tant que telles, elles ne sont pas en contradiction avec la destination religieuse de l'espace ni avec celle des sculptures : même s'il s'agit bien évidemment de cas plutôt rares et qui semblent appartenir surtout à l'époque impériale, on connaît plusieurs exemples comparables. Dans les maisons les plus riches, aussi bien dans la région vésuvienne que dans d'autres aires du monde romain, l'espace cultuel domestique était souvent une véritable petite chapelle, sous la forme d'une pièce ou d'un *naïskos* situé dans le jardin<sup>1109</sup>. Parfois, il reste des sculptures ou du moins des traces de leur présences, et s'il s'agissait pour la plupart de statuettes, des images de plus grande taille sont sporadiquement attestées. On citera notamment l'exemple de la Villa Arianna à Stabies, où un véritable « sacellum » abritait dans l'« atrium » un autel dressé devant un large podium qui devait supporter une statue de culte malheureusement perdue : une configuration qui rappelle de près celle décrite par Cicéron<sup>1110</sup>. De façon similaire, la présence d'autels est attestée dans beaucoup d'espaces de ce type également à Pompéi et en Tunisie<sup>1111</sup>. L'emploi dans ce cadre de monuments de grande valeur est bien sûr plus difficile à vérifier, mais que cela soit possible est démontré du moins par le passage de Pétrone sur les « lares » en argent chez Trimalcion<sup>1112</sup>. Par contre, la rareté de ce type d'attestations ne fait que confirmer l'exceptionnelle richesse de C. Heius, dont l'identification avec le marchand des inscriptions de Délos devient alors encore plus probable. Son exemple,

---

<sup>1108</sup> FRAZEL 2009, 93-6.

<sup>1109</sup> BASSANI 2003 ; LAFORGE 2009, 31-47 ; VAN ANDRINGA 2009, 217-44.

<sup>1110</sup> Voir VAN ANDRINGA 2009, 222, avec bibliographie.

<sup>1111</sup> Pour Pompéi voir LAFORGE 2009, 27-30, pour la Tunisie BASSANI 2003, 180.

<sup>1112</sup> Petron., 60.

par ailleurs, s'insère à plein titre dans le cadre des nombreuses manifestations de luxe privé bien connues pour l'architecture domestique en Sicile à cette époque<sup>1113</sup>. Il est clair, enfin, que le « sacrum » revêtait également une importante fonction de représentation pour Heius et sa famille, comme le montre le fait qu'il soit accessible aux visiteurs.

Concernant l'identité des divinités représentées, il serait extrêmement intéressant d'en éclaircir le rapport avec la famille d'Heius, ainsi que les raisons qui pouvaient avoir mené à ce choix. Cependant, les connaissances actuelles en matière de cultes domestiques restent malheureusement trop partielles pour permettre d'aller plus loin que quelques considérations de caractère très général sur la fonction de ces divinités. Comme on l'a dit, le culte de Fortuna est bien attesté en contexte domestique. Si Pétrone l'imagine chez Trimalcion peinte sur un mur proche de l'« aedícula » des dieux domestiques et la définit à cette occasion « cornu abundanti copiosa »<sup>1114</sup>, elle est souvent représentée parmi les divinités vénérées dans les maisons de la région vésuvienne, où elle apparaît également avec la corne d'abondance et avec le gouvernail<sup>1115</sup>. Comme l'indiquent ces attributs et l'exemple de Trimalcion, son rôle est probablement à mettre en relation avec la sphère des affaires, dont elle assure le succès. L'épiclèse « bona » utilisée par Cicéron pour la statue de C. Heius va également dans ce sens et pourrait révéler une influence grecque, car la figure romaine de « Bona Fortuna » semble avoir beaucoup moins de consistance que la grecque « Ἀγαθὴ Τύχη »<sup>1116</sup>. Hercule, de son côté, est également très bien représenté dans la région vésuvienne, où une inscription le définit même « tutor domus »<sup>1117</sup>, mais aussi dans d'autres aires géographiques. Sa présence en contexte domestique est à relier à sa fonction de « ἀλεξίκακος », qui protégeait la maison et la famille du mal en général<sup>1118</sup>. Le cas de Cupidon, par contre, semble plus problématique. En effet, s'il a été observé que l'évanescence de ce dieu en contexte public peut être expliquée par la restriction de son action à la sphère privée<sup>1119</sup>, les témoignages effectifs d'un culte domestique d'Éros, Amor ou Cupidon ne sont pas nombreuses. L'image du dieu revient bien sûr souvent dans les maisons, aussi bien en peinture que sous forme de statuette, mais dans beaucoup de cas il s'agit certainement d'un motif décoratif plutôt que du témoignage d'un culte qui lui aurait été adressé ; dans d'autres, le doute subsiste et ne peut pas être aisément résolu. Cependant, il reste possible de citer une poignée d'exemples en contexte plus clairement cultuel<sup>1120</sup>. De plus, il n'est pas impossible qu'il soit associé à Vénus, avec laquelle il semble avoir formé un couple cultuel en Sicile dans le sanctuaire du mont Éryx. Cette déesse, en effet, est beaucoup plus largement représentée dans le cadre du culte domestique :

---

<sup>1113</sup> PORTALE 2001-2.

<sup>1114</sup> Petron., 19.

<sup>1115</sup> DUBOURDIEU 1989, 79 ; LAFORGE 2009, 89 ; en dehors de la région vésuvienne, voir les statistiques de KAUFMANN-HEINIMANN 1998, 193.

<sup>1116</sup> Sur le problème, voir CHAMPEAUX 1982-7, II, 92-3.

<sup>1117</sup> CIL X 3799.

<sup>1118</sup> Pour tous les témoignages de la région vésuvienne voir CORALINI 2001 ; pour l'interprétation de la présence du dieu, LAFORGE 2009, 90-1 et VAN ANDRINGA 2009, 265-6. Pour les autres localités, on pourra consulter les statistiques de KAUFMANN-HEINIMANN 1998, 193.

<sup>1119</sup> FLIEDNER 1974, 82-93.

<sup>1120</sup> A. Dubourdieu, par exemple, en cite sept exemples en peinture (DUBOURDIEU 1989, 79-83) ; le même nombre se retrouve en LAFORGE 2009, 87, tab. X ; mais voir aussi les statistiques de KAUFMANN-HEINIMANN 1998, 193. Un exemple de statuette est dans le catalogue du même auteur (KAUFMANN-HEINIMANN 1998, 305, GF111).

elle est présente, notamment, dans le laraire de Trimalcion<sup>1121</sup>, ainsi que dans beaucoup d'exemples de la région vésuvienne, où elle est souvent associée à Cupidon<sup>1122</sup>. Elle pouvait intervenir aussi bien comme déesse du désir amoureux et de la concorde dans la vie familiale que comme divinité des jardins<sup>1123</sup>.

Un épisode similaire à celui de C. Heius, mais sur lequel Cicéron s'attarde beaucoup moins est celui de Lyson de Lilybée. Le personnage n'est pas autrement connu, mais il s'agissait d'après l'orateur d'un notable de la cité (« primo homine ») chez lequel avait séjourné Verrès en personne. Ce dernier, justement, avait emporté de la maison de son hôte une statue d'Apollon (« Apollinis signum ») qu'il avait acheté pour mille sesterces (« HS mille »). À différence que dans le cas d'Heius, Cicéron ne dit pas explicitement que cette sculpture avait une valeur religieuse pour Lyson, mais pourrait le suggérer quand il conclut l'épisode en reprochant à Verrès que « tamen id factum non oportuit ». Cette expression, d'autre part, pourrait aussi faire allusion tout simplement au fait que Lyson avait été obligé de vendre, ce qui n'implique pas nécessairement que la statue ait fait l'objet d'un culte domestique dans sa maison. Comme on l'a déjà souligné à plusieurs reprises, le choix du mot « signum » pour définir la sculpture ne permet pas de trancher<sup>1124</sup>. Il n'est pas impossible, alors, qu'une certaine ambiguïté ait été entretenue par l'orateur, à bénéfice justement d'un rapprochement avec le cas de C. Heius qui n'était peut-être pas tout à fait pertinent. S'agissant ici d'un obscur personnage d'origine grecque, la marge de manœuvre de l'orateur dans la distorsion des faits était certainement beaucoup plus large que pour l'exemple de Messine.

#### I.3.d - Ustensiles rituels

Au-delà des statues, comme on l'a déjà vu pour les cultes publics, une autre passion de Verrès étaient les pièces de vaisselle précieuses, que ce soit du point de vue de la décoration ou bien du matériel. En milieu privé, parmi les différentes fonctions possibles de ce type d'objets, celle qui était de nature religieuse s'insérait dans le cadre des cérémonies du culte domestique et était l'une des plus courantes. Beaucoup de passages du *de signis* concernent cette catégorie d'objets volés, pour lesquelles Verrès adopte plusieurs stratégies différentes : parfois il s'empare de pièces entières, tandis qu'à d'autres occasions il se limite à en faire arracher les décorations ; certains vases sont achetés, d'autres empruntés pour ne jamais être rendus. Dans tous les cas, Cicéron rappelle bien sûr la valeur monétaire des objets, mais il ne dédaigne pas celle de nature morale ou affective, souvent prouvée par leur transmission dans les familles d'une génération à l'autre. Dans un seul cas, en revanche, l'orateur revient de manière explicite sur la valeur religieuse, qui fonctionne naturellement comme circonstance aggravante pour Verrès.

Le contexte est un passage de nature générale dans lequel l'orateur accuse de façon hyperbolique son adversaire d'avoir enlevé l'argenterie consacrée au culte domestique de

---

<sup>1121</sup> Petron., 29.

<sup>1122</sup> VAN ANDRINGA 2009, 258. Pour un possible exemple sicilien voir KAUFMANN-HEINIMANN 1998, 298, GF101.

<sup>1123</sup> VAN ANDRINGA 2009, 266-7.

<sup>1124</sup> Voir surtout ci-dessus, I.1.b.



toutes les maisons de Sicile<sup>1125</sup>. À son arrivée dans chaque ville, il aurait envoyé des émissaires à la recherche d'œuvres d'art et ceux-ci, tout en se concentrant surtout sur les objets de plus grande valeur, pouvaient à l'occasion enlever également des proies moins importantes dans le but, insinue Cicéron, de ne pas revenir les mains vides. Trois types d'objets sont explicitement mentionnés à ce propos : la patelle, de grande taille et décorée avec des images de dieux (« patella grandis cum sigillis ac simulacris deorum ») ; la patère, dont est soulignée tout particulièrement la fonction religieuse (« patera qua mulieres ad res diuinas uterentur ») et l'encensoir, sur lequel l'orateur ne donne pas plus de détails (« turibulum »). De tous ces objets, est rappelée la beauté et la valeur artistique (« haec autem omnia antiquo opere et summo artificio facta »), ainsi que l'ancienneté et le fait qu'il s'agissait de legs des ancêtres (« quae a suis acceperunt, quae in familia semper fuerunt »).

Quant à la valeur religieuse, si elle était initialement attribuée à la seule « patera », l'orateur y revient par la suite à plusieurs reprises en relation avec les trois objets confondus : « ea quae religio retinisset » ; « ea quibus ad res diuinas uti consuerunt ». Au-delà de la référence à la « religio » à entendre ici probablement dans le sens de « sentiment ou scrupule religieux », la définition des pratiques du culte domestique reste vague : Cicéron se limite au virtuellement omni-compréhensif « res diuinae », qu'il avait déjà utilisé pour C. Heius<sup>1126</sup>. Comme on l'aura déjà remarqué pour l'exemple de la « patera qua mulieres » ad res diuinas uterentur », l'orateur semble associer tout particulièrement les femmes à l'emploi de ces outils du culte domestique. C'est toujours elles, en effet, qui réagissent à la fin du passage aux vols de Verrès (« fletus mulierum » ; « mulierculis praesertim ») et constituent le sujet de la deuxième expression qui fait référence explicitement à des pratiques cultuelles (« ea quibus ad res diuinas uti consuerunt »).

En revanche, dans les rares exemples concrets sur lesquels l'orateur s'attarde, c'est toujours le maître de maison qui est indiquée comme la victime de la soustraction illicite. Parmi les personnages mentionnés, on trouve trois Grecs de Sicile, mais aussi deux citoyens romains ; tous, malheureusement, sont autrement inconnus. Les premiers, que Cicéron énumère très rapidement dans un passage destiné à souligner l'impossibilité de mentionner tous les épisodes du même type, sont Nymphodore d'Agrigente, ainsi que Eschyle et Thrason de Tyndaris, auxquels Verrès avait enlevé respectivement un « turibulum », une « patera » et une « patella ». Les deux citoyens romains, quant à eux, sont placés à part, en ouverture et en clôture du passage ; de plus, le traitement que le préteur leur réserve est significativement différent. Tout d'abord, il est question d'un chevalier, L. Papinius<sup>1127</sup>, que Cicéron définit « uiro primario, locupletis honestoque ». Celui-ci avait chez lui un « turibulum » d'argent que Verrès avait emprunté pour ensuite le rendre « euulso emblemate », c'est-à-dire après l'avoir privé des figurines en applique qui en constituaient la décoration. À cette occasion, l'orateur ne fait aucun commentaire sur une éventuelle valeur religieuse de l'objet. D'autre part, l'accusation de violation de la « religio » est beaucoup plus explicite dans le cas du tyndarite Philon, qui avait acquis la citoyenneté romaine et portait maintenant le nom de Cn.

<sup>1125</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 46-7 (= TL46).

<sup>1126</sup> Voir ci-dessus, I.3.c.

<sup>1127</sup> F. Münzer, RE XVIII.3, Stuttgart 1949, *Papinius* 3 ; NICOLET 1966-74, 971 ; FRASCHETTI 1981, 71.

Pompeius<sup>1128</sup>. Celui-ci avait invité le préteur à dîner dans sa villa et, pour l'occasion, il avait présenté (« adposuit ») une « patella » d'argent « in qua sigilla erant egregia », c'est-à-dire décorée par des figurines en applique comme le « turibulum » de L. Papinius. Verrès, attiré par la valeur artistique de l'objet, l'avait enlevé directement « ex hospitali mensa », pour le rendre encore une fois « sigillis auulsis », donc privé des éléments décoratifs. D'après M.K. Lhommé, l'expression « ex hospitali mensa » devrait être interprétée comme une référence à la valeur d'autel que la table pouvait prendre en contexte religieux, dans le cadre des offrandes d'aliments présentées aux Pénates lors du repas<sup>1129</sup>. Cependant, il me semble que, si tel avait été le contexte du vol, Cicéron l'aurait souligné bien plus vigoureusement. D'autre part, l'exposition d'argenterie et de vaisselle prisée devant les invités était une pratique usuelle dans l'antiquité lors des banquets<sup>1130</sup>. Par conséquent, il me semble plus prudent d'entendre l'expression tout simplement « de la table de son hôte » sans penser nécessairement que la « patella » était en train de remplir sa fonction religieuse au moment même où Verrès s'en était emparé. En revanche, dans le récit de la soustraction, l'orateur désigne cet ustensile par la périphrase « illud insigne penatium hospitaliumque deorum », en faisant cette fois-ci explicitement référence au rôle de la « patella » dans le culte domestique. S'agissant cette fois-ci d'un citoyen romain, de plus, le ton devient sensiblement plus solennel que dans le reste du passage, avec une mention directe non seulement des « penates » mais aussi des dieux protecteurs de l'hospitalité, que Verrès avait violée. Par ailleurs, on remarquera que le choix du mot « insigne » pointe également dans la direction de la valeur symbolique que l'objet pouvait avoir du fait de son utilisation habituelle dans le culte domestique, plutôt que vers l'idée qu'il ait été effectivement en train de remplir cette fonction au moment des faits.

Pour l'ensemble des trois ustensiles, l'orateur affirme explicitement qu'ils étaient présents dans toutes les maisons de la Sicile ou du moins dans toutes celles des habitants qui avaient à peine un peu plus de moyens (« domus [...] nulla paulo locupletior »), au point que, par fois, il s'agissait de la seule argenterie présente (« etiamsi praeterea nihil esset argenti »). Ce fait, par ailleurs, est explicitement mis en relation avec la valeur religieuse de ces objets quand Cicéron précise qu'il s'agissait parfois de maisons qui avaient été plus fortunées dans le passé, mais qui ne conservaient de leurs fastes que la préciosité de ces trois instruments de culte (« apud eos remansisse ea quae *religio* retinuisset »). En effet, si les plus riches notables siciliens devaient posséder des larges collections de vaisselle précieuse et parfois même des œuvres particulièrement remarquables, il est facile d'imaginer que dans beaucoup de familles ces pièces aient été beaucoup plus rares et que, en tant que telles, elles aient été réservées aux emplois les plus solennels. D'autre part, l'insistance de l'orateur sur ce point fait penser que la présence de ce type d'objet dans des maisons moyennement aisées nécessite à ses yeux d'une justification particulière. Notamment, la mention explicite des maisons qui avaient perdu leurs fastes d'antan pourrait impliquer que dans la plupart des cas l'emploi d'outils moins précieux soit en réalité la règle. Il n'est pas impossible, d'autre part, que la racine du problème soit plutôt le fait que cet attachement à l'emploi d'ustensiles culturels précieux pouvait être perçu comme excessif par le public romain : l'orateur, en effet, ne manque pas de préciser que ces

<sup>1128</sup> F. Miltner, *REXXI.2*, Stuttgart 1952, *Pompeius* 36 ; pour l'épisode le concernant voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 48 (= TL47).

<sup>1129</sup> Pour cette hypothèse voir LHOMMÉ 2008, 64.

<sup>1130</sup> Voir BALDO 2004, 341 et, pour quelques exemples tirés des *Verrines*, Cic., *Verr.* 2, 4, 33 et 62.

événements « forsitan paruae esse uideantur » et adopte tout le long du passage une attitude de minimisations de la gravité de l'épisode<sup>1131</sup>.

De manière générale, l'emploi dans le cadre du culte domestique de ce trois ustensiles, qu'ils soient ou non en matériel précieux, est confirmé par l'ensemble de la documentation disponible sur le sujet. La « patera », que Cicéron semble associer plus directement à l'emploi rituel, s'appelait en grec « φιάλη » et était une sorte de petite coupe plate, sans pied et sans anses mais fournie d'une saillie centrale qui servait à l'empoigner. Il s'agit d'un objet bien connu, qui représentait l'outil par excellence de tout acte rituel consistant à verser des substances liquides, geste qui pouvait représenter une offrande à part entière ou intervenir dans des rites plus complexes. En milieu grec, la « φιάλη » est souvent représentée dans les mains aussi bien des adorants que des divinités, hommes et femmes. Faisant souvent l'objet elle-même d'offrandes dans les temples, elle pouvait intervenir lors de sacrifices, processions et aspersions rituelles. En général, on versait d'abord le liquide dans la « φιάλη » avec un autre pot, ce qui était souvent la tâche de femmes ou de jeunes assistants. À Rome, même si elle pouvait occasionnellement avoir des emplois non religieux, la « patera » est décrite par les sources comme le récipient normal pour les offrandes dans le rituel du sacrifice ; elle servait aux libations, mais aussi à l'aspersion de l'animal sacrificiel, à servir la « mola salsa » et recueillir le sang. En contexte rituel, elle était utilisée également comme coupe pour boire ou comme contenant de dons dans le culte des morts. Dans les représentations figuratives elle se trouve pour la plupart dans les mains de prêtres, tandis que des assistants au sacrifice y versent les liquides<sup>1132</sup>.

Le « turibulum », appelé en grec « θυμιατήριον », était un vase brûle-parfums qui fonctionnait grâce à l'air chaud émanant de braises et semble avoir été destiné essentiellement à un emploi cultuel, aussi bien en milieu public que domestique. Selon C. Zaccagnino, qui a recueilli tous les témoignages concernant l'emploi et la typologie de ces objets dans le monde grec, les *thymiateria* étaient employés lors de processions et banquets, mais surtout dans le cadre du sacrifice. En tant que tels, ils faisaient partie des accessoires de base présents dans les temples, parmi les ustensiles sacrés de propriété de l'état, et dans les habitations privés<sup>1133</sup>. D'autre part, il était également possible de réaliser des offrandes de fumée autonomes dans beaucoup de contextes ; en milieu privé, on rappellera le départ à la guerre, le mariage, l'enterrement et la purification de la maison après un décès. Celles-ci pouvaient concerner beaucoup de divinités et héros, hommes et femmes, mais les plus courant semblent avoir été Aphrodite, pour laquelle on brûlait des essences pour augmenter l'attraction sexuelle, et Dionysos, avec la fonction de rendre les hommes heureux pendant les banquets. Dans ce genre d'occurrences, cependant, il est parfois difficile de faire la distinction entre emploi cultuel et profane<sup>1134</sup>. A peu près le même type d'utilisation peut se dessiner pour les « turibula » en milieu romain, dont l'usage semble être arrivé de Grèce et s'être diffusé à partir du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. L'offrande d'essences pouvait représenter un sacrifice indépendant ou une étape préliminaire à l'immolation d'un animal. Souvent dédiés aux dieux, les « turibula »

---

<sup>1131</sup> À ce propos, voir le commentaire à TL46 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 46-7).

<sup>1132</sup> Voir T. Hölscher, *ThesCRA*, V, Basel 2005, 208-9.

<sup>1133</sup> ZACCAGNINO 1998, 51-2.

<sup>1134</sup> Voir I. Krauskopf, *ThesCRA*, V, Basel 2005, 212-23 ; mais pour les fumigations en milieu grec voir également E. Simon, H. Sarian, S. Milanezi, *ThesCRA*, I, Basel 2004, 255-68.

étaient également présents parmi les accessoires de temples et d'autres bâtiments publics, ainsi que de maisons et villas, où ils apparaissent dans le contexte de banquets et fêtes en tout genre. Ils étaient parfois portés en procession, mais pouvaient aussi avoir une simple fonction décorative<sup>1135</sup>. Aussi bien en milieu grec que romain, la « patera » / « φιάλη » et le « turibulum » / « θυμιατήριον » intervenaient souvent en même temps, pour la réalisation d'une offrande conjointe de liquides et fumée, comme rituel indépendant ou préliminaire à un sacrifice sanglant.

Plus compliquée apparaît par contre la situation de la « patella ». Tout en étant littéralement un diminutif de « patera », en effet, ce mot avait perdu son sens étymologique pour venir à indiquer un plat creux, souvent associé dans les sources à la présentation ou à la cuisson d'aliments et de préparations médicales<sup>1136</sup>. Mais si dans ce sens général, comme le remarque le *ThLL*, « patella » est beaucoup moins courant que certains de ses nombreux synonymes (comme « patina », par exemple)<sup>1137</sup>, le terme était employé de façon beaucoup plus spécifique et exclusive pour désigner un plat destiné à la présentation d'offrandes alimentaires solides, en particulier dans le cadre du culte domestique<sup>1138</sup> ; dans cette fonction, même, il formait avec le « salinum » un couple d'ustensiles qui constituait l'équipement culturel basique de toute maison romaine<sup>1139</sup>. Or, c'est sans aucun doute à cette étroite association avec le culte domestique que l'on doit le choix de ce mot, dans ce contexte, de la part de Cicéron, sûrement dans un mouvement de rapprochement des pratiques siciliennes aux usages romains<sup>1140</sup>. Malheureusement, contrairement à ce qui est le cas pour la « patera » et le « turibulum », il est beaucoup plus difficile de dire quel devait être le nom grec de l'objet auquel l'orateur ferait référence. Si le terme « πατέλλα » (ou « πατέλλιον ») existe en grec, en effet, il ne se trouve que chez très peu d'auteurs d'époque impériale avancée, où il peut en fait représenter une simple translittération du mot latin<sup>1141</sup>. D'autre part, on connaît plusieurs mots qui pourraient désigner un plat creux, sans qu'aucun d'entre eux ne semble spécifiquement

<sup>1135</sup> Voir T. Hölscher, *ThesCRA*, V, Basel 2005, 226-9.

<sup>1136</sup> Pour la perte du sens étymologique du mot voir BALDO 2004, 336 ; pour l'emploi comme plat de présentation ou de cuisson voir, par exemple, Mart. 5, 78 ; Hor., *epist.*, 1, 5, 2 ; Plin., *nat.*, 19, 171 et 30,78 (*ThLL*, X, 656-7, I, A, 1 « generatim adhibetur in re coquinaria, sc. ad cibos coquendos, assandos sim. vel inferendos, vel in re medica ad medicamenta conficienda »).

<sup>1137</sup> *ThLL*, X, 656-7 : « admodum raro praeter Apic. (ubi tamen praevallet *patina*) ».

<sup>1138</sup> Pour « patella » comme plat à offrandes voir *ThLL*, X, 656-7, I, A, 2, b (« adhibetur in re sacra »), mais on remarquera également que la plupart des exemples font référence de manière explicite au culte domestique : Liv., 26, 36 ; Ov., *fast.*, 2, 634 (Lares) ; 6, 310 (Vesta) ; Pers., 3, 26 ; Iuv., 3, 260 et 5, 85 (avec référence aux rituels funéraires) ; Val. Max., 4, 4, 3. Pour son emploi dans le cadre du culte des Pénates voir DUBOURDIEU 1989, 87-91. En dehors du culte domestique le sens de plat destiné à la présentation d'offrandes alimentaires pouvait être recouvert également par une série d'autres synonymes, tels que « lanx », « clarnus », « discus », « satira » et « satura » (à ce propos, voir I. Krauskopf, *ThesCRA*, V, Basel 2005, 285-6 qui considère « patella » comme un simple synonyme de « lanx », sans donner de précisions ultérieures sur son emploi et sans citer les témoignages relatifs).

<sup>1139</sup> Pour l'association avec le « salinum », dans un contexte culturel ou tout simplement domestique, voir Fest. s. v. « Salinum » ; Liv., 26, 36 ; Pers., 3, 26 ; Val. Max., 4, 4, 3 ; Porph., Hor., *carm.*, 2, 16, 13.

<sup>1140</sup> Pour cette tendance générale dans les *Verrines*, voir VASALY 1993, 205-17 et ci-dessous, III.1.a et f ; commentaire à TL41 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 11-2) et TL42 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 15-8).

<sup>1141</sup> Voir Poll., 6, 85 ; 90 ; 10, 107 ; Zos. Alch., p.142 B ; pour cette idée voir aussi *ThLL*, X, 656-7 : « abiit in gr. πατέλλα (vel βα-), πατέλλον (inde deminutive πατέλλιον [βα-], πατελλίκιον [βα-]) »

destiné à la présentation d'offrandes ou au culte domestique<sup>1142</sup>. Or, si cet objet est le premier que l'orateur mentionne dans ce passage, il ne le qualifie par la suite que par le sujet religieux de ses décorations pour attribuer plus directement la fonction cultuelle au deuxième terme de la liste, la « patera ». Il n'est pas exclu, donc, que les plats de ce type que Verrès avait soustrait dans les maisons des Grecs de Sicile ne soient pas nécessairement destinés à un emploi rituel, mais que Cicéron ait choisi d'ouvrir son énumération par ce mot pour la résonance qu'il aurait immédiatement dans les oreilles de son public romain.

Une confirmation de cette différente caractérisation des trois objets mentionnés dans le cadre du culte domestique chez les Grecs de Sicile et les Romains peut venir par l'analyse des exemples cités par l'orateur. En effet, une victime grecque est citée pour chaque ustensile, mais sans fournir beaucoup de détails sur la valeur des pièces concernées ou les circonstances du vol. Par contre, quand il s'agit de citoyens romains, les exemples ne concernent que le « turibulum » et la « patella ». De plus, seulement pour la deuxième, qui était indissolublement associée au culte des « Penates » dans une optique romaine, la valeur religieuse est explicitement rappelée. Et pourtant dans la maison de Cn. Pompeius, qui était un nouveau citoyen, elle est mise en scène dans un emploi apparemment profane : celui de l'exposition lors d'un banquet. On soulignera encore une fois que le choix de ce mot pour désigner une réalité qui était peut-être grecque au départ n'est certainement pas anodin de la part de l'orateur : ce terme devait en effet avoir une résonance religieuse immédiate pour une oreille romaine et, d'ailleurs, il était d'autant plus approprié à la maison de Cn. Pompeius, car celui-ci était effectivement un citoyen romain.

Concernant l'association de ces trois ustensiles tout particulièrement aux femmes, elle n'apparaît que partiellement justifiée à la lumière des pratiques du culte domestique en milieu grec. Il est certain, en effet, que les composantes féminines de la famille jouaient un rôle important dans la plupart des rites qui en faisaient partie, en étant surtout associées aux rituels concernant les transformations du groupe familial (naissance, mariage, mort), la santé, la purification et le foyer domestique<sup>1143</sup>. Par contre, d'autres rituels étaient l'apanage des hommes<sup>1144</sup> et, même s'il est sans doute intéressant de remarquer que le « θυμιατήριον » est souvent associé à la sphère féminine, notamment dans les rituels concernant le mariage et les pratiques funéraires<sup>1145</sup>, il n'y a aucune raison de penser qu'aucun de ces trois ustensiles ne

---

<sup>1142</sup> Le *ThLL* (X, 656-7) cite par exemple « λοπάδιον », « λοπάς », « πάτελλιν », « πατένα » et « τήγανον », mais on pourrait en rajouter davantage ; de son côté, le *ThesCRA* ne donne aucun équivalent grec pour le « lanx » latin et ses nombreux synonymes (I. Krauskopf, *ThesCRA*, V, Basel 2005, 285-6), alors que dans la catégorie des récipients destinés au dépôt ou au transport d'objets liés au culte (dont les offrandes) il ne cite pour le monde grec que des paniers ou corbeilles : « κάλαθος », « κανοῦν », « κίστη » et « λίκνον » (I. Krauskopf, S.Th. Schipporeit, *ThesCRA*, V, Basel 2005, 263-83). Pour un « κανοῦν » employé dans le cadre d'un rituel domestique voir Ar., *Ach.*, 245-62.

<sup>1143</sup> Sur le rôle des femmes dans le culte domestique en milieu grec voir MORGAN 2007.

<sup>1144</sup> Pour la division des rôles dans le culte domestique en milieu grec voir surtout FARAONE 2008 ; mais voir aussi MORGAN 2007 et BOEDEKER 2008.

<sup>1145</sup> Pour les contextes d'emploi du « θυμιατήριον » en milieu grec et son association à la sphère féminine voir ZACCAGNINO 1998, 51-3 et 92 (pour les témoignages figuratifs concernant le contexte du mariage voir surtout RT 48; 208-9; 214; 216; 217; 246-8; 425-6) ; pour le rôle de cet objet dans les rituels funéraires, toujours en association avec figures féminines, voir ZACCAGNINO 1998, 92 et 93-4 (témoignages figuratifs en RT 393-5; 399-415; 446-7; 461-8; 470; 480-520; 544-52) ; mais pour l'emploi du « θυμιατήριον » voir aussi I. Krauskopf, *ThesCRA*, V, Basel 2005, 212-23.

soit employé exclusivement par les femmes. Comme on l'a vu, en effet, fumigations et libations étaient des actes cultuels élémentaires, qui pouvaient se suffire en eux-mêmes ou servir d'accompagnement à toute sorte d'autre rituel, tandis que des offrandes alimentaires solides (du type qui aurait pu être présenté dans une « patella ») sont attestées dans le cadre des cultes domestiques les plus variés<sup>1146</sup>. Certainement, alors, le choix de Cicéron de concentrer son attention surtout sur les femmes repose sur d'autres raisons, comme la volonté de créer un effet pathétique ou influencer l'appréciation de son public sur la gravité des faits<sup>1147</sup>.

### I.3 - Conclusions

Malgré l'indéniable déséquilibre entre l'espace consacré aux cultes publics des cités et la place dédiée aux manifestations religieuses individuelles et privées, les *Verrines* se révèlent tout de même comme une source d'exception également pour cette deuxième catégorie.

Premièrement, elles permettent de décrire l'implication des habitants des cités siciliennes dans les cultes publics et d'analyser la composition des fidèles. Sans surprise, le devant de la scène est occupé par les citoyens, considérés soit comme un ensemble indéfini soit séparés selon les regroupements par genre, classe d'âge ou position sociale. Le corps civique est caractérisé avant tout par son attachement aux dieux de la cité, qui s'exprime par la participation émotionnelle aux vicissitudes dans lesquelles ces derniers étaient impliqués, même si cet aspect a dû parfois être exagéré par Cicéron au bénéfice du portrait de Verrès en monstre sans pitié. À plusieurs reprises, les citoyens apparaissent également comme acteurs ou inspireurs des décisions publiques en la matière. Sous la guide des autorités, mais parfois également face à l'échec de la défense institutionnelle mise en place par ces dernières, ils peuvent intervenir avec violence pour protéger les lieux de culte publics, comme dans les exemples d'Agrigente et Assorus. Inversement, les clameurs de la foule influencent la décision du conseil sur la statue du Mercure de Tyndaris. D'autre part, les citoyens sont les participants par excellence au culte rendu aux dieux de la cité, non seulement en qualité de spectateurs des rites performés par les prêtres, mais également par la réalisation de gestes rituels, comme dans le cas de la procession pour la Diane de Ségeste et des supplications pour l'Hercule d'Agrigente.

Face à ce rôle de premier plan des citoyens, les autres composantes de la population de la cité ne sont d'habitude pas à l'honneur des chroniques. Cependant, certaines d'entre elles font surface dans un petit nombre d'épisodes. Les étrangers résidents, mentionnés par Cicéron à Syracuse, probablement surtout les Romains et Italiens qui s'y étaient installés, sont clairement assimilés aux citoyens comme sujets du culte rendu du moins à l'un des dieux de la cité, ce qui laisse penser qu'ils pouvaient prendre part au culte public sur une échelle plus large. Quant aux esclaves, même s'ils apparaissent dans certains cas, il est plus difficile de les considérer comme sujets autonomes, dans la mesure où leur comportement pouvait toujours être soumis à l'approbation de leur maître quand il ne dérivait pas d'un ordre direct de ce dernier.

---

<sup>1146</sup> Pour quelques exemples voir FARAONE 2008 et BOEDEKER 2008.

<sup>1147</sup> Voir à ce propos le commentaire à TL46 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 46-7).

À côté des habitants des cités, surtout pour les centres les plus importants, se situe souvent la catégorie des étrangers de passage. Leur mention fréquente confirme la vitalité d'un réseau d'échanges et de déplacements, qui s'étendait certainement au-delà des limites de la région, dans la mesure où un grand nombre de ces visiteurs provenaient de Rome ou d'Italie. Vis-à-vis des cultes publics des cités, ils apparaissent surtout en position d'observateurs admiratifs des richesses et de la beauté artistique des lieux de culte. S'ils peuvent s'associer à la vénération ou au respect religieux dû à certaines divinités, ils ne sont pas censés participer directement au culte public. De ce point de vue, une exception doit probablement être faite pour tous ces sanctuaires et festivités qui drainaient un public plus large que celui de la cité, comme les fêtes autour de la source Cyané à Syracuse et les sanctuaires d'Éryx et Henna.

Au-delà de la participation au culte de la cité, les dieux des grands sanctuaires publics pouvaient également avoir un rôle à jouer dans la vie quotidienne des Siciliens, comme le démontre la désignation de Vénus Érycine en tant que garante des amendes testamentaires. Ces épisodes montrent très bien l'imbrication des cultes dans les autres aspects de la vie de tous les jours, comme les questions juridiques et économiques soulevées par la rédaction d'un testament. D'autre part, ils illustrent l'impact de la présence de Rome sur ce type de phénomènes, car la déesse semble remplacer les gymnases publics dans les pratiques de ces couches de l'élite qui étaient les plus disponibles à faire des compromis avec l'administration romaine.

Mais les dieux du culte public n'étaient pas les seuls dans la vie religieuse des individus de Sicile. Même si les témoignages sur le sujet ne sont pas nombreux, ils permettent tout de même d'apercevoir la vitalité et la capillarité du culte domestique. Ce dernier devait s'effectuer naturellement surtout au bénéfice de la famille et de la maison, mais il revêtait également une importante fonction de représentation. Ainsi, la vaisselle la plus précieuse lui était réservée même dans les maisons moins aisées et dans les demeures des notables comme C. Heius il donnait lieu à des manifestations grandiloquentes, tel qu'un « sacrarium » contenant des statues attribuées aux plus connus parmi les sculpteurs grecs des siècles précédents. Dans ce dernier cas, cette fonction est exprimée presque dans les mêmes termes que pour les cultes publics, au point d'affirmer que la maison de ce personnage, largement ouverte aux visiteurs, était devenue une fierté pour la cité de Messine dans son ensemble. Avec les nombreux parallèles qu'il a été possible de rencontrer pour le culte domestique dans les maisons les plus luxueuses de la région vésuvienne ou de la Tunisie, cet exemple confirme également l'insertion de la Sicile dans une koinè méditerranéenne à laquelle la présence de grands entrepreneurs commerciaux comme C. Heius contribuait sans aucun doute largement. Enfin, entre les mailles du discours de Cicéron émerge également un certain nombre de différences culturelles parmi les nombreuses composantes de la mosaïque de populations qu'était la Sicile de l'époque. La nature des ustensiles culturels variait des maisons grecques à celles des Romains résidents, avec probablement en position intermédiaire celles de ceux qui, comme Cn. Pompeius Philon, venaient d'acquérir la citoyenneté romaine. Quant à l'italique C. Heius, la désignation de ses dieux domestiques comme Pénates révèle que sa maison devait s'apparenter, de ce point de vue, plutôt aux coutumes romaines qu'à celles des Grecs de Sicile.





## II.

### Religion et présence romaine en Sicile

Une fois arrivés à la fin de cette revue des cultes siciliens mentionnés dans les *Verrines*, il est temps de se tourner plus directement vers la question de l'impact que la présence romaine en Sicile put avoir sur les phénomènes religieux. S'agissant de discours écrits pour un procès qui concernait directement les agissements d'un ancien préteur lors de l'exercice de son mandat, ces textes représentent une source d'exception pour ce type de problématique. La question des relations entre administration et administrés sous-tend en effet le développement entier de l'argumentation de Cicéron. Dans cette partie, afin d'évaluer plus directement l'influence de la présence romaine, on considérera premièrement le problème du point de vue de Rome, en questionnant l'attitude des autorités citadines vis-à-vis des cultes siciliens, ainsi que les comportements afférents à la sphère du religieux des magistrats en charge sur l'île. Dans un second temps, en se tournant du côté des cités siciliennes, on observera le rôle joué par les phénomènes religieux à l'intérieur des stratégies de communication mises en place par ces dernières dans le cadre de leurs relations avec Rome. Dans le dernier chapitre, enfin, on isolera une série de phénomènes qui révèlent l'émergence, à l'intérieur de cette dialectique entre pouvoir romain et réalités locales, d'entités dépassant le cadre des cités individuelles vers la création d'un espace religieux unitaire à un niveau provincial.

#### II.1. Rome face à la religion sicilienne

Dans ce premier chapitre, il sera question du traitement des cultes siciliens de la part des autorités religieuses de Rome, ainsi que des magistrats actifs sur le sol de la province. À travers l'analyse de l'épisode de la délégation de décemvirs envoyée à Henna en 133 av. J.-C., auquel il a déjà été fait allusion dans la première partie<sup>1</sup>, on prendra tout d'abord en compte l'expiation et l'observation de « prodigia » sur le sol sicilien. Ensuite, à travers la figure de Verrès qui reste toujours au centre des intérêts de Cicéron, on se concentrera sur l'action du préteur, en essayant de formuler quelques observations sur la marge de manœuvre et les préoccupations de ces magistrats en matière de religion. Enfin, on examinera la conduite vis-à-vis des cultes siciliens de deux autres personnages appartenant à un passé plus éloigné, mais que Cicéron construit comme contre-modèles positifs du comportement de Verrès : Scipion Émilien et M. Claudius Marcellus.

---

<sup>1</sup> Voir ci-dessus, I.2.a.

## II.1.a - Expiation de « prodigia » en Sicile

On a déjà eu l'occasion de parler de la délégation de décemvirs envoyée à Henna en 133 av. J.-C.<sup>2</sup> : Cicéron se sert de cette anecdote pour démontrer l'identité de la déesse vénérée dans cette cité avec la Cérès romaine et grossir ainsi la gravité des fautes commises par Verrès à l'encontre de ce lieu de culte. Maintenant, il est temps de s'interroger sur les raisons qui purent conduire les décemvirs au choix de la cité sicilienne au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. : une question qui a déjà donné lieu à plusieurs tentatives de solutions.

La plupart des interprétations prend le départ de la situation politique à Rome au moment des faits, en adhérant ainsi à la façon dont l'épisode est présenté par l'orateur lui-même. La formulation du texte des *Verrines* suggère, en effet, sans pour autant le dire de manière explicite, que la mission des décemvirs était une conséquence directe du meurtre de Tib. Gracchus. Dans ce sens va notamment la situation chronologique de l'épisode, qui se fait non seulement par la datation consulaire (« P. Mucio L. Calpurnio consulibus », c'est-à-dire en 133 av. J.-C.), mais également par les expressions « atroci ac difficili rei publicae tempore » et « cum Tiberio Graccho occiso magnorum periculorum metus ex ostentis portenderetur »<sup>3</sup>. Dans ce contexte, le recours à Cérès a été mis en rapport avec le rôle que cette dernière recouvrait à Rome comme patronne de la plèbe et de ses représentants. La plupart des savants a alors pensé à une volonté du Sénat d'expier le meurtre de Tib. Gracchus et la conséquente violation de la « sacrosanctitas » du tribun<sup>4</sup>. Plus récemment, B. Spaeth a proposé de voir l'envoi de la délégation à Henna comme l'une des mailles d'une plus large stratégie de communication du Sénat visant à présenter la mort du tribun comme l'exécution d'une « consecratio capitis » en réponse à la violation que Tiberius aurait lui-même accompli auparavant en déposant son collègue Octavius et surtout à l'accusation qui lui avait été adressée d'« adfectatio regni ». En effet, si traditionnellement la « consecratio capitis » s'adressait à Jupiter, elle comportait également une « consecratio bonorum » à Cérès, qui aurait été l'objectif de l'expédition des décemvirs<sup>5</sup>. Cependant, si Tiberius fut effectivement accusé d'« adfectatio regni » et d'avoir violé de la « sacrosanctitas » de son collègue<sup>6</sup>, il est clair également que cette interprétation ne faisait pas l'unanimité : même à l'intérieur du Sénat, certaines voix craignaient la violation religieuse que le meurtre du tribun avait comporté et qui était indiscutablement supérieure à celle occasionnée par la déposition d'Octavius<sup>7</sup>. Mais surtout, les sources ne donnent aucune autre indication d'une confiscation des biens de Tiberius ou de ceux de sa famille<sup>8</sup>. Dans l'ensemble, donc, cette interprétation semble moins probable que la précédente.

---

<sup>2</sup> Pour lequel voir déjà ci-dessus, I.2.a.

<sup>3</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 108 (= TL63).

<sup>4</sup> Pour toutes ces hypothèses voir LE BONNIEC 1958, 367-9, avec bibliographie précédente, et, plus récemment, DILLON 2013, 93-6.

<sup>5</sup> SPAETH 1990 ; EAD. 1996, 73-9 ; suivie par CHIRASSI COLOMBO 2006, 244 (mais on remarquera que dans un article précédent, la même chercheuse avait brièvement mis en relation ces événements avec une crise du monde féminin que Rome aurait traversé tout au long du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., voir CHIRASSI COLOMBO 1981, 422).

<sup>6</sup> Voir à ce propos FIORI 1996, 410-24.

<sup>7</sup> Voir FIORI 1996, 410-24 ; APPEL 2011.

<sup>8</sup> APPEL 2011 ; DILLON 2013, 95.

De manière plus générale, cependant, des doutes plus que légitimes ont été dernièrement soulevés par J.N. Dillon à propos de la démarche de chercher à Rome les raisons d'un acte religieux accompli par les décemvirs en Sicile<sup>9</sup>. Le problème posé par le choix de cette province, en effet, a été souvent évacué par la simple observation que le Sénat aurait voulu mettre de la distance entre le déroulement de cette cérémonie, quel que soit son sens, et le climat politique difficile de Rome, où elle aurait pu avoir l'effet d'attiser le conflit<sup>10</sup>. Selon d'autres auteurs, le voyage des décemvirs aurait conféré au rite une solennité accrue<sup>11</sup> ou bien aurait servi à orienter les esprits vers une nouvelle forme de culte de la déesse, moins liée aux milieux plébéiens, et donc moins dangereuse<sup>12</sup>. Cependant, toutes ces explications partent encore et toujours de Rome, sans prendre en compte les spécificités du culte sicilien et du sanctuaire d'Henna. La principale raison de ce manque est certainement la persistance encore aujourd'hui de la représentation de la Sicile et en particulier de ce lieu de culte comme le siège par excellence de Déméter et Coré : une idée qui fait sans doute paraître ce choix comme une évidence. Cependant, comme on l'a vu, cette construction ne s'affirma définitivement qu'à l'époque impériale et si le texte des *Verrines* montre bien qu'elle nécessitait encore d'être justifiée face aux contemporains de Cicéron, elle devait être encore moins fermement établie au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Pour cette époque, donc, le recours à la déesse d'Henna doit être justifié en soi, avant même que par rapport à la situation sociale et politique de Rome.

Fort heureusement, quelques propositions ont été avancées également dans ce sens, surtout par des savants plus directement intéressés au côté religieux du problème. Dans un article sur la place de la Sicile dans la religion romaine, par exemple, R. Schilling a bien remarqué que le choix d'Henna n'était certainement pas obligé et que, en tant que tel, il témoignait du moins d'une certaine déférence des autorités romaines vis-à-vis de ce lieu de culte<sup>13</sup>. En déplaçant le centre de l'attention sur la Sicile de l'époque, de plus, il n'a pas été difficile de remarquer la proximité chronologique de cet épisode à l'autre événement historique majeur qui toucha Henna au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. : la deuxième révolte servile, lors de laquelle la cité devint le siège du royaume fondé par Eunus et ses rebelles. Ainsi, dans son ouvrage monumental sur la figure de Cérès, H. Le Bonniec a été le premier à prêter à la délégation décemvirale l'intention d'offrir à la cette divinité « une réparation éclatante » pour la désacralisation que son sanctuaire aurait subi lors de ce conflit et surtout pour avoir été délaissée par Eunus au profit de la déesse syrienne à laquelle ce dernier était spécialement fidèle selon les sources<sup>14</sup>. Cette interprétation a été ensuite reprise par B. MacBain, qui, dans son livre sur les « prodigia », attribua également à cet acte rituel la valeur de geste politique vis-à-vis de la classe des propriétaires siciliens qui avaient souffert par la main des esclaves<sup>15</sup>.

---

<sup>9</sup> DILLON 2013.

<sup>10</sup> Voir par exemple LE BONNIEC 1958, 367-9, avec bibliographie précédente, mais aussi SPAETH 1990 ; EAD. 1996, 73-9 ; APPEL 2011.

<sup>11</sup> Ainsi, par exemple, FIORI 1996, 410-24.

<sup>12</sup> Pour toutes ces hypothèses voir LE BONNIEC 1958, 367-9, avec bibliographie précédente.

<sup>13</sup> SCHILLING 1964-5.

<sup>14</sup> LE BONNIEC 1958, 367-9.

<sup>15</sup> MACBAIN 1982, 38.

Cependant, ces interprétations posent plusieurs problèmes d'ordre aussi bien historique que, plus simplement, chronologique. Premièrement, comme on l'a vu, il n'est pas réellement possible d'attribuer aux esclaves révoltés ni une désacralisation du sanctuaire d'Henna ni un délaissement du culte de Cérès / Déméter au profit de la déesse syrienne. Non seulement Cicéron présente lui-même le comportement des rebelles sous un jour positif, dans le but principalement de l'opposer à celui de Verrès, mais les autres sources sur l'action d'Eunus à Henna montrent que celui-ci rendit bien justice à l'importance de ce culte, en choisissant par exemple de représenter l'image de la déesse sur ses émissions monétaires<sup>16</sup>. De son côté, J.N. Dillon a aussi objecté que « ritual purification in Henna, regardless, can hardly have been the task of priests from Rome », mais aurait dû être réalisée par les citoyens d'Henna « more patrio »<sup>17</sup>, à moins, évidemment, que la faute à expier n'ait engagé la responsabilité de Rome.

Du point de vue chronologique, d'autre part, les difficultés naissent du fait que, comme on l'a déjà dit, Henna avait été le point de départ de la révolte, dont le début est à situer à une date imprécisée entre 141 et 135 av. J.-C.<sup>18</sup>. Après le premier soulèvement, Eunus, qui appartenait à l'origine à un riche propriétaire de cette cité, prit le titre de roi et fit d'Henna son siège jusqu'à la fin de la révolte, en 132 av. J.-C.<sup>19</sup>. D'après la datation de Cicéron, alors, la délégation des décemvirs aurait été envoyée à Henna à un moment où cette dernière était encore occupée par les esclaves révoltés. Par conséquent, plusieurs savants ont proposé de déplacer la date de la délégation de 133 av. J.-C. à l'année suivante, celle de la victoire définitive de P. Rupilius, en supposant une erreur de la part de Cicéron<sup>20</sup>.

Il s'agirait cependant d'attribuer à l'orateur une bévue vraiment grossière, surtout quand l'on considère la précision avec laquelle celui-ci se préoccupe de fournir la datation consulaire de l'épisode. De plus, que Cicéron n'avait pas oublié l'implication d'Henna dans la première révolte servile est démontré par le fait qu'il y fait référence lui-même, quelque paragraphe plus loin, quand il rappelle que « tenuerunt [...] illum locum serui, fugitivi, barbari, hostes »<sup>21</sup>. Cette affirmation, enfin, est elle aussi accompagnée d'une datation consulaire précise : « P. Popilio P. Rupilio consulibus », qui pointe cette fois-ci à 132 av. J.-C., l'année de la prise de la cité par P. Rupilius. On ne peut que se demander comment l'orateur aurait pu tomber dans une erreur si évidente, alors qu'il possédait clairement toutes les informations nécessaires au moment de la rédaction du passage.

En essayant justement de pourvoir une justification à pareille faute, G. Manganaro a argumenté que Cicéron pouvait avoir confondu la délégation des décemvirs à Henna avec une autre mission envoyée par le Sénat en Sicile à la même époque. Mentionnée par Diodore de Sicile dans la section consacrée à ces années de son ouvrage historique, celle-ci avait pour but de sacrifier à Zeus Aetneus, comme on le verra plus loin<sup>22</sup>. Pour l'instant, il suffit de préciser que le témoignage en question est malheureusement fragmentaire et que, par conséquent, le

---

<sup>16</sup> Pour tous ces détails voir ci-dessus, I.2.e.

<sup>17</sup> DILLON 2013, 93.

<sup>18</sup> Voir BRADLEY 1989, 59 et 140-1.

<sup>19</sup> Pour le rôle de Henna dans la Première guerre servile, voir ci-dessus, I.2.e.

<sup>20</sup> Voir par exemple HOLM 1870-98, III, 206, note 8 ; SÁNCHEZ LEÓN 2004, 143-4 ; BALDO 2004, 492-3 ; APPEL 2011, 14.

<sup>21</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 112 (= TL63).

<sup>22</sup> MANGANARO 1967 ; le passage de Diodore est 34, fr. 31 Goukowsky.

contexte et la datation précise de l'événement restent incertains, ce qui rend plutôt risquée l'entreprise de l'utiliser pour éclaircir le texte de Cicéron. Dans la même veine, une solution de nature différente a été proposée par T.C. Brennan, qui a essayé quant à lui de regarder à la reconstruction du déroulement de la révolte, nécessairement très hypothétique à cause de l'insuffisance des sources<sup>23</sup>. Son hypothèse se base sur un témoignage de Florus qui attribue à un mystérieux « imperator » du nom de Perperna la victoire contre les esclaves « apud Hennam »<sup>24</sup>. Or, s'il est clair que cet auteur confond le personnage en question avec celui de P. Rupilius, il n'est pas pour autant nécessaire de refuser entièrement son témoignage. Perperna, en effet, peut être aisément identifié avec M. Perperna, futur consul de 130 av. J.-C.<sup>25</sup>. Si les opérations autour de Henna avaient certainement été commencées déjà par L. Calpurnius Piso Frugi, le consul de 133 av. J.-C.<sup>26</sup>, il n'est pas impossible que ce « praetor » ait assuré le commandement du siège entre le départ de ce dernier et l'arrivée de P. Rupilius, l'année suivante. Dans ce cadre, pourrait alors se situer une victoire militaire, probablement partielle ou provisoire, qui expliquerait la faute de Florus. T.C. Brennan, notamment, propose d'identifier cette victoire avec la conquête d'une partie de la cité, qui aurait compris l'aire du sanctuaire en permettant ainsi l'envoi de la délégation des décemvirs. Cependant, mis à part les doutes qui entourent encore aujourd'hui l'identification de l'emplacement du sanctuaire dans la cité<sup>27</sup>, il n'est pas difficile de voir à quel point une telle interprétation ne tient qu'à un fil très subtil, alors que l'éventuelle victoire à attribuer à M. Perperna peut être expliquée également par d'autres moyens, plus en accord avec le reste de la documentation<sup>28</sup>.

Pour autant qu'on regarde de plus près à la question, on s'apercevra que le problème chronologique que l'on est en train d'essayer de résoudre n'existe qu'à partir de l'interprétation de la délégation des décemvirs comme une expiation pour le traitement subi par la déesse lors du conflit contre les esclaves : ce n'est en effet qu'à cette condition que cette mission ne peut avoir de sens qu'après la fin des opérations militaires autour d'Henna. Or, comme on l'a vu, cette interprétation de la délégation ne dérive pas des *Verrines*, la seule source par laquelle l'épisode est connu, mais plutôt par la lecture contemporaine de ce dernier. Par conséquent, avant d'attribuer à Cicéron une erreur de chronologie ou bien de modifier la reconstruction des étapes du conflit, il sera peut-être plus avisé de questionner cette interprétation de l'épisode. Comme il a été observé par K. R. Bradley, en effet, si l'on arrête de penser que les décemvirs aient voulu offrir une réparation à la déesse d'Henna, il est parfaitement possible d'envisager que la délégation ait été envoyée vers cette cité déjà en 133 av. J.-C., la date de départ du siège par l'armée consulaire romaine<sup>29</sup>. Cela n'empêche pas, d'autre part, d'établir un lien entre l'intérêt manifesté par les décemvirs vers ce lieu de culte et les opérations militaires qui étaient en train de s'y dérouler. En effet, s'il paraît extrêmement difficile que ces

---

<sup>23</sup> BRENNAN 1993.

<sup>24</sup> Flor., 2, 7, 8.

<sup>25</sup> Pour cette hypothèse voir également BROUGHTON 1951-2, I, 498 ; pour le personnage F. Münzer, RE XIX.1, Stuttgart 1937, *Perperna* 4 ; BROUGHTON 1951-2, I, 501-2.

<sup>26</sup> F. Münzer, RE III.1, Stuttgart 1899, *Calpurnius* 96 ; BROUGHTON 1951-2, I, 492 ; des projectiles portant le nom de ce dernier ont en effet été retrouvés à Henna : CIL I<sup>2</sup>, 847 = CIL X 8063.2 = ILLRP 1088.

<sup>27</sup> Voir ci-dessus, I.2.e.

<sup>28</sup> Pour une explication alternative voir BRADLEY 1989, 62.

<sup>29</sup> BRADLEY 1989, 62 et 156 n° 28.

deux faits soient complètement indépendants l'un de l'autre, il suffit peut-être tout simplement d'envisager la question autrement.

Comme il a été récemment rappelé par J. N. Dillon<sup>30</sup>, alors, un apport à la solution du problème peut venir de l'ensemble des parallèles connus d'une part pour la situation religieuse, les « prodigia » et la stratégie d'expiation mise en place en 133 av. J.-C., de l'autre pour les actes cultuels réalisés par les décemvirs en dehors du territoire de Rome ou de celui de l'Italie<sup>31</sup>. Pour ce qui concerne le premier point, la seule source disponible, face au naufrage des livres de Tite-Live consacrés à cette période, reste le *Liber prodigiorum* de Iulius Obsequens. Cet ouvrage, composé probablement au IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. dans le contexte des polémiques opposant les derniers païens aux théoriciens de la naissante religion chrétienne, consiste en un recueil organisé par années de « prodigia », procédures d'expiation et événements historiques majeurs ; sa source principale, en tout cas pour les deux premières catégories listées, semble avoir été justement l'œuvre de Tite-Live<sup>32</sup>. Malheureusement, la structure du texte, conçu tout simplement comme un catalogue d'entrées juxtaposées les unes aux autres, explicite très rarement les liens qui devaient pourtant exister entre les trois types d'événements relatés : la plupart du temps, il est impossible de dire à quel « prodigium » était reliée une démarche d'expiation donnée ou bien si elle avait été interprétée en relation à un événement historique en particulier.

Ce problème subsiste également pour le long développement que cet auteur consacre à l'année 133 av. J.-C. Ici, en effet, après avoir rappelé un certain nombre d'« omina » reçus, mais malheureusement ignorés, par Tib. Gracchus le jour de son meurtre, Iulius Obsequens énumère différents « prodigia » observés à Rome ou dans d'autres cités d'Italie<sup>33</sup>. Dans l'ordre, il est question de fleuves de lait dans le « Lacus Romanus », de l'ouverture d'un gouffre dans le sol à Luna, d'une pluie de terre à Ardée, de l'attaque d'un loup à Minturne, d'une apparition d'oiseaux à Rome, de la voix d'un enfant entendue dans le temple de Iuno Regina, de taches de sang frais sur des boucliers, de la naissance d'une fille avec quatre pieds, ainsi que de celle d'un hermaphrodite dans le territoire de Ferentinum. Concernant ce dernier événement, le texte précise également que l'on disposa de l'enfant en le jetant dans un fleuve. Enfin, le paragraphe consacré à cette année se termine avec l'indication que la cité fut purifiée par le chant de vingt-sept vierges : « uirgines ter nouenae canentes urbem lustrauerunt ». Comme il a été remarqué par J. N. Dillon, aucune référence n'est faite à une consultation des livres sibyllins ni à la prescription, que Cicéron leur attribue, de « Cererem antiquissimam placari ». De plus, il peut être également intéressant de signaler que l'auteur ne fait pas non plus mention à la révolte servile en Sicile, dont il parlait en revanche aussi bien pour 134 av. J.-C. (« fugitiuorum bellum in Sicilia exortum ») que pour 132 av. J.-C. (« in Sicilia fugitiui Romanos exercitus necauerunt »)<sup>34</sup>. De son côté, l'orateur ne mentionne aucun des « prodigia » de la liste de Iulius Obsequens, ni la purification de la cité par les vingt-sept vierges. La discordance entre ces deux auteurs met bien en évidence le caractère incomplet de

---

<sup>30</sup> DILLON 2013.

<sup>31</sup> Sur la reconnaissance, déjà à cette époque, du territoire de l'Italie comme un ensemble signifiant dans le cadre du droit sacré romain voir les observations de CATALANO 1978, 525-47.

<sup>32</sup> Sur le *liber prodigiorum* de Iulius Obsequens voir SCHMIDT 1968.

<sup>33</sup> Obseq., 27a.

<sup>34</sup> Voir respectivement Obseq., 27 et 27b.

chacun de ces témoignages ; cependant, elle ne doit pas conduire à refuser un des deux entièrement, mais plutôt à les examiner avec plus d'attention.

Concernant le « liber prodigiorum », il n'est pas clair si les « prodigia » relatés à cette occasion sont à mettre en relation avec le meurtre de Tib. Gracchus ; de plus, l'auteur ne précise pas de quoi exactement le chant des vierges avait purifié Rome. Comme il a été souligné par B. MacBain, cette dernière mesure apparaît régulièrement dans le cadre des procédures d'expiation mises en place à l'occasion de la découverte d'un hermaphrodite. De plus, cet ensemble de rituels semble avoir été solidement associé dès la première attestation avec Iuno Regina, puis, du moins à partir de 125 av. J.-C., avec Cérès et Libera. Enfin, son exécution impliquait côte à côte les haruspices et les décemvirs<sup>35</sup>. Par conséquent, d'après J. N. Dillon et B. MacBain, la prescription d'apaiser la plus ancienne Cérès aurait pu elle-même être liée à la nécessité d'expiation la naissance de l'hermaphrodite<sup>36</sup>. Reste à savoir quel rapport peut être établi entre ces événements, le meurtre de Tib. Gracchus et la révolte servile en Sicile.

À ce propos, J. N. Dillon a observé que la formulation de l'orateur, « cum Tiberio Graccho occiso magnorum periculorum metus ex ostentis portenderetur », ne doit pas nécessairement être entendue dans le sens d'un lien de cause à effet entre la mort du tribun et les signes dont il est question, l'ablatif absolu pouvant à la rigueur être entendu tout simplement en sens temporel. Cicéron, même, serait à cet endroit délibérément vague, dans le but de convoquer l'impression, en réalité erronée, que cet événement avait donné lieu à une expiation exécutée à Henna. Dans le but de démontrer qu'aucun lien ne pouvait exister entre la fin de Tiberius et les rites effectués en Sicile, J. N. Dillon se tourne du côté des autres exemples connus de rituels exécutés par les décemvirs en dehors de Rome, qui ne sont par ailleurs que trois<sup>37</sup>. En 217 av. J.-C., d'après Tite-Live, un grand nombre de prodiges conduit à une consultation des livres sibyllins, à la suite de laquelle, parmi d'autres procédures d'expiation, les décemvirs célébrèrent un sacrifice sur le forum d'Ardée : « decemviri Ardeae in foro maioribus hostiis sacrificarunt »<sup>38</sup>. Les raisons du choix de cette cité restent malheureusement dans l'ombre. Comme deuxième exemple, J.N. Dillon cite celui des sacrifices célébrés par ordre des livres sibyllins dans l'île de Cimolos, dans la mer Égée, en 108 av. J.-C. ; cependant, non seulement les raisons de ce rituel ne sont pas claires, mais la participation des décemvirs n'est pas mentionnée par Iulius Obsequens, qui représente la seule source sur ces événements<sup>39</sup>. Sur le dernier cas, enfin, on dispose finalement de plus de détails. En 143 av. J.-C., à la suite d'une importante défaite subie par Ap. Claudius Pulcher contre le peuple celtique des Salasses, une consultation des livres sibyllins révéla, toujours d'après Iulius Obsequens, que : « quotiens bellum Gallis illaturi essent, sacrificari in eorum finibus oportere »<sup>40</sup>. Selon le témoignage de Dion Cassius, alors, deux décemvirs furent alors

---

<sup>35</sup> MACBAIN 1982, 127-35 ; le lien avec Cérès et Libera apparaît pour la première fois dans le texte d'un oracle sibyllins relaté par Phlégon de Tralles et daté de 125 av. J.-C. (*Mirab.* 10 = FGrHist II B 257).

<sup>36</sup> DILLON 2013 ; MACBAIN 1982, 127-35.

<sup>37</sup> MACBAIN 1982, 36.

<sup>38</sup> Liv., 22, 1, 19.

<sup>39</sup> Obseq., 40 : « ex Sibyllinis in insula Cimolia sacrificatum per triginta ingenuos patrimos et matrimos totidemque virgines ».

<sup>40</sup> Obseq., 21 ; pour la défaite contre les Salasses voir également Oros., 5, 4, 7 ; D.C., fr. 74.

envoyés à Claudius, qui arriva finalement à avoir raison des Salasses<sup>41</sup>. J. N. Dillon fait alors l'hypothèse que les décemvirs aient offert un sacrifice aux divinités des ennemis dans le but d'en obtenir la faveur. La logique à l'œuvre ici aurait été la même que dans le rituel bien connu de l'« euocatio », c'est-à-dire l'idée qu'un lien important existait entre un territoire et les dieux qui y étaient vénérés et que, par conséquent, de ces dieux dépendait le succès de Rome dans les opérations militaires éventuellement entreprises sur le territoire en question. De la même façon, la délégation des décemvirs à Henna aurait répondu aux difficultés rencontrées sur le front sicilien et aurait visé à assurer à Rome la faveur de la Cérès locale dans la guerre contre les esclaves.

Jusqu'ici, l'argumentation de J. N. Dillon est tout à fait convaincante. La simple explosion d'une révolte servile en Sicile aurait très bien pu être interprétée comme un signal de rupture de la « pax deorum », en tout cas sur le territoire de cette île : une preuve peut en être le fait que, comme on l'a dit, Iulius Obsequens sentit le besoin de rapporter cet événement. La série de défaites que Rome y avait essuyée depuis le début des opérations, de son côté, ne devait certainement pas avoir rassuré les esprits. De plus, cette interprétation du sacrifice des décemvirs permet d'admettre qu'il ait été décrété en 133 av. J.-C., selon la datation de Cicéron. Malgré cela, comme déjà B. MacBain avant lui, J. N. Dillon pense toujours qu'il avait fallu attendre la prise de la cité pour que le rite en question puisse être réalisé. Cependant, cette conclusion pourrait ne pas être nécessaire. D'une part, en effet, le texte de Cicéron n'implique pas nécessairement que ceux-ci soient rentrés dans le sanctuaire de la déesse, de l'autre non seulement la localisation précise de ce dernier reste à l'heure actuelle inconnue, mais il est clair qu'il devait occuper une aire assez vaste (le « aperto ac propatulo loco » de Cicéron) comprenant au moins un bois sacré. De plus, un lieu de culte consacré aux deux déesses de la cité pourrait avoir existé également à l'extérieur de cette dernière, en correspondance avec le fameux lac « Pergus », identifié avec le point d'accès aux enfers utilisé par Pluton au moment du rapt. Tout compte fait, il ne me semble pas impossible que les rites destinés à apaiser la Cérès de Henna puissent avoir été réalisés déjà en 133 av. J.-C., dans le cadre de l'installation du siège autour de la cité.

Plus problématique, d'autre part, me semble l'affirmation de J. N. Dillon que le rapport d'une divinité donnée avec le territoire dans lequel elle était vénérée soit à entendre comme univoque et que, par conséquent, des événements ou présages ayant eu lieu à Rome ne pouvaient être expiés que sur le territoire de cette cité ou du moins sur celui de l'Italie péninsulaire. De cette affirmation, le savant fait découler la conclusion que la délégation des décemvirs ne pouvait avoir aucun rapport avec le meurtre de Tib. Gracchus et que ce lien ne serait qu'une construction rhétorique de Cicéron. Or, la première observation qui s'impose est que, si une telle démarche religieuse avait été impossible, il n'aurait pas non plus eu de sens pour l'orateur d'essayer d'en convaincre son public : le fait même que ce lien soit suggéré, alors, démontre qu'il était tout à fait envisageable, ce qui ne veut pas dire, bien sûr, qu'il ait réellement existé. En effet, la présentation de Cicéron n'est pas innocente, tant il est vrai que l'orateur ne fait rien pour encourager son public à établir un lien entre le voyage des décemvirs à Henna et la révolte servile. Cependant, il n'est pas nécessaire de penser que son interprétation des faits soit façonnée de toute pièce.

---

<sup>41</sup> D.C., fr. 74 ; pour la victoire définitive de Rome voir aussi Oros., 5, 4, 7 ; Liv., *perioch.*, 53.



De manière plus générale, dans le récit de Tite-Live, des présages observés en Sicile apparaissent pour la première fois à l'intérieur des listes enregistrées par les consuls en 217 av. J.-C.<sup>42</sup> et, après cette date, on en connaît de nombreux autres exemples. Bien évidemment, cela rend difficile de tirer une ligne de démarcation nette entre la vie religieuse de Rome et celle de ces provinces en général. Par ailleurs, comme on l'a déjà observé, on connaît au moins un autre exemple d'une mission envoyée par le Sénat en Sicile pour des raisons religieuses : celle qui sacrifia à Zeus Aetneus selon Diodore de Sicile. J. N. Dillon ne fait qu'un de ces deux événements et pense que la délégation de décemvirs mentionnée par Cicéron avait en réalité été chargée de sacrifier à plusieurs divinités siciliennes, en accompagnant l'expédition militaire de P. Rupilius. Dans ce cadre, le sacrifice à Zeus Aetneus serait à situer sur les pentes de l'Etna et aurait visé à aider la prise de Tauroménium, la principale entreprise militaire de Rupilius avant le siège d'Henna. Cependant, le rapprochement de ces deux expéditions reste incertain pour plusieurs raisons. Premièrement, comme on l'a déjà rappelé, on ne connaît pas la date précise de la mission relatée par Diodore. De plus, si celui-ci mentionne les livres sibyllins, il ne précise pas l'identité des personnages envoyés par le Sénat. Enfin, il est dit clairement que ces derniers parcoururent l'île entière (« καθ' ὅλην τὴν Σικελίαν ») et sacrifièrent à plusieurs autels consacrés à cette divinité (« τοὺς τῷ αἰτναίῳ Διὶ καθιδρυμένους βωμούς ») ; à chaque fois, de plus, ils auraient aussi entouré les lieux de barrières (« περιφράγματα ») pour en interdire l'accès à tout le monde sauf à ceux qui devaient y performer des sacrifices ancestraux (« πατρίους [...] θυσίας ») dans chaque cité (« καθ' ἕκαστον πολίτευμα »). Si ce dernier détail s'adapterait bien à un contexte de guerre, il est clair, en revanche, qu'il ne peut pas s'agir d'un seul sacrifice exécuté dans un seul sanctuaire, que celui-ci se trouve sur les pentes de l'Etna où ailleurs. Malheureusement, du moins à ma connaissance, la seule autre mention connue de cette épithète sicilienne de Zeus vient d'un passage de Pindare qui attribue une vénération pour cette divinité au souverain de Syracuse Hiéron I<sup>43</sup>, mais le passage de Diodore implique manifestement qu'un culte lui était rendu dans plusieurs localités. À part l'hypothèse de J. N. Dillon, cet épisode a été traditionnellement mis en relation avec un autre prodige mentionné par Iulius Obsequens pour 135 av. J.-C., c'est-à-dire une éruption particulièrement violente de l'Etna<sup>44</sup>. Quoi qu'il en soit, l'anecdote représente une preuve ultérieure que la situation religieuse en Sicile était regardée comme perturbée à cette époque et que cela préoccupait les autorités romaines.

Pour revenir à l'interprétation des événements de 133 av. J.-C., enfin, il faudrait peut-être se demander s'il est vraiment nécessaire d'établir une relation univoque entre chaque acte d'expiation et un prodige déterminé. Comme J. N. Dillon le remarque lui-même, les prescriptions des livres sibyllins comprennent normalement une large gamme de démarches religieuses et répondent à une également large liste de prodiges enregistrés aussi bien à Rome qu'ailleurs, sans qu'un lien univoque ne soit établi par les sources entre les uns et les autres. Pour l'année dont il est question, par exemple, on a déjà vu que le recours à la plus ancienne Cérès a pu également être mis en relation avec la naissance d'un hermaphrodite. Face à cette

<sup>42</sup> MACBAIN 1982, 36 ; Liv., 22, 1 : « in Sicilia militibus aliquot spicula, in Sardinia autem in muro circumeunti uigilias equiti scipionem quem manu tenuerit arsisse et litora crebris ignibus fulsisse et scuta duo sanguine sudasse, et milites quosdam ictos fulminibus et solis orbem minui uisum ».

<sup>43</sup> Pi., O., 6, 94-96.

<sup>44</sup> Obseq., 26 : « Mons Aetna maioribus solito arsit ignibus ».

situation, il me semble plus probable que, à chaque fois, l'ensemble de procédures d'expiation prescrites par les livres soit conçu pour répondre à l'ensemble des présages observés de manière que plusieurs liens puissent être tissés entre les premières et les seconds. Ainsi, certainement, le déroulement de la révolte servile et le meurtre de Tib. Gracchus devaient s'ajouter à l'ensemble des prodiges mentionnés par Iulius Obsequens pour faire croire que la « pax deorum » était menacée. Cette impression, de plus, pouvait être renforcée par le fait que plusieurs connexions pouvaient être établies entre ces deux événements en eux-mêmes : Cérès était aussi bien la déesse de Henna, prise à partie par Eunus sur ses monnaies, que celle de la plèbe, et il est possible que les agissements des esclaves aient eu des répercussions sur l'approvisionnement en grain de Rome<sup>45</sup>. Dans ce contexte, s'il est clair que d'autres mesures durent être prises dans l'« urbs » également, l'implication de la Sicile dans les destins de Rome sembla sans doute suffisamment importante pour y envoyer une délégation de décevirs.

## II.1.b - L'action du préteur

Le comportement de C. Licinius Verres, conformément à sa condition d'accusé, est toujours présenté par Cicéron sous un jour négatif. Dans le domaine du religieux, notamment, toutes les actions de l'ex préteur fonctionnent comme autant de preuves d'une impiété affichée comme l'un des traits principaux de sa personnalité : une caractérisation qui va jusqu'à l'affirmation que ce personnage méritait une punition divine plus encore qu'une condamnation judiciaire<sup>46</sup>. Pour tracer un cadre plus objectif de l'activité de Verrès en matière de religion, il sera donc nécessaire de lire entre les lignes, en essayant d'écarter tous les éléments relevant plus directement de l'interprétation négative de l'orateur.

Il convient de commencer par les interventions de Verrès dans le domaine des cultes publics, toujours assimilées par Cicéron à des violations de la religion des cités siciliennes. Tout premièrement, comme on l'a déjà vu, le *de praetura Siciliensi* relate deux occasions dans lesquelles le préteur intervient dans la procédure d'élection publique à une prêtrise citoyenne. Le premier cas est celui de l'« ἀμφιπολία » de Zeus Olympien à Syracuse, pour laquelle Verrès est accusé d'avoir intrigué afin d'obtenir la nomination de son « familiaris » Théomnaste<sup>47</sup>. L'élection se déroulant en deux étapes, il fallait d'abord que ce personnage soit élu parmi les trois candidats choisis chacun par l'une des tribus, puis que son nom émerge du tirage au sort destiné à laisser le choix ultime du prêtre dans les mains du dieu. Concernant le vote, Cicéron insiste sur l'élément de l'abus de pouvoir et laisse même entendre qu'un simple ordre du préteur avait tenu lieu de suffrage : « perfecerat iste imperio ut pro suffragio Theomnastus, familiaris suus, in tribus illis renuntiaretur ». Plus simplement, il faut imaginer que Verrès avait piloté le vote par corruption, ce qui n'est d'ailleurs pas exclu par le « pro suffragio » cicéronien. Cependant, l'attention de l'orateur se concentre surtout sur la deuxième phase de la sélection, le tirage au sort, qui ne pouvait pas être aisément piloté par corruption ou abus de pouvoir, et dont l'altération impliquait une plus forte charge d'impiété en ce qu'elle revenait à priver le dieu de son choix. D'après Cicéron, le préteur aurait tenté dans un premier

<sup>45</sup> Voir à ce propos BRADLEY 1989, 61 et 156 n° 26 ; ainsi que DILLON 2013, p. 101.

<sup>46</sup> Pour l'impiété de Verrès, voir ci-dessous, III.3.a.

<sup>47</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 126-7 (= TL15) ; pour cette prêtrise et la procédure d'élection voir ci-dessus, I.1.j.

temps d'éluider cette étape en donnant l'ordre de nommer Théomnaste sans tirage au sort ; les Syracusains, cependant, auraient répondu à cette injonction en faisant appel au respect des lois de la cité. Ceci déclenche une véritable négociation à l'issue de laquelle Verrès s'appuie sur la formulation du texte de loi pour imaginer un expédient lui permettant de respecter formellement ce dernier tout en obtenant gain de cause : il ordonne de jeter dans l'urne trois tablettes indiquant toutes le nom de Théomnaste. Au-delà de la nature de ce stratagème et du déroulement précis des pourparlers, sur lesquels on reviendra plus loin<sup>48</sup>, cet épisode illustre bien les limites à l'intérieur desquelles pouvait se déployer l'intervention du préteur dans les affaires religieuses de la cité. En effet, Verrès peut sans contestation être présent lors de l'élection du prêtre et arrive facilement à influencer le vote d'au moins une partie de l'assemblée, notamment la tribu de Théomnaste. Cependant, il se trouve en difficulté quand il donne un ordre se posant en contradiction directe avec le texte de la « lex de religione » qui fixait la procédure pour la nomination du prêtre. Face à cet obstacle, le préteur peut demander une lecture de la loi et discuter de l'interprétation du texte de cette dernière avec l'assemblée ; enfin, il trouve une solution qui permet de maintenir une apparence de légalité. Or, même s'il n'est pas impossible que, faute de solutions, Verrès aurait toujours pu obliger les Syracusains à aller contre leurs lois, son attitude suggère plutôt que l'action du préteur en matière de religion soit légalement limitée par le respect des lois des cités, que Rome avait permis aux Siciliens de garder.

Le deuxième épisode concernant la nomination d'un prêtre sicilien est celui du « sacerdotem maximum » de Cephaloedium<sup>49</sup> ; cette fois-ci Verrès est accusé d'avoir littéralement vendu la prêtrise à Artemon Climachias en échange d'un pot de vin. La procédure de sélection prévoyait dans ce cas un simple suffrage, que le préteur, du moins d'après Cicéron, aurait pu influencer facilement, moyennant des pressions ou d'autres démarches de corruption. L'obstacle à cette solution était le fait qu'Artemon lui-même ne voulait pas remporter l'élection sur l'autre candidat pressenti : le notable Hérodote, auquel le consensus général destinait la prêtrise. Il fallait donc que l'élection se déroulât en l'absence de ce personnage, qui se trouvait à Rome et, aux dires de Cicéron, avait prévu de rentrer juste avant le mois du suffrage, qui était fixe (« certus »). Cette dernière expression signifie probablement que ce détail de la procédure était établi par les lois de la cité, qui, encore une fois, limitaient les possibilités d'action du préteur : la date prévue pour le vote ne pouvait donc pas être modifiée. Verrès, alors, recourt nouvellement à un stratagème et, au lieu d'anticiper l'élection, agit sur le calendrier citoyen, en ordonnant d'en retrancher un mois et demi (« unum dimidiatumque mensem ») : les élections ont donc toujours lieu dans le mois prévu par la loi, mais avec quarante-cinq jours d'avance. Après la nomination de Climachias et le retour d'Hérodote de Rome, les habitants de Cephaloedium remettent les mois dans leur cours normal (« ut reliqui menses in suam rationem reuerterentur ») en insérant dans leur calendrier un mois intercalaire de la même durée que la période retranchée par ordre de Verrès (« fecerunt intercalarium XXXXV dies longum »). Comme Cicéron ne manque pas de le souligner, cette procédure n'était pas inusitée. En effet, il semblerait que le retranchement exceptionnel de jours du calendrier était effectivement une pratique courante dans le cadre de la gestion du calendrier dans les cités grecques, même si elle a laissé très peu de

<sup>48</sup> Voir ci-dessous, III.3.b.

<sup>49</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 128-30 (= TL16) ; sur la prêtrise et son sens voir ci-dessus, I.1.e.

témoignages : normalement, elle était destinée à préserver autant que possible la concordance entre l'année solaire et les mois lunaires<sup>50</sup>. Formellement, donc, on devait pouvoir considérer que le préteur avait obéi aux lois de la cité et en avait respecté le système, même si son intervention avait été purement instrumentale. Il en résulte, par ailleurs, que le préteur devait être en droit d'intervenir sur le calendrier des cités siciliennes pour ce type d'opérations. Dans ce cadre, Cicéron n'attaque pas le recours à cette méthode en tant que telle, mais s'attache à démontrer que les intentions de Verrès étaient mal placées. Dans les faits, cela pouvait être prouvé par le constat que le préteur avait retranché un nombre de jours trop élevé, qui aurait été sans précédents, et que cette opération avait dû ensuite être annulée par une intercalation décidée par les autorités citadines.

Essayant d'expliquer la mesure de Verrès au-delà du portrait négatif brossé par Cicéron, A. Pinzone a suggéré de voir dans ce retranchement de quarante-cinq jours une intervention destinée soit à stabiliser le calendrier de Cephaloedium par rapport au cycle lunaire ou solaire, soit à l'harmoniser avec celui de Rome : l'anticipation des élections n'aurait été qu'une conséquence secondaire, habilement exploitée par l'orateur<sup>51</sup>. Cependant, si cette proposition est sans doute intéressante dans le cadre d'une partielle réhabilitation de Verrès, elle doit tout de même faire face à la difficulté d'expliquer pourquoi les jours retranchés par le préteur avaient pu ensuite être de nouveau ajoutés au calendrier par les habitants de la cité<sup>52</sup>. Une telle démarche, en effet, rendait provisoire l'effet de l'intervention, ce qui peut s'expliquer seulement par le fait qu'elle ne soit pas destinée à corriger une discordance du calendrier, mais plutôt à éviter (ou à provoquer) un phénomène ponctuel, de sorte qu'il soit possible de revenir en arrière une fois le problème résolu.

Quoi qu'il en soit, dans chacun de deux épisodes que l'on vient d'analyser, la prêtrise qui fait l'objet de l'entremise du préteur semble être la plus importante de la cité : l'« ἀμφίπολος » de Zeus Olympien avait notamment fonction d'éponyme à Syracuse et la même valeur doit probablement être reconstruite pour le prêtre de Cephaloedium, que Cicéron qualifie explicitement de « maximum »<sup>53</sup>. Comme on a déjà eu l'occasion de le rappeler, ce type de charges sacerdotales éponymes est largement attesté dans les cités siciliennes de l'époque hellénistique et romaine. Ces deux interventions de Verrès montrent alors que le préteur pouvait orienter le choix de la part des cités des détenteurs de ce genre d'offices. Cependant, dans les deux cas, les raisons de l'interférence dans la procédure de nomination ne semblent pas avoir été de nature proprement religieuse. Cicéron, du moins, n'insinue jamais que son adversaire puisse avoir été intéressé tout court à contrôler les individus en charge de ces prêtrises : à Cephaloedium le seul mobile attribué à Verrès est celui de s'emparer des vases ciselés qu'Artemon lui avait offert en tant que pot-de-vin ; à Syracuse il s'agissait plutôt de favoriser l'un de ses plus actifs partisans siciliens<sup>54</sup>. D'autre part, s'il est clair que ces

---

<sup>50</sup> Pour plus de détails sur ces pratiques et leur extranéité au modèle romain de fonctionnement du calendrier, voir ci-dessous, III.2.d.

<sup>51</sup> PINZONE 2007, 101-3, qui fait observer, entre autres choses, que le nombre de quarante-cinq pourrait correspondre à la somme de deux intercalations, de 22 et de 23 jours, du calendrier romain.

<sup>52</sup> Il me paraît difficile, en effet, d'envisager que ce soit le résultat d'une dispute entre le propréteur et les habitants de la cité, comme le voudrait Pinzone (PINZONE 2007, 101-3).

<sup>53</sup> A ce propos voir ci-dessus, I.1.e.

<sup>54</sup> Pour Théomnaste et ses rapports avec Verrès, voir ci-dessus, I.1.j.

positions avaient une importante valeur symbolique, qui les rendait attrayantes pour le prestige attaché à celui qui les recouvrait, il est plus difficile de savoir si elles étaient également associées à un pouvoir réel d'influencer la politique de la cité, du moins en matière de religion ; de plus, même si tel était le cas, on pourrait douter que le préteur se préoccupe d'orienter ce type d'influence. Cependant, quand on regarde de plus près à l'épisode de Syracuse, on ne peut s'empêcher de remarquer que, parmi les affaires dans lesquelles Théomnaste est dit être intervenu, avec d'autres partisans du préteur, en faveur de ce dernier, les *Verrines* mentionnent l'institution d'honneurs culturels et la soustraction de monuments dans les lieux de culte de la cité<sup>55</sup>. Or, si l'on peut penser que Verrès ait octroyé l'« ἀμφιπολία » à ce personnage en récompense pour ses services ou que, par ce moyen, il s'en soit assuré définitivement la faveur, il n'est pas exclu que la position de Théomnaste comme prêtre éponyme de Zeus Olympien ait également permis à ce personnage d'agir plus efficacement en défense de ces intérêts du préteur. On rappellera alors que l'une des œuvres d'art soustraites à Syracuse était un simulacre représentant Zeus Ourios<sup>56</sup>. Il n'est donc pas impossible que le préteur ait un réel intérêt vers le contrôle de ce type de prêtrises éponymes, dans le but de favoriser ses manœuvres concernant les monuments conservés dans les lieux de culte et les honneurs culturels qui pouvaient lui être octroyés par les cités.

Dans la première partie, on a déjà longuement décrit les œuvres objet de l'intérêt du préteur et les lieux qui les abritaient dans tous les épisodes relatés par l'orateur avec plus ou moins de détails. Maintenant, on pourra y revenir pour s'intéresser plutôt aux modalités de l'action du préteur, ainsi qu'à ce que ces dernières permettent d'inférer sur les rapports religieux de Verrès avec les cités siciliennes. Dans l'ordre d'apparition, les communautés citées directement par Cicéron comme victimes de soustractions sont : Thermes (la seule à être mentionnée dans le *de praetura Siciliensi* au lieu que dans le *de signis*), Ségeste, Tyndaris, Agrigente, Assorus, Enguium, Catane, Malte, Henna et Syracuse. A chaque fois, les démarches par lesquelles Verrès s'empare ou tente de s'emparer des objets convoités semblent rentrer dans l'une ou l'autre des deux catégories suivantes : soit une requête officielle est adressée par différents moyens aux autorités de la cité déclenchant parfois des véritables négociations entre celles-ci et le préteur, soit Verrès agit de manière apparemment autonome, à l'insu des autorités mais en bénéficiant parfois de quelques appuis à un niveau local. Pour être plus précis, Cicéron entretient lui-même une distinction explicite entre ces deux façons de procéder à travers l'opposition, dans maints passages clés, entre les adverbes « palam » et « clam » ; cependant, quand l'on analyse les épisodes dans le détail, on s'aperçoit que plusieurs points de ce modèle restent difficiles à éclaircir.

---

<sup>55</sup> Voir surtout Cic., *Verr.*, 2, 2, 50 (= TL11), mais aussi 2, 4, 59 où il est question plutôt de la fabrication de tissus précieux pour le préteur. Les autres personnages mentionnés comme partisans du préteur à Syracuse sont Eschrion, Dionysodore et Cléomènes : si le deuxième n'est pas autrement connu, Eschrion et Cléomènes sont les mêmes qui avaient aidé Verrès à monter son accusation contre Héraclius (Cic., *Verr.*, 2, 2, 36 ; sur cette affaire voir ci-dessus, I.3.b). De plus, Cicéron les accuse d'avoir laissé leurs femmes devenir les maîtresses du préteur (Cic., *Verr.*, 2, 3, 77 pour Eschrion ; 2, 5, 31 et 81 pour les deux). Enfin, comme Théomnaste (Cic., *Verr.*, 2, 3, 101), Eschrion agit comme « decumanus » dans le *de frumento* (Cic., *Verr.*, 2, 3, 77) ; de son côté, Cléomènes est le personnage que Verrès nomme comme commandant de la flotte sicilienne dans le *de suppliciis* (2, 5, 82-125). À la différence de Théomnaste, donc, aucun de ces personnages ne semble avoir recouvert de charges de nature religieuse.

<sup>56</sup> Voir ci-dessus, I.1.j, et Cic., *Verr.*, 2, 4, 127-32 (= TL67).

Dans la première catégorie rentre premièrement le cas de Ségeste, où, après avoir vu la statue de Diane pour la première fois, Verrès ordonne à un ensemble de magistrats non mieux identifiés de la descendre de sa base pour la lui donner : « imperat magistratibus ut eam demoliantur et sibi dent ». Cette première injonction, à laquelle les magistrats tentent par plusieurs moyens de se soustraire, mène finalement à une discussion de l'affaire par le conseil : « res agitur in senatu ». Dans un premier temps, le conseil refuse d'obtempérer à la demande de préteur, mais celui-ci n'abandonne pas et, mettant en œuvre différents types de pressions, arrive finalement à obtenir la cession du monument : « Segestani praetoris imperio parendum esse decreuerunt ». Ensuite, toujours par ordre de Verrès (« istius imperio »), la cité décide également d'enlever la base de la statue<sup>57</sup>. D'un point de vue purement formel, donc, le préteur détenait légalement le monument, mais ce détail procédural ne semble pas avoir empêché les habitants de la cité de demander la restitution de la Diane dans le cadre du procès : du moins, selon l'orateur, ils avaient adressé un appel à P. Cornelius Scipio Nasica « ut sibi religionem [...] restituas »<sup>58</sup>.

Une situation très similaire à celle de Ségeste se retrouve à Tyndaris. Ici, un premier ordre du préteur prononcé en public et adressé à un destinataire non précisé reste d'abord sans réponse, d'après Cicéron à cause de l'indignation générale que la requête avait suscitée : « ut primum in illud oppidum uenit, statim [...] continuo signum ut demolirentur et Messanam deportarent imperauit. quod cum illis qui aderant indignum, qui audiebant incredibile uideretur, non est ab isto primo illo aduentu perseueratum ». À la suite de cet échec, Verrès revient à la charge juste avant de quitter la ville, quand il émet un nouvel ordre, cette fois-ci destiné à un magistrat en particulier, le *proagor* Sopater : « mandat proagoro Sopatro [...] ut demoliatur ». Ce dernier tente alors, comme déjà les magistrats de Ségeste, de se soustraire à l'exécution de l'ordre en rapportant l'affaire au conseil, qui refuse officiellement, du moins dans un premier temps<sup>59</sup>. A travers une cruelle punition qu'il inflige immédiatement après à Sopater, en effet, le préteur arrive finalement à émouvoir d'abord la foule entière, puis le conseil, qui accepte non seulement de céder la statue de Mercure (« tum frequens senatus ad istum uenit, pollicetur signum »), mais également de prendre en charge les frais liés au déplacement de celle-ci<sup>60</sup>. Encore une fois, donc, Verrès pouvait certainement avancer de posséder la sculpture légalement. Cette fois-ci, en outre, Cicéron précise également que la justification officielle était celle d'un achat, qui n'aurait même pas été réalisé au nom de Verrès<sup>61</sup>. Comme ce passage et une poignée d'autres le démontrent, par ailleurs, il ne s'agissait pas là d'un cas isolé, l'argument de l'« emi » ayant été utilisé pour plusieurs monuments soustraits non seulement en Sicile, mais également en Asie ; encore une fois, cependant, le texte des discours n'est pas suffisamment précis pour permettre de les identifier tous<sup>62</sup>. Pourtant, il semblerait que les « legati » envoyés par la cité à Rome à l'occasion du procès en demandaient la restitution, tant qu'il est vrai que, d'après l'orateur, l'ex préteur avait

<sup>57</sup> Pour cet épisode, voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 74-9 (= TL50).

<sup>58</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 80 (= TL51).

<sup>59</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 84-5 (= TL52).

<sup>60</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 86-7 (= TL53) et 92 (= TL55).

<sup>61</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 91 ; voir l'introduction et le commentaire à TL55 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 92).

<sup>62</sup> À part le Mercure de Tyndaris, les seules œuvres qui appartenaient certainement à cette catégorie étaient les statues soustraites à Heius, pour lesquelles voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 11-2 (= TL41) ; ci-dessus, I.1.f et 3c. Pour les autres attestations de cet argument de la défense, voir Cic., *Verr.*, 2, 1, 60-1 (sur l'Asie) ; 4, 133 (en général).

tenté de les corrompre en promettant de rendre le monument en échange du retrait de leur témoignage et de la destruction de tous les documents publics liés à cet événement<sup>63</sup>.

Dans la même catégorie d'épisodes, enfin, pourrait rentrer le cas de Thermes, isolé dans le *de praetura Siciliensi* et sur lequel l'orateur fournit très peu de détails sur la démarche de Verrès, se concentrant plutôt sur le protagoniste de l'épisode : le notable Sthenius<sup>64</sup>. D'après les informations disponibles, le préteur demande à ce personnage, à un moment non précisé, de l'aider à s'emparer d'un ensemble de statues publiques appartenant à la cité : « petere coepit ut ad ea tollenda operam suam profiteretur seque adiuuaret ». Pour expliquer cette requête, Cicéron rappelle que Sthenius était lié à Verrès par des liens d'hospitalité<sup>65</sup>, mais ne précise pas s'il recouvrait également une charge publique quelconque à l'époque des faits. De la même façon, le discours n'explique la nature de l'aide demandé par Verrès, ni les modalités selon lesquelles ce dernier prévoyait de procéder à l'enlèvement. Au contraire, Cicéron s'évertue à mettre en valeur le fait que Sthenius avait opposé un refus catégorique à cette requête et était même arrivé à plaider publiquement, lors d'une séance du conseil, pour que les prétentions du préteur soient rejetées officiellement par la cité. Il est clair, donc, que, comme à Ségeste et Tyndaris, l'affaire était arrivée devant le conseil, mais il est impossible de savoir selon quelles modalités : si par initiative de Sthenius ou en conséquence d'une demande officielle de cession de la part de Verrès. La formulation de Cicéron reste en effet assez vague sur ce point et laisse le problème ouvert : « haec cum iste posceret agereturque ea res in senatu », avec un verbe « poscere » qui peut faire référence aussi bien à une ultérieure insistance auprès de Sthenius qu'à une requête officielle adressée aux autorités. Dans ce dernier cas, on pourrait imaginer que Verrès ait sollicité son hôte tout simplement pour que celui-ci soutienne sa demande officielle auprès des autorités de la cité ; l'épisode de Thermes, alors, rentrerait dans la même catégorie que ceux de Ségeste et Tyndaris. D'autre part, la première solution reste également recevable : Verrès aurait demandé à son hôte de l'aider à s'emparer des statues sans passer par les autorités de la cité, mais celui-ci aurait scrupuleusement informé le conseil en déjouant les plans du préteur. Le seul élément certain, donc, reste le fait que l'implication du conseil et l'intervention de Sthenius permirent à la cité de conserver les sculptures demandées par le préteur, un exploit qui n'avait réussi ni à Ségeste ni à Tyndaris. Comme il avait déjà fait avec Sopater dans cette dernière cité, Verrès s'acharna alors contre Sthenius ; plutôt que d'une punition corporelle, par contre, il choisit cette fois-ci la voie judiciaire, en mettant en place celle que Cicéron décrit comme une véritable persécution, dans laquelle interviennent également des adversaires politiques locaux de Sthenius. Ce dernier finira alors suppliant à Rome et condamné à mort « in absentia »<sup>66</sup>.

La stratégie de procéder à l'enlèvement sans informer les autorités, en revanche, aurait été mise en place par Verrès dans le cas d'Agrigente, pour lequel Cicéron affirme de manière explicite que le préteur « non audebat palam poscere aut tollere quae placebant »<sup>67</sup>. Cette hésitation est interprétée par l'orateur comme dérivant du nombre et de la valeur des

---

<sup>63</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 92 (= TL55).

<sup>64</sup> Pour l'épisode de Thermes, voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 85-8 (= TL12).

<sup>65</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 83 : « huius hospitio Verres cum esset usus ».

<sup>66</sup> Pour la suite de l'affaire de Sthenius voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 89-118, TL13 (= Cic., *Verr.*, 2, 2, 92-3) et 14 (2, 2, 114-6).

<sup>67</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 93 (= TL56).

Agrigentins, mais surtout de la présence nombreuse de citoyens romains résidant sur place en harmonie avec les Siciliens : « credo propter multitudinem illorum hominum atque uirtutem, et quod ciues Romani, uiri fortes atque honesti, permulti in illo oppido coniunctissimo animo cum ipsis Agrigentinis uiuunt ac negotiantur ». Ainsi, à propos de la première soustraction de Verrès, celle de la statue d'Apollon, l'orateur précise qu'elle avait eu lieu en secret, « clam ». Toutefois, le préteur n'agit pas seul, mais avec l'aide d'un groupe de personnages dont Cicéron ne précise pas l'identité, tout en s'empressant à en donner une caractérisation morale négative : « quosdam homines improbos duces atque adiutores ». Or, il n'est pas impossible que derrière cette définition volontairement ambiguë se cachent en réalité des citoyens d'Agrigente, qui, étant liés au préteur ou tout simplement désireux d'en obtenir la faveur, auraient choisi d'en épauler les desseins. Si c'était le cas, l'épisode d'Agrigente pourrait à l'origine ne pas avoir été très différent de ceux que l'on a discuté jusqu'ici, sinon pour la façon de réagir des personnages sollicités par le préteur, ainsi que, probablement, pour le statut de ces derniers. En effet, comme Cicéron souligne que la requête de Verrès n'était pas publique, il semble improbable qu'il s'agisse de magistrats dans l'exercice de leurs fonctions. Leur position, alors, pourrait avoir été similaire à celle de Sthenius à Thermes, sauf qu'à la différence de ce dernier, ils auraient décidé de satisfaire la demande du préteur au lieu de faire appel au conseil. Quoi qu'il en soit, après cette première soustraction, les « principes ciuitatis » interviennent pour défendre les monuments de la cité et chargent les magistrats de garder les lieux de culte<sup>68</sup>. Encore une fois, malheureusement, la formulation de l'orateur reste vague et ne permet pas de comprendre si cette décision avait été ratifiée par les assemblées citoyennes. Dans ce climat, la tentative d'enlèvement suivante, celle de la statue d'Héraclès, aurait même été rejetée violemment par les habitants de la cité. Cette fois-ci, l'orateur affirme que la tâche avait été confiée à des esclaves (« seruorum armatorum [...] concursus », « manum fugitiuorum instructam armatamque ») venant de la maison et de la « cohors » du préteur (« ex domo atque ex cohorte praetoria ») et commandés par Timarchide (« duce Timarchide »), l'« accensus » de Verrès, souvent cité dans les discours comme exécutant de tâches ingrates aux ordres de celui-ci<sup>69</sup>. Aucune mention ultérieure n'est faite de la présence éventuelle d'appuis locaux aux démarches du préteur ; l'intention de Cicéron, d'autre part, est ici clairement celle de mettre en valeur l'unité de la réaction des Agrigentins.

Après l'épisode d'Agrigente, un autre cas que les discours présentent explicitement comme similaire à ce dernier est celui d'Assorus<sup>70</sup>. De nouveau, Verrès n'aurait pas osé demander directement aux habitants la statue qu'il convoitait, cette fois-ci à cause de la vénération dont était entouré le temple qui la contenait : « id iste poscere Assorinos propter singularem eius fani religionem non ausus est ». En revanche, il charge de l'affaire deux personnages appartenant à sa « cohors » : Tlépolème et Hiéron, deux frères originaires d'Asie Mineure qui le suivaient en tant qu'experts d'art<sup>71</sup>. Ces derniers se présentent aux portes du temple « noctu facta manu armataque » et, quand l'alarme est donnée par les gardiens du lieu

<sup>68</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 94-5 (= TL57).

<sup>69</sup> Pour le personnage de Timarchide voir le commentaire à ce passage, ainsi qu'à TL18 (= Cic., *Verr.*, 2, 2, 143-6).

<sup>70</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 96 (= TL58).

<sup>71</sup> Pour ces deux personnages, voir le commentaire à TL46 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 46-7), ainsi qu'à ce passage.



de culte, un autre épisode de guérilla urbaine est déclenché<sup>72</sup>. Encore une fois, il n'est pas question d'un appui local aux desseins de Verrès.

Un autre exemple dans lequel le préteur ne passe pas par une requête officielle du monument aux autorités citadines est celui de Catane<sup>73</sup>. Ici, la statue de Cérès conservée dans le « *sacrarium* » de la déesse est encore une fois enlevée « noctu » et « clam » par des esclaves de Verrès (« *serui istius* », « *praetoris [...] seruos* ») ; les autorités n'interviennent qu'une fois le vol accompli, par le biais d'une enquête menée par le conseil et des magistrats non mieux identifiés<sup>74</sup>. Il est clair, par contre, que le préteur avait dans ce cas bénéficié d'un aide sur place. Premièrement, Cicéron insinue que son adversaire était venu à connaissance de l'existence de la statue grâce aux confidences d'une femme originaire de la cité, ce qui lui permet par ailleurs une ultérieure digression sur la dépravation de Verrès et de ses partisans siciliens. De plus, à l'occasion du scandale déclenché par la dénonciation du vol de la part des prêtresses de Cérès, le préteur demande à l'un de ses hôtes (« *hospiti suo cuidam* ») de monter une fausse accusation contre un homme de paille dans le but d'enterrer le dossier. Un esclave est alors désigné comme coupable présumé, tandis que des faux témoins se présentent à la charge de ce dernier : « *serui cuiusdam nomen defertur; is accusatur, ficti testes in eum dantur* ». Malheureusement, la forme impersonnelle des verbes dans cette phrase ne permet pas d'identifier précisément les responsables de cette stratégie de détournement de l'attention : notamment, il n'est pas exclu que l'hôte auquel Verrès s'était adressé dans un premier temps ait pu s'appuyer sur d'autres citoyens de Catane qui avaient choisi de soutenir le préteur. Quoiqu'il en soit, la manœuvre n'est pas couronnée de succès : le conseil reconnaît en effet l'innocence de l'accusé quand les prêtresses témoignent à leur tour de l'implication d'esclaves appartenant au préteur. Même si Cicéron ne le dit pas explicitement, il faut imaginer que les « *legati* » de Catane aient réclamé la reddition de la statue dans le cadre du procès contre Verrès.

Moins explicite mais probablement relevant du même type de stratégie est l'exemple de Syracuse, pour laquelle Cicéron mentionne un grand nombre d'objets volés mais ne fournit presque aucun détail sur les modalités de chaque enlèvement. De manière générale, par contre, il indique que ces soustractions avaient été réalisées « *inuitissima ciuitate* » grâce à l'appui d'un groupe de citoyens favorables au préteur (« *per eos homines* »), parmi lesquels se trouvait justement le Théomnaste auquel avait été livrée la prêtrise de Zeus Olympien<sup>75</sup>. Ces mêmes personnages, par ailleurs, auraient été nommés comme « *legati* » à Rome après la fin du mandat de Verrès et, dans cette capacité, auraient été seuls responsables du fait que Syracuse ne s'était pas jointe à l'appel que les autres cités siciliennes avaient adressé à Cicéron pour qu'il prenne leur défense<sup>76</sup>. Ce dernier détail, malgré les tentatives de minimisation de l'orateur, montre bien que la faction favorable au préteur devait avoir une certaine consistance dans cette cité. Cependant, quand le conseil produit les registres officiels

---

<sup>72</sup> Voir ci-dessus, I.1.h.

<sup>73</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 99-102 (= TL60).

<sup>74</sup> Pour l'intervention des autorités voir ci-dessus, I.1.i.

<sup>75</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 50 (= TL11) ; voir ci-dessus, I.1.j.

<sup>76</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 139 (= TL69) : « *eosdem Romae fuisse legatos, illius adiutores improbitatis, socios furtorum, conscios flagitiorum; eo minus mirari me oportere si illi communi legatorum uoluntati et saluti Siciliae defuissent* ».

rédigés à l'occasion de la sortie de charge par les gardiens des bâtiments publics (« quisque iis rebus tuendis conseruandisque praefuerat »), Cicéron indique clairement que ces documents rendaient compte des objets manquant dans chacun de ces lieux sous la forme suivante : « quod ex aede Mineruae hoc et illud abesset, quod ex aede Iouis, quod ex aede Liberi ». Bien évidemment, si ces monuments pouvaient être considérés comme absents, c'est qu'ils n'avaient pas fait l'objet d'une cession officielle de la part des autorités.

Plus douteux encore est le cas de Malte, où le temple de Junon est dépouillé par des membres du personnel du sanctuaire de l'Éryx (« per seruos Venerios ») envoyés par Verrès alors que celui-ci ne s'était même pas déplacé personnellement. En l'absence de détails, il est difficile de comprendre si ces soustractions avaient été imposées aux autorités de la cité ou réalisées à l'insu de ces dernières. L'intervention des « Venerii », qui apparaissent à plusieurs reprises dans les discours comme un corps au service du préteur, pourrait faire penser à un acte public, même si la fonction officielle d'« accensus » n'empêche pas Timarchide de diriger la tentative d'enlèvement de la statue d'Héraclès à Agrigente, clandestine d'après l'orateur. D'autre part, si l'absence de Verrès rapproche cet épisode des soustractions réalisées à l'insu des autorités, l'expression « uno impetu atque uno nuntio » qui caractérise l'action des « Venerii » s'adapte mal à l'idée que les soustractions aient été effectuées dans une atmosphère de clandestinité. À la différence que dans d'autres localités, par contre, aucune mention n'est faite d'une éventuelle réaction des autorités, qui ne semblent pas non plus prendre en charge le déplacement des objets enlevés : Cicéron précise bien que c'est toujours par le biais des « Venerii » que Verrès « omnia [...] tollenda atque asportanda curauit ». Tout se passe comme si ces personnages s'étaient tout simplement chargés de l'exécution d'un ordre écrit émis par le préteur. Dans cette capacité, par ailleurs, ils pourraient avoir été préférés aux autres membres de la « cohors » et aux esclaves personnels de Verrès en raison de leur proximité à la culture punique : on rappellera à ce propos que l'un de ces personnages mentionnés dans les *Verrines* portait l'éloquent nom de Baricbal<sup>77</sup>. Il est certains, enfin, que lors du procès contre Verrès les « legati » de Malte s'étaient plaints de ces soustractions et avaient peut-être demandé la restitution des monuments enlevés.

Pour conclure, Cicéron ne livre aucune information concernant la procédure suivie par Verrès pour l'enlèvement des offrandes de Scipion à Enguium<sup>78</sup> ou des statues soustraites du sanctuaire de Déméter et Coré à Henna<sup>79</sup>. Dans ce dernier cas, il affirme du moins que les « legati » de la cité demandaient à Rome la restitution des sculptures, mais ce détail ne peut pas être considéré significatif, du moment que, comme on l'a vu, les ambassadeurs des Ségeste et de Tyndaris avaient fait exactement la même chose dans le cas de figure d'une cession officielle.

Face au cadre que l'on vient de tracer, s'il est difficile de résister à la tentation de se demander si les différents comportements de Verrès avaient été influencés par le statut des cités avec lesquelles il avait affaire, on comprendra facilement toutes les difficultés comportées par la réponse à cette question. Premièrement, en effet, la reconstruction des démarches suivies par le préteur reste tributaire non seulement du différent degré de détail

---

<sup>77</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 89 (= TL31).

<sup>78</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 97-8 (= TL59).

<sup>79</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 105-15 (= TL62-3).

avec lequel Cicéron choisit de traiter les différents épisodes mais aussi du filtre de l'interprétation de l'orateur. Il est clair, en effet, que, sauf quand il s'agit de défendre Sthenius de son accusation capitale, Cicéron fait le choix de minimiser au maximum la présence de soutiens locaux à l'action du préteur, alors que ceux-ci avaient clairement un rôle important à jouer dans la plupart des communautés. De plus, comme on a déjà eu l'occasion de le voir, des nombreuses incertitudes entourent la reconstruction du statut des cités siciliennes dans le cadre de la province romaine : au-delà des trois « foederatae », des cinq « immunes ac liberae » et de l'appartenance de Tyndaris à la ligue du sanctuaire de l'Éryx, la position de toutes les autres cités reste incertaine, qu'elles apparaissent ou moins dans les *Verrines* parmi les communautés soumises à la dîme<sup>80</sup>. De surcroît, la lecture même des implications des comportements de Verrès n'est pas exempte de problèmes. Par exemple, si la négociation qui se met en place avec les conseils de Ségeste, Tyndaris et Thermes peut faire penser à une démonstration d'une plus grande considération vis-à-vis de ces cités, Cicéron donne exactement l'interprétation contraire quand il affirme que Verrès avait évité de s'adresser directement aux autorités d'Agrigente et Assorus à cause du respect qu'il portait dans le premier cas aux habitants et aux nombreux citoyens romains résidant dans la ville, dans le deuxième à la vénération du sanctuaire de Chrysas. D'autre part, comme on a déjà eu l'occasion de le voir, ce type d'interprétations est le lieu où mieux se cache la partialité de l'orateur : il n'est pas impossible, alors, que celui-ci ait présenté comme une marque de considération ce qui était en réalité une attitude désinvolte dans le but d'en mettre ultérieurement en valeur la gravité du comportement de Verrès par l'affirmation explicite de la respectabilité des victimes. Malgré toutes ces difficultés, en effet, on ne peut pas s'empêcher de remarquer que, à l'intérieur de la liste de cités victimes de soustractions, les seules qui bénéficiaient certainement d'une condition privilégiée à l'intérieur de la province romaine sont justement les deux que l'on retrouve au centre des plus clairs exemples de négociation entre le préteur et les autorités locales : Ségeste, qui était une des cinq « immunes ac liberae »<sup>81</sup>, et Tyndaris, qui faisait partie des dix-sept cités bénéficiant du droit de *chrysophoria* en l'honneur de Vénus Érycine<sup>82</sup>. Les mêmes deux cités, de plus, font l'objet de passionnés éloges dans le *de suppliciis* à l'occasion du récit de l'affaire de la condamnation des capitaines de la bataille d'Helorus<sup>83</sup>. Cicéron, en effet, reproche violemment à Verrès de ne pas avoir accordé aux capitaines originaires de ces cités le respect demandé par les mérites de leurs patries respectives envers Rome. C'est justement dans ce contexte que l'appartenance de Tyndaris à la ligue du sanctuaire de l'Éryx est mentionnée, avec l'exceptionnelle fidélité de la cité, tandis que Ségeste est louée pour sa parentèle avec Rome<sup>84</sup>. Il n'est pas difficile d'imaginer, alors, que la requête officielle de cession faite par le préteur aux autorités de ces deux cités soit une marque de ce même respect que Cicéron l'accuse dans le *de suppliciis* de ne pas avoir été capable de montrer. Si c'était le cas, évidemment, l'orateur n'aurait eu aucun intérêt à le souligner ; dans ce cadre, alors, l'interprétation du traitement réservé à Agrigente et Assorus comme le fruit d'une sorte d'hésitation révérencielle pourrait rentrer dans une stratégie de minimisation de la réelle courtoisie que Verrès aurait exercée à l'encontre de

<sup>80</sup> Sur lesquelles voir ci-dessus, *Préambule*.

<sup>81</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 12-3 ; voir ci-dessus, *Préambule* et I.1.b.

<sup>82</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 124 ; voir ci-dessus, *Préambule*, I.1.f, 2.a et ci-dessus, II.3.a.

<sup>83</sup> Pour cet épisode, voir aussi ci-dessus, II.2.a.

<sup>84</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 124-5.

Ségeste et Tyndaris. Cependant, le cas de Thermes demeure problématique : s'il est vrai que le recours au conseil pourrait y être un résultat du comportement de Sthenius plutôt que de l'initiative de Verrès, reste le fait qu'à la différence de Ségeste et Tyndaris, cette cité finit par recevoir un traitement encore plus privilégié, en ce que, du moins d'après Cicéron, elle aurait été la seule à pouvoir se soustraire aux volontés du préteur. Pour résoudre cette impasse, il serait à la rigueur possible d'imaginer que cette cité bénéficie à son tour d'une position de faveur dont les *Verrines* ne donneraient pas de nouvelles. On remarquera à ce propos que Sthenius lui-même, en demandant le recours à la *lex Rupilia* pour le déroulement du procès que ses adversaires avaient monté contre lui par instigation du préteur, déclare que « senatusque et populus Romanus Thermitanis, quod semper in amicitia fideque mansissent, urbem agros legesque suas reddidisset »<sup>85</sup>. Or, si cette dernière affirmation n'indique rien d'autre que le recouvrement de l'autonomie que Rome avait accordé à toutes les cités siciliennes après la conquête<sup>86</sup>, son contexte immédiat a le mérite de révéler que Thermes pouvait revendiquer une fidélité particulière à la cause de Rome, précisément comme Tyndaris.

D'autre part, il est important de ne pas oublier que la liste de cités victimes de Verrès dans les *Verrines* ne peut pas être considérée comme exhaustive ; plusieurs passages des discours, en effet, insistent sur le fait que les exemples mentionnés n'étaient que de la pointe de l'iceberg, le nombre réel d'œuvres volées défiant toute tentative d'en rendre compte par le menu<sup>87</sup>. Autrement dit, que l'on veuille ou moins croire à cette revendication, le fait qu'une communauté ne figure pas dans la liste ne veut pas dire nécessairement qu'elle n'avait connu aucune soustraction. Ainsi, il n'y a qu'une seule cité pour laquelle il soit possible d'affirmer avec certitude que Verrès n'avait rien soustrait dans l'espace public : celle de Messine. En effet, si cela avait été le cas, on pourrait légitimement s'attendre que l'orateur le mentionne dans le cadre de ses efforts pour affaiblir la valeur de l'éloge public que cette cité avait décerné au préteur, preuve pour la défense du soutien inconditionnel des Mamertins à Verrès<sup>88</sup>. De plus, même s'il ne s'agit là que d'un argument *e silentio*, une affirmation assez significative est glissée par Cicéron dans le récit de la soustraction des statues du « sacrarium » privé de C. Heius, dont la cité avait été théâtre. À cette occasion, en effet, l'orateur affirme que ces statues étaient considérées comme une richesse et un ornement pour la cité entière, qui « ipsa Messana, quae situ moenibus portuque ornata sit, ab his rebus quibus iste delectatur sane uacua atque nuda est »<sup>89</sup>. À y voir de près, en ouverture du *de signis*, cette information fonctionne encore une fois comme une mise en doute du rapport privilégié avec Verrès que la défense attribuait à cette cité : s'il devait être possible de dire que le préteur n'y avait rien soustrait, en effet, ce n'était que parce qu'il n'y avait rien d'intéressant pour son appétit. Or, si l'on revient aux considérations précédentes sur le statut des cités victimes de Verrès, difficilement pourra apparaître comme un hasard le fait que Messine était l'une des trois cités « foederatae ». Encore une fois, donc, Verrès se serait montré plus respectueux des communautés les plus proches de Rome.

<sup>85</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 90.

<sup>86</sup> À ce propos, voir ci-dessus, *Préambule*.

<sup>87</sup> Voir notamment Cic., *Verr.*, 2, 4, 2 (= TL39) ; 131-2 (= TL67) et 140 (= TL70).

<sup>88</sup> Pour ce problème, voir ci-dessous, II.2.d.

<sup>89</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 3 (= TL40).

Enfin, comme on a déjà eu l'occasion de le dire, une autre exception flagrante dans le cadre du traitement des lieux de culte siciliens de la part de Verrès est représentée par le sanctuaire de la déesse du mont Éryx, qui non seulement n'avait pas été victime de soustractions, mais avait même reçu au moins une précieuse dédicace payée avec le produit d'amendes infligées directement par le préteur<sup>90</sup>. Celui-ci, de plus, semble être intervenu à plusieurs reprises à protection des intérêts économiques du sanctuaire, ainsi que du personnel de ce dernier<sup>91</sup>. Les membres de ce personnel, par ailleurs, étaient employés au service de Verrès selon celle qui semble avoir été une pratique usuelle pour les préteurs en Sicile, mais avec une extension de leurs fonctions à la collecte d'impôts que Cicéron attaque féroce­ment comme inusitée<sup>92</sup>. Il est clair que parmi les raisons d'un tel traitement de faveur il faut certainement inclure la position importante que ce lieu de culte avait assumée dans le cadre de la province romaine : en tant qu'ancêtre des Romains vénérée à Rome dans deux temples qui lui étaient explicitement dédiés, en effet, Vénus Érycine pouvait être considérée à plein titre comme une déesse romaine. Son sanctuaire sicilien, de plus, était largement fréquenté par des fidèles romains, résidents ou de passage sur l'île, et représentait certainement une importante vitrine de présentation pour atteindre un public romain. Probablement, il ne s'agissait pas du seul lieu de culte sur l'île qui pouvait vanter ce type de caractéristiques : Cicéron lui-même semble vouloir les attribuer au sanctuaire de Déméter à Henna, ainsi qu'au temple de Zeus Olympien à Syracuse. Le choix de Vénus de la part de Verrès, alors, pourrait également être relié à une volonté de la part de ce dernier de se rattacher à l'idéologie qu'à cette déesse avait été associée par Sylla<sup>93</sup>. Pour toutes ces raisons, il faut imaginer que cet exemple soit bien connu au public de l'orateur, d'une part parce qu'il est possible que Verrès lui-même se soit attaché à le faire connaître pendant et après son mandat, de l'autre parce que la défense l'avait certainement exploité dans le cadre du procès. Cicéron, donc, ne pouvait pas l'escamoter, au prix de mettre sérieusement en péril son entière construction de l'accusé comme un impie sans scrupules. Il n'est pas exclu, en revanche, que d'autres cas similaires, moins connus à Rome, soient restés dans l'ombre : il est donc impossible de savoir si Verrès avait manifesté un intérêt particulier envers d'autres cultes ou sanctuaires siciliens lors de son mandat.

Pour ce qui concerne les cultes privés, les *Verrines* ne relatent que des épisodes dans lesquels Verrès soustrait à des particuliers des objets précieux ayant une plus ou moins forte valeur religieuse : c'est le cas des statues du « sacrarium » d'Heius, de l'Apollon de Lyson de Lilybée ou de la précieuse vaisselle cultuelle que le préteur aurait enlevé de presque toutes les maisons siciliennes<sup>94</sup>. Dans les deux premiers cas, comme on l'a vu, il ne s'agit pas formellement d'une soustraction illicite, car les propriétaires avaient vendu les sculptures ; Cicéron essaie en effet de démontrer que ces ventes étaient illégitimes car Verrès avait exercé des pressions pour les obtenir. Les deux victimes, un Mamertin bien connu à Rome et un citoyen de premier plan de la sicilienne Lilybée, semblent avoir été traitées de la même façon.

<sup>90</sup> Voir ci-dessus, I.2.a ; Cic., *Verr.*, 2, 2, 115 (= TL14) ; 2, 4, 142 (= TL78).

<sup>91</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 21-2 (= TL9) ; 24-5 (= TL10) ; *diu. in Caec.*, 55-5 (= TL2).

<sup>92</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 50 (= TL25) ; 55 (= TL26) ; 61 (= TL27) ; 64-5 (= TL28) ; 75 (= TL29) ; 86-7 (= TL30) ; 89 (= TL31) ; 92-3 (= TL32) ; 102 (= TL33) ; 105 (= TL34) ; 143 (= TL35) ; 183 (= TL36) ; 200 (= TL37) ; 228 (= TL38) ; 2, 4, 32 (= TL44) ; 104 (= TL61) ; 2, 5, 141 (= TL78).

<sup>93</sup> Pour toutes ces questions voir ci-dessus I.2.a et b ; LIETZ 2012a, 84-7.

<sup>94</sup> Voir ci-dessus, I.3.c et d ; Cic., *Verr.*, 2, 2, 13 (= TL7) ; 2, 4, 3-7 (= TL40) ; 11-2 (= TL41) ; 15-8 (= TL42) ; 37 (= TL45) ; 46-7 (= TL46) ; 48 (= TL47).

Il est plus difficile, par contre, de reconstruire les modalités des enlèvements de vaisselle culturelle, que l'orateur aborde très brièvement et sans fournir beaucoup de détails. Cependant, en revanche, une différence de traitement semble se délimiter entre les familles siciliennes ordinaires, desquelles Verrès aurait soustrait ce type d'objets sans scrupules, et les deux citoyens romains L. Papinius et Cn. Pompeius Philo, qui restent en possession respectivement d'un « turibulum » et d'une « patella » dont le préteur se limite à détacher les éléments de décoration figurative. Il n'est pas surprenant, par ailleurs, que Verrès ait témoigné plus de respect vis-à-vis des pratiques rituelles domestiques de ses concitoyens qu'à celles des Siciliens.

Outre le personnage principal, enfin, les discours mentionnent fréquemment un certain nombre d'autres préteurs siciliens, dont l'action est utilisée comme pierre de touche du comportement de Verrès. Cependant, ces occurrences ne révèlent rien de leur conduite en matière d'affaires religieuses. En revanche, il est possible de faire quelques observations à propos de l'attribution d'honneurs à des personnages romains par les cités siciliennes, un sujet dont on parlera plus en détail dans le chapitre suivant en raison du fait que certaines de ces formes d'hommage avaient un caractère culturel. Dans ce cadre, l'exemple le plus développé est celui du successeur direct de Verrès, L. Caecilius Metellus. Celui-ci, en premier lieu, aurait inséré dans son « edictum » une mesure qui avait empêché les cités de se défaire des monuments honorifiques érigés en l'honneur de son prédécesseur<sup>95</sup>. Malheureusement, la formulation de l'orateur reste à ce sujet assez vague pour permettre de comprendre si la mesure touchait tous les monuments de ce type ou seulement une partie d'entre eux, par exemple ceux qui célébraient des citoyens romains ou, plus simplement encore, ceux qui avaient été décernés à Verrès : « illam rem imperio edicto prohibuisset ». De plus, puisque le passage en question concerne plus spécifiquement des destructions relevant de soulèvements spontanés, il serait même possible, à la rigueur, que la mesure à laquelle Cicéron fait allusion ici ait en réalité un caractère beaucoup plus général et fasse référence tout simplement aux rassemblements de foule.

Quoi qu'il en soit, Metellus est ensuite représenté explicitement dans l'acte d'empêcher la déposition officielle d'un autre monument à Centuripae, ce qui prouve qu'il devait effectivement s'être intéressé à la question<sup>96</sup>. Dans ce contexte, le fait que l'orateur ne dise pas que cette cité se trouvait en contravention de l'« edictum » pourrait impliquer que ce dernier ne prenait effectivement pas en compte la démolition de monuments par décision des autorités citadines. À cette occasion, une fois informé des faits, le préteur est dit avoir convoqué les magistrats et les dix premiers citoyens pour leur intimer, sans qu'il soit bien clair par quels moyens, de rendre les statues déposées : « euocat ad se Centuripinorum magistratus et decem primos; nisi restituisent statuas, uehementer minatur »<sup>97</sup>. Cicéron explique ce comportement par la très laconique expression « grauitar fert » qui ne permet pas vraiment d'éclaircir les motivations de cet acte. Cependant la volonté de défendre le prestige de Rome reste dans l'ensemble plus probable que celle de protéger Verrès en vue du procès<sup>98</sup>.

---

<sup>95</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 160 (= TL22).

<sup>96</sup> Sur cet épisode voir ci-dessous, II.2.f ; Cic., *Verr.*, 2, 2, 161-2 (= TL23).

<sup>97</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 160 (= TL22).

<sup>98</sup> À ce propos, voir SEHLMAYER 1999, 214-5 ; TANNER 2000, 32-3.

Enfin, toujours dans le domaine des honneurs, Metellus est dit avoir ordonné aux citoyens de Syracuse de décerner un éloge public à l'ancien préteur : « imperasse eum qui summam potestatem haberet ut decernerent »<sup>99</sup>. Encore une fois, malheureusement les modalités de transmission de cet ordre ne sont pas précisées. Plus tard, en revanche, Metellus aurait empêché la révocation de en levant la séance du conseil qui avait délibéré sur la question : « praetor [...] dimitti iubet senatum »<sup>100</sup>. Puis, pour éviter d'être confronté par Cicéron, qui se trouvait à ce moment à Syracuse, il aurait même quitté son siège dans l'agora : « ante quam uerbum facerem, de sella surrexit et abiit »<sup>101</sup>. De manière similaire, enfin, l'orateur affirme dans le même passage que Verrès avait à son tour interdit aux Syracusains de décerner un éloge du même type à Sex. Peducaeus ; de nouveau, cependant, la formulation reste vague et ne permet pas d'établir sous quelle forme cette interdiction s'était exprimée (« a C. Verre prohibitos esse »)<sup>102</sup>.

Pour conclure, les *Verrines* montrent abondamment comment l'action du préteur pouvait avoir un impact sur la vie religieuse des habitants de la province, aussi bien en contexte public que privé. Même si l'intérêt de Verrès pour les objets d'art ne devait pas être un trait excessivement répandu parmi les personnages qui avaient recouvert ce mandat, sa façon de s'emparer des objets qu'il convoitait reste indicative du peu de cas qu'il faisait de la valeur religieuse que les cités ou les individus siciliens pouvaient leur attribuer. Dans ce cadre, un traitement de faveur semble être réservé non seulement aux citoyens romains et aux cités fédérées, mais également à certaines communautés et lieux de culte qui bénéficiaient d'une manière ou d'une autre d'un rapport privilégié avec Rome, ce qui prouve qu'une telle position n'était pas sans aucun intérêt. Certes, Verrès finit dans la plupart des cas pour s'emparer tout de même des objets de sa convoitise, mais son effort de maintenir dans ces derniers cas du moins l'apparence légale d'une cession volontaire indique qu'une soustraction arbitraire n'aurait pas été reçue à Rome de la même manière que dans les autres communautés. D'autre part, le préteur pouvait exercer une influence sur la politique religieuse des cités, comme le prouvent les interventions de Verrès dans la procédure d'élection aux prêtrises éponymes de Syracuse et Cephaloedium, qui pourraient même avoir eu le but explicite d'étendre les possibilités d'une telle influence. En revanche, le pouvoir romain entretenait un lien strict avec certains lieux de culte, dont il assurait la protection : c'est le cas notamment du sanctuaire du mont Éryx, dont ce rapport favorisa certainement le succès aussi bien parmi les Romains résidents ou de passage en Sicile, que parmi les Siciliens. Enfin, le préteur était amené à réaliser sur le sol de la province des actes religieux au titre de la fonction qu'il recouvrait, comme la dédicace du produit des amendes. De cette dernière pratique, il existe pour la Sicile un parallèle épigraphique d'époque impériale : il s'agit d'une inscription de Palerme qui porte une dédicace « ex multis » à Cérès de la part de L. Cornelius Marcellus, « legatus pro praetore »<sup>103</sup>. Dans ce cas, la divinité honorée n'est plus Vénus Érycine, mais la deuxième déesse désormais considérée symbolique de l'île tout entière : Déméter / Cérès<sup>104</sup>. Même si l'existence d'un culte de cette divinité à Palerme n'est pas autrement connue, il

<sup>99</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 141 ; sur cet épisode, voir ci-dessous, II.2.d.

<sup>100</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 146.

<sup>101</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 147.

<sup>102</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 142-3 (= TL71) ; voir ci-dessous, II.2.d.

<sup>103</sup> E. Groag, RE IV.1, Stuttgart 1900, *Cornelius* 262. Pour l'inscription, voir CIL X 7266 = *IL.Palermo*, n° 9.

<sup>104</sup> À ce propos, voir ci-dessus, I.2.d.

semble difficile que son choix à cette occasion relève du hasard. S'il est probable que la décision sur le destinataire de ce type de monuments revienne au préteur, il faut imaginer qu'elle puisse avoir été influencée non seulement par les préférences personnelles de ce dernier, mais également par les résonances symboliques du culte choisi en Sicile et à Rome.

### II.1.c - Les monuments de Scipion Émilien

Mis à part le comportement du préteur, les *Verrines* contiennent également un certain nombre d'informations sur deux grands personnages de l'histoire romaine que Cicéron construit en contre-modèles positifs de l'action de Verrès. Le plus proche chronologiquement de l'époque du procès est Scipion Émilien, avec lequel on remonte déjà à presque un siècle de distance : les liens de ce personnage avec la Sicile, en effet, se situent à l'époque de la Troisième guerre punique, lors de laquelle l'île joua encore une fois son rôle stratégique essentiel de pont entre l'Italie et l'Afrique du Nord<sup>105</sup>. À l'intérieur des discours, l'Émilien apparaît principalement comme exemple d'un comportement respectueux envers les peuples soumis à l'autorité de Rome : une attitude non seulement opposée à celle de Verrès, mais répondant également à l'idéal cicéronien de l'exercice du pouvoir dans les provinces. Dans ce cadre, un certain nombre d'épisodes permet également d'analyser l'attitude de ce personnage vis-à-vis des cultes siciliens.

À plusieurs reprises, en effet, l'Émilien est célébré pour la magnanimité avec laquelle, après la prise de Carthage, il avait laissé dans les cités et temples de Sicile plusieurs monuments, objets précieux et œuvres d'art provenant du butin de la métropole punique. Dès la première mention de ces événements, dans le *de praetura urbana*, Cicéron fait référence à ces objets comme à des « P. Africani monumenta », posés au nom de celui-ci mais illustrant également la gloire de Rome dans les temples les plus vénérés et dans les cités des alliés<sup>106</sup>. En tant que tel, cet acte de l'Émilien fonctionne dans les *Verrines* comme une circonstance aggravante à la charge de Verrès, coupable d'avoir dirigé sa convoitise envers certains de ces monuments.

L'orateur revient sur la question avec plus de détail au début du *de praetura Siciliensi*, quand il explique pour la première fois les circonstances du geste de Scipion. L'action est alors située juste après la destruction de Carthage (« Carthagine deleta »), quand le général est dit avoir orné (« exornavit ») les cités de Sicile avec des statues et des monuments d'une beauté exceptionnelle (« Siculorum urbis signis monumentisque pulcherrimis exornavit ») qu'il aurait choisi de placer là (« apud eos conlocaret ») en grand nombre (« plurima ») comme « monumenta uictoriae », en considérant que les Siciliens se seraient particulièrement réjouis du succès de Rome (« quos uictoria populi Romani maxime laetari arbitrabatur »)<sup>107</sup>. Si les objets laissés en Sicile sont nouvellement appelés « monumenta », Cicéron prête explicitement à Scipion l'intention rappeler à la Sicile les implications de la victoire sur Carthage, qui aurait définitivement libéré l'île du danger punique. On remarquera, en outre,

---

<sup>105</sup> Voir ci-dessus, *Préambule*.

<sup>106</sup> Cic, *Verr.*, 2, 1, 11 (= TL4).

<sup>107</sup> Cic, *Verr.*, 2, 2, 3-4 (= TL6).



que les verbes exprimant l'action de l'Émilien ne sont pas spécialement connotés en sens religieux.

Par la suite, plus de détails sont révélés dans les deux épisodes de l'enlèvement de la Diane de Ségeste et du procès contre Sthenius autour des sculptures de Thermes : dans les deux cas, en effet, les œuvres en question faisaient partie de ces « monumenta P. Africani »<sup>108</sup>. Encore une fois, Cicéron rappelle qu'ils avaient été laissés en Sicile après la conquête de Carthage<sup>109</sup> et insiste spécialement sur leur valeur comme monuments de la victoire sur la cité nord-africaine<sup>110</sup> ; le lien avec Scipion, quant à lui, est souligné à travers leur caractère de témoignage des exploits de ce général<sup>111</sup>. Dans la bouche des Siciliens, de plus, le geste de l'Émilien devient une preuve de leur alliance avec Rome, ainsi que de la faveur particulière que le général aurait accordé à leurs cités. Dans l'épisode de Thermes, Sthenius définit explicitement les sculptures « *indicia societatis populi Romani atque amicitiae* » et « *beneficia clarissimi uiri* »<sup>112</sup>. Les habitants de Ségeste, quant à eux, sont représentés dans l'acte de plaider en tant que « clientes » auprès de P. Cornelius Scipio Nasica, un descendant de l'Émilien, pour qu'il intervienne en défense de la mémoire de son ancêtre et de la religion de la cité<sup>113</sup>. D'autre part, Cicéron précise pour la première fois de manière explicite que les œuvres en question provenaient du butin<sup>114</sup> et ajoute qu'il s'agissait d'objets précédemment soustraits aux mêmes cités siciliennes dans le cadre de conflits gréco puniques malheureusement non mieux identifiés<sup>115</sup>. Ce caractère de l'action du général romain est mis en valeur par l'insistance dans les deux passages sur plusieurs verbes appartenant au champ lexical de la restitution, tels que « *recupero* », « *restituo* », « *reddo* », « *reporto* » et « *reueho* »<sup>116</sup>. Dans ce cadre, l'orateur attribue explicitement à Scipion l'intention de permettre aux Siciliens de récupérer ces monuments de leurs ancêtres grâce à la victoire du peuple romain<sup>117</sup>, en considération des vexations que ces derniers avaient subi dans le passé de la

---

<sup>108</sup> Cic, *Verr.*, 2, 2, 85-8 (= TL12).

<sup>109</sup> « *Carthagine capta* » (Cic, *Verr.*, 2, 2, 85-8 = TL12) ; « *P. Scipio bello Punico tertio Carthaginem cepi* » (Cic, *Verr.*, 2, 4, 73 = TL49) ; « *urbe hostium capta* » (Cic, *Verr.*, 2, 4, 74 = TL50) ; « *Carthagine deleta* » (Cic., *Verr.*, 2, 4, 80 = TL51).

<sup>110</sup> « *monumentum uictoriae populi Romani* » (Cic, *Verr.*, 2, 4, 75 = TL49) ; « *uictoriam populi Romani [...] nuntiasset* » (Cic, *Verr.*, 2, 4, 77 = TL49) ; « *generi tuo laudem gloriamque* » dans le cadre de l'appel des Ségestains à P. Cornelius Scipio Nasica (Cic., *Verr.*, 2, 4, 80 = TL51).

<sup>111</sup> « *Africani quoque humanitatem et aequitatem cognoscatis* » (Cic, *Verr.*, 2, 2, 85-8 = TL12) ; « *videte hominis virtutem et diligentiam* » (Cic, *Verr.*, 2, 4, 73) ; « *P. Africani uirtute* » et « *P. Africani, uiri fortissimi, rerum gestarum gloriam, memoriam uirtutis, monumenta uictoriae* » (Cic, *Verr.*, 2, 4, 78 = TL49) ; « *P. Africani uictoria* » (Cic., *Verr.*, 2, 5, 185 = TL80).

<sup>112</sup> Cic, *Verr.*, 2, 2, 85-8 (= TL12).

<sup>113</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 80 (= TL51).

<sup>114</sup> « *Spolia hostium* » (Cic, *Verr.*, 2, 2, 85-8 = TL12) ; « *tum imperator populi Romani, uir clarissimus, deos patrios reportabat Segestanis ex urbe hostium recuperatos* » (Cic, *Verr.*, 2, 4, 77 = TL50) ; « *spoliis hostium* » (Cic., *Verr.*, 2, 5, 124 = TL76).

<sup>115</sup> Pour les détails, voir les commentaires à TL12 (= Cic, *Verr.*, 2, 2, 85-8) et TL48 (= Cic, *Verr.*, 2, 4, 72).

<sup>116</sup> Pour les détails, voir les commentaires à TL12 (= Cic, *Verr.*, 2, 2, 85-8), 49 (= Cic, *Verr.*, 2, 4, 85-8), 50 (= Cic, *Verr.*, 2, 4, 74-9) et 51 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 80).

<sup>117</sup> « *Scipio, qui hoc dignum populo Romano arbitraretur, bello confecto socios sua per nostram uictoriam recuperare, Siculis omnibus Carthagine capta quae potuit restituenda curauit* », tandis que les habitants de Thermes « *se patrum fortunas et dignitatem recuperare arbitrabantur* » (Cic, *Verr.*, 2, 2, 85-8 = TL12) ; « *pollicetur sibi magnae curae fore ut omnia ciuitatibus, quae cuiusque fuissent, restituerentur* » (Cic, *Verr.*, 2, 4, 73 = TL49).

part des Carthaginois<sup>118</sup>. Concernant la Diane de Ségeste, pour exacerber la gravité du geste de Verrès, Cicéron fait référence à plusieurs reprises à une base inscrite qui accompagnait la statue, en précisant qu'y était mentionné le nom de Scipion Émilien, la prise de Carthage et la restitution de la sculpture<sup>119</sup>.

Ce dernier détail semble indiquer que l'inscription de dédicace elle-même présentait l'acte du général comme une restitution ; cependant, l'orateur ne se prive pas de lui attribuer également une signification religieuse voilée. Plus loin dans le *de signis*, en effet, il affirme que le simulacre de Diane avait été « *positum ac dedicatum* » dans la cité au nom de l'Émilien ; en allant encore plus loin, dans la péroraison qui clôt le *de suppliciis*, Cicéron déclare que ce monument avait été « *bis consecratum* » par la « *religio* » des habitants et par la victoire de Scipion. Malgré cette insistance sur des termes appartenant au vocabulaire de la religion, on ne pourra pas éviter de remarquer que, dans les deux occasions, le sujet des verbes en question n'est convenablement pas exprimé dans la phrase. Si l'attribution d'une valeur sacrale à la statue était pleinement justifiée par la vénération que lui portaient les habitants de Ségeste<sup>120</sup>, la possibilité d'interpréter en clé religieuse l'action de l'Émilien est beaucoup moins assurée : significativement, Cicéron ne peut pas aller plus loin qu'une simple allusion. La même chose, à plus forte raison, peut être dite à propos des statues de Thermes, qui semblent avoir eu une fonction seulement symbolique et représentative dans le cadre de la cité<sup>121</sup>. En revanche, la valeur religieuse de la Diane de Ségeste semble avoir autorisé du moins Cicéron, mais peut-être aussi les habitants de la cité, à interpréter l'acte de Scipion comme une défense de la religion locale. Ainsi, l'orateur déclare que cet « *imperator* » du peuple romain avait rendu « *deos patrios [...] Segestanis ex urbe hostium recuperatos* »<sup>122</sup>, tandis que la Diane avait récupéré, grâce à la vertu de ce personnage, « *religionem simul cum loco* »<sup>123</sup>.

L'épisode de Ségeste, d'autre part, est aussi le premier du *de signis* à traiter de l'enlèvement de la part de Verrès de ce type de monuments. Par conséquent, Cicéron y saisit nouvellement l'occasion de rappeler en détail à ses lecteurs les circonstances de l'action de Scipion ; ce faisant, il rajoute au récit un élément intéressant qui n'avait pas été mentionné avant. Au moment de la prise de Carthage (« *qua in uictoria* »), l'Émilien aurait convoqué tous les Siciliens (« *conuocatis Siculis omnibus* ») pour leur ordonner de chercher partout les objets qui leur avaient été soustraits autrefois (« *iubet omnia conquiri* »), en leur promettant de tout mettre en œuvre pour que ceux-ci soient restitués aux cités intéressées (« *pollicetur sibi magnae curae fore ut omnia ciuitatibus, quae cuiusque fuissent, restituerentur* »)<sup>124</sup>. Cela éclaircit l'affirmation de Sthenius selon laquelle les statues de Thermes devaient être considérées comme la preuve de l'alliance de la cité avec Rome, tandis que la promesse émise

---

<sup>118</sup> « *Quod diutissime saepissimeque Siciliam vexatam a Carthaginensibus esse cognorat* » (Cic, *Verr.*, 2, 4, 73).

<sup>119</sup> « *Haec erat posita Segestae sane excelsa in basi, in qua grandibus litteris P. Africani nomen erat incisum eumque Carthagine capta restituisse perscriptum* » (Cic, *Verr.*, 2, 4, 74 = TL50) ; « *cum inanis esset basis et in ea P. Africani nomen incisum* » (Cic, *Verr.*, 2, 4, 78 = TL50) ; « *apud Segestanos eius imperatoris nomine positum* » (Cic, *Verr.*, 2, 4, 80 = TL51).

<sup>120</sup> Sur laquelle voir ci-dessus, I.1.b.

<sup>121</sup> Voir ci-dessus I.1.d.

<sup>122</sup> Cic, *Verr.*, 2, 4, 77 (= TL50), le verbe est « *reportabat* ».

<sup>123</sup> Cic, *Verr.*, 2, 4, 78 (= TL50), le verbe est « *recuperauit* ».

<sup>124</sup> Cic, *Verr.*, 2, 4, 73 (= TL49).

par Scipion semble confirmer l'intention de ce dernier de se poser en vengeur et peut-être en patron de la Sicile, ou du moins des cités concernées.

À part Thermes et Ségeste, trois autres soustractions de Verrès impliquent des objets explicitement associés par Cicéron à la mémoire de Scipion Émilien : l'Apollon d'Agrigente, le Mercure de Tyndaris et l'ensemble d'armes et vases en bronze enlevés du sanctuaire d'Enguium. Dans le premier cas, la statue se trouvait comme on l'a vu dans un temple d'Esculape et l'orateur lui attribue décidément une valeur religieuse du point de vue des habitants de la cité<sup>125</sup>. Cependant, explicitement définie par Cicéron « P. Scipionis monumentum », elle est aussi interprétée par les Agrigentins comme un « beneficium Africani », ainsi que comme symbole de victoire (« indicium uictoriae ») et preuve de l'alliance qui liait leur cité à Rome (« testimonium societatis »)<sup>126</sup>. L'ensemble de ces expressions suffit à faire rentrer cette sculpture dans l'ensemble des monuments rendus par Scipion sur le butin de la prise Carthage. En effet, même si Cicéron ne l'affirme pas explicitement ici, un passage précédent avait déjà confirmé qu'Agrigente figurait parmi les cités destinataires de telles restitutions. À cette occasion, l'orateur avait clairement précisé que plusieurs œuvres avaient été rendues à la cité, mais il n'avait cité que la plus célèbre : la statue du taureau de Phalaris<sup>127</sup>. À la différence de l'Apollon, cette sculpture n'avait certainement pas une valeur religieuse pour les habitants de la cité, mais elle devait revêtir une importante fonction symbolique et représentative, au même titre que les statues de Thermes<sup>128</sup>. Dans ce dernier passage, par ailleurs, Cicéron affirme également, malheureusement sans fournir plus de détails, que plusieurs œuvres du butin de Carthage avaient été rendues également « Gelensibus », c'est-à-dire aux habitants de l'ancienne Géla, ensuite refondée avec le nom de Phintias<sup>129</sup>.

Pour en venir à l'épisode de Tyndaris, on a déjà vu comment la valeur religieuse du Mercure pour les habitants de la cité est clairement affirmée par l'orateur, même si la statue se trouvait dans le gymnase citoyen et non dans un lieu de culte<sup>130</sup>. Le rapport avec Scipion, quant à lui, est encore une fois exprimé par l'affirmation que la sculpture était « Africani monumentum »<sup>131</sup>. La provenance du butin de Carthage est également rappelée à plusieurs reprises<sup>132</sup> et lui confère la valeur de « suae [*sc.* Africani] uictoriae [...] indicium »<sup>133</sup>, ainsi que de « imperi nostri, gloriae, rerum gestarum monumenta »<sup>134</sup>. De plus, l'orateur reprend à son propre compte l'idée que la sculpture devait être interprétée comme un « beneficium » du

---

<sup>125</sup> À ce propos, voir ci-dessus, I.1.c.

<sup>126</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 93 (= TL56).

<sup>127</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 73 (= TL49) : « alia Agrigentinis, in quibus *etiam* ille nobilis taurus... ».

<sup>128</sup> D'après A. Lazzeretti, l'autre sculpture, représentant cette fois-ci Hercule, que Verrès tenta de voler à Agrigente aurait également appartenu au lot des œuvres rendues par Scipion, mais de cela ne subsiste actuellement aucune preuve définitive (LAZZERETTI 2008).

<sup>129</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 73 (= TL49).

<sup>130</sup> À ce propos, voir ci-dessus, I.1.f.

<sup>131</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 84 (= TL52).

<sup>132</sup> « Carthagine capta » (Cic., *Verr.*, 2, 4, 84 = TL52) ; « de praeda hostium captum » (Cic., *Verr.*, 2, 4, 88 = TL54) ; « spoliis hostium » (Cic., *Verr.*, 2, 5, 124 = TL76).

<sup>133</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 84 (= TL52).

<sup>134</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 88 (= TL54).

général<sup>135</sup>, ainsi que comme un signe de la fidélité de la cité et de l’alliance de cette dernière avec Rome<sup>136</sup>. Enfin, l’expression « *positum imperatoris nostri nomine* » peut être interprétée comme une allusion à l’inscription qui devait avoir accompagné la pose de la statue<sup>137</sup>. À la différence que pour tous les exemples précédents, par contre, aucune référence explicite n’est faite à une restitution de la statue et l’action de Scipion est toujours exprimée par des verbes plus génériques, tels que « *ponere* » ou « *dare* »<sup>138</sup>.

À Enguium, de la même façon, Scipion est dit tout simplement avoir déposé (« *posuerat* ») dans le célèbre sanctuaire des « *Ματέρες* » une série d’armes et de vases en métal (« *loricas galeasque aeneas, caelatas opere Corinthio, hydriasque grandis* ») accompagnés d’une inscription en son nom<sup>139</sup>. Si la prise de Carthage n’est pas explicitement mentionnée, Cicéron attribue à cet ensemble d’objets la valeur de « *monumenta uictoriae* »<sup>140</sup>, ce qui laisse penser qu’ils proviennent encore une fois du butin de la cité nord-africaine. En revanche, il n’est pas question d’une restitution, mais plutôt d’une fonction décorative (« *ornatum fanorum atque oppidorum* »<sup>141</sup> ; « *fanique ornamenta* »<sup>142</sup>) et surtout religieuse de ces objets. Les traces laissées en place par Verrès après l’enlèvement, à identifier probablement avec les inscriptions précédemment mentionnées, sont en effet appelées « *uestigia uiolatae religionis* »<sup>143</sup>. Cette expression peut certainement être interprétée comme une référence à la violation de la part du préteur du respect religieux dû au sanctuaire, mais elle n’est pas sans suggérer que l’acte de Scipion ait eu en lui-même dans ce cas-là un sens religieux. La présence d’armes parmi les objets en question, d’autre part, pourrait faire penser à une dédicace commémorative de la victoire plutôt qu’à une simple restitution ou donation à la cité d’objets provenant du butin de Carthage. Dans ce cas, alors, il pourrait s’agir d’un acte religieux accompli par le général vainqueur sur le territoire de la province, directement ou encore une fois par l’intermédiaire des représentants de la cité présents en Afrique au moment de la prise de Carthage<sup>144</sup>. Cependant, on ne peut pas s’empêcher de remarquer que le discours de Cicéron reste très ambigu à ce sujet, alors que, si Verrès avait réellement enlevé des objets qui avaient été dédiés aux déesses du temple par un citoyen romain des plus célèbres, on pourrait légitimement s’attendre à des invectives autrement plus tranchantes. Dans l’ensemble, donc, il semble plus probable que, comme déjà dans tous les autres cas, la valeur religieuse de ces objets dépende de la perception qu’en avaient les habitants de la cité, plutôt que de la nature de l’acte de Scipion.

Au-delà des *Verrines* d’autres sources mentionnent ces donations de l’Émilien aux cités siciliennes et offrent un certain nombre d’informations complémentaires sur le sujet.

<sup>135</sup> « *Scipionis beneficio positum* » (Cic., *Verr.*, 2, 4, 84 = TL52).

<sup>136</sup> « *Illorum fidei societatisque monumentum atque indicium* » (Cic., *Verr.*, 2, 4, 84 = TL52).

<sup>137</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 88 (= TL54).

<sup>138</sup> Pour plus de détails, voir les commentaires à TL52 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 84) et 54 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 88).

<sup>139</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 97 (= TL59) : « *suum nomen inscripserat* » ; « *nomenque P. Scipionis reliquit* ».

<sup>140</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 185 (= TL80).

<sup>141</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 98 (= TL59).

<sup>142</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 185 (= TL80).

<sup>143</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 185 (= TL80) ; cette même valeur est probablement mentionnée aussi en Cic., *Verr.*, 2, 4, 98 (= TL59) dans une tournure malheureusement corrompue (« *†ut posteris nostris monumenta religiosa esse uideantur†* »).

<sup>144</sup> Ainsi, par exemple, SFAMENI GASPARRO 2006, 322-3.

Diodore de Sicile confirme le récit de Cicéron selon lequel, juste après la prise de Carthage (« μετὰ τὴν ἄλωσιν Καρχηδόνας »), Scipion avait convoqué les envoyés siciliens présents en Afrique (« τοῖς ἀπὸ τῆς Σικελίας κατηνητήκοσι πρεσβευταῖς ») pour qu'ils retrouvent dans le butin tous les objets précieux provenant des leurs cités afin que ceux-ci soient rendus à leurs légitimes propriétaires<sup>145</sup>. À la différence de l'orateur, par contre, l'historien d'Agryrium réduit au minimum le rôle du général, qui se limite à montrer (« ἐπιδείξας ») le butin à ces personnages et à leur ordonner (« προσέταξεν ») de ramener eux-mêmes les objets choisis en Sicile (« ἐπιλεγομένους ἀποκομίζειν εἰς Σικελίαν »). Concernant l'identité des objets, Diodore se limite à remarquer qu'ils comprenaient beaucoup d'œuvres d'art, notamment des tableaux et des statues, ainsi que des précieuses dédicaces originaires destinées aux dieux (« ἀναθήματα διαπρεπῆ θεῶν ἀργυρᾶ τε καὶ χρυσᾶ ») ; comme Cicéron, enfin, il cite le taureau de Phalaris, qui devait être sans doute la pièce la plus célèbre. Outre que dans la *Bibliothèque historique*, la même anecdote était racontée également dans les *Histoires* de Tite-Live, malheureusement dans l'un des livres perdus. Il n'en reste plus aujourd'hui qu'un maigre résumé dans les *Periochae* : « Spoliorum maior pars Siculis, quibus ablata erant, reddita », où le focus sur l'acte de restitution apparaît toujours bien évident<sup>146</sup>. Enfin, les mêmes faits sont rappelés brièvement par Eutrope, qui mentionne l'implication des alliés dans la reconnaissance des objets qui leur avaient été autrefois soustraits mais ajoute aux cités siciliennes d'autres communautés non mieux identifiées d'Italie et même d'Afrique : « ornamenta urbium ciuitatibus Siciliae, Italiae, Africae reddidit, quae sua recognoscebant »<sup>147</sup>.

Deux inscriptions retrouvées à Thermes fournissent une trace épigraphique de l'acte de Scipion<sup>148</sup>. Il s'agit de deux blocs en pierre malheureusement fragmentaires qui conservent deux parties différentes d'un même texte copié sur chacun des deux documents et qui peut donc être reconstruit avec une raisonnable certitude dans la forme qui suit : « Πόπλιος Κορνήλιος Ποπλίου υἱὸς Σκιπίων Ἀφρικανὸς ὕπατος ἐλῶν Καρχηδόνα κατὰ κράτος τοὺς ἐξ Ἰμέρας [ἀνδριάν]τας (?) Ἰμεραίοις (verbe en lacune) »<sup>149</sup>. S'il est clair que ce texte doit être identifié avec celui qui, d'après Cicéron, était gravé sur les bases des monuments rendus à Thermes par Scipion Émilien, la grossièreté des traits et la forme des lettres sur les deux inscriptions ont fait pencher pour une datation au II<sup>e</sup> ou au III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. plutôt qu'au II<sup>e</sup> av. J.-C. : il s'agirait donc de deux copies plus tardives de l'inscription originale, réalisées peut-être à l'occasion d'une réfection du socle des statues. Concernant le formulaire, on remarquera que le nom du général est mis en valeur dans la première ligne du texte et qu'il est exprimé au nominatif, ce qui confirme que celui-ci était vu comme le seul responsable de la

<sup>145</sup> D.S., 32, 24.

<sup>146</sup> Liv., *perioch.*, 51, 4.

<sup>147</sup> Eutr., 4, 12.

<sup>148</sup> Voir IG XIV 315 pour le premier document et BOVIO MARCONI 1935 pour l'« editio princeps » du deuxième, découvert en 1929 ; plus récemment, BRUGNONE 1974, n° 3 et 4.

<sup>149</sup> D'après la reconstruction d'A. Brugnone, le premier texte lit : « [Πόπλιος] Κορνήλι[ος] Ποπλίου υἱὸς Σκιπίων / Ἀφρικαν[ὸς] ὕπατος ἐ[λῶν] Καρχηδόνα κατὰ / κρά[τος] τοὺς ἐξ Ἰμέρ[ας ἀνδριάντας] / Ἰμεραίο[ις] - - - » (BRUGNONE 1974, n° 3) ; le deuxième : « [Πόπλιος Κορνήλι]ος Ποπλίου υἱὸς / [Σκιπίων Ἀφρικαν]ὸς ὕπατος v. ἐλῶν / [Καρχηδόνα κατὰ] κράτος τοὺς v. ἐξ / [Ἰμέρας ἀνδριάν]τας Ἰμεραίοις / [- - -] » (BRUGNONE 1974, n° 4).

pose des statues, même s'il avait probablement agi à travers des intermédiaires<sup>150</sup>. Le nom de Carthage, quant à lui, est en réalité en lacune dans les deux documents, mais les mots « ἑλῶν » et « κράτος » conservés par la deuxième inscription laissent très peu de doutes quant au fait que la prise de la cité nord-africaine soit mentionnée. La définition des objets de l'inscription, en revanche, est malheureusement perdue, même si « ἀνδριάντας » reste une reconstruction très probable, considérant le « [- - ]τας » du deuxième document et les informations fournies par Cicéron. Il est clair, enfin, que l'idée de la restitution était présente vu que le texte contient sans aucun doute le datif « Ἱμεραίοις » et l'indication de la provenance des objets « ἐξ Ἱμέρας ». Ainsi, si le verbe qui devait clore la phrase est dans la lacune, il faut penser que celui-ci exprime plutôt l'action d'une restitution, plutôt que celle, plus générique, d'une déposition ou d'une dédicace. Enfin, si la langue du texte est le grec, on remarquera que le formulaire est quelque peu incongru. Le document, en effet, ne peut pas être interprété comme une dédicace votive, puisque la mention des dieux au datif est remplacée par celles des habitants de la cité, mais il ne suit pas non plus les habitudes de la pratique honorifique grecque. En milieu hellénique, en effet, les monuments honorifiques étaient usuellement eux aussi dédiés aux dieux, toujours mentionnés au datif, par un dédicataire exprimé au nominatif et distinct de l'honoré, qui figurait quant à lui à l'accusatif<sup>151</sup>. Au contraire, ce texte respecte parfaitement le type de formulaire attesté pour les monuments honorifiques romains de l'époque républicaine, érigés directement par les honorés dans le cadre de la tradition hautement compétitive d'auto-représentation propre aux grandes familles de l'aristocratie<sup>152</sup>. Ces textes s'ouvraient en effet toujours par le nom du dédicataire au nominatif et continuaient par une exposition plus ou moins développée des mérites de celui-ci<sup>153</sup>. Dans ce cadre, la mention seule d'une victoire militaire est souvent attestée sur des bases de statue en dehors de Rome et semble indiquer, justement, la pose d'œuvres provenant des « spolia »<sup>154</sup> ; sur certains documents, enfin, on retrouve même le nom au datif des habitants de la cité dans laquelle le monument avait été érigé<sup>155</sup>.

Enfin, une dernière preuve épigraphique de l'action de l'Émilien vient de l'Italie centrale, plus précisément de San Benedetto dei Marsi, dans les Abruzzes, site de l'ancienne cité de Marruvium, chef-lieu de la population italique des Marses. De cette localité, en effet, provient une grande base en calcaire portant le texte suivant : « Corneli/us / Scipio / Cartha/gine capta »<sup>156</sup>. Pour la forme des lettres, le document apparaît datable à l'époque d'Hadrien : il faudrait donc imaginer, comme déjà à Thermes, qu'il se rapporte à une réfection de cette période du socle d'un monument provenant du butin de Carthage et donné par l'Émilien aux Marses, ou bien à Marruvium, au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Dans le CIL, Th. Mommsen observe par contre que l'omission du prénom de Scipion ne conviendrait pas à une rédaction

<sup>150</sup> À la rigueur il serait possible de reconstruire comme surnom aussi bien « Αἰμιλιανός » à la place de « Ἀφρικανός » ; cette solution est par contre moins probable car, comme observé par A. Brugnone, les sources indiquent clairement une préférence pour « Africanus » après la prise de Carthage.

<sup>151</sup> GUARDUCCI 1967-77, II, 147-62 ; III, 89-118.

<sup>152</sup> WALLACE-HADRILL 1990, 157-66.

<sup>153</sup> CALABI LIMENTANI 1991, 225-9 ; 238-40.

<sup>154</sup> Voir ILLRP I 321-2 et l'inscription de M. Claudius Marcellus sur la prise d'Henna déjà mentionnée ci-dessus, I.2.e.

<sup>155</sup> Voir ILLRP I 329 ; 331.

<sup>156</sup> CIL I<sup>2</sup> 625 = CIL IX 6348 = ILLRP I n° 326.

du texte en époque républicaine ; il ne s'agirait donc pas de la copie d'un document plus ancien, comme il a été proposé à Thermes, mais d'une création *ex novo*. Dans cette optique, il a été possible de mettre en doute l'attribution de la pièce en question au butin de Carthage, la seule certitude étant que les habitants de Marruvium en étaient convaincus quatre siècles plus tard. Cependant, une telle méfiance ne semble pas nécessaire quand l'on considère que le témoignage d'Eutrope confirme l'information selon laquelle la Sicile n'avait pas été la seule destinataire de ce type de monuments. Certes, en contexte italique il est beaucoup plus difficile d'imaginer que l'objet en question puisse avoir été rendu aux Marses après avoir été auparavant enlevé par les Carthaginois, mais on remarquera que, à la différence des inscriptions de Thermes, le texte de San Benedetto dei Marsi ne fait aucune allusion à l'idée d'une restitution. Comme on l'a déjà dit, de plus, il n'est pas impossible que, même en Sicile, toutes les œuvres laissées par l'Émilien ne rentrent pas dans ce cas de figure. Sans surprise, enfin, la langue utilisée est cette fois-ci le latin, mais le formulaire reste le même qu'à Thermes, même en forme abrégée : le dédicataire et l'honoré sont donc la même personne, dont le nom est exprimé au nominatif et suivi de la mention de la victoire militaire à l'origine de la pose de la statue.

De manière plus générale, la richesse du butin de la prise de Carthage est rappelée par plusieurs autres sources, ainsi que l'attitude modérée de l'Émilien qui reproduisait celle de son père après la prise de Pydna<sup>157</sup>. Dans ce cadre, les œuvres les plus précieuses auraient été réservées pour être exposées à Rome pendant le triomphe du général, souvent rappelé justement pour la richesse de ces « spolia »<sup>158</sup> ; une autre partie, en outre, devait avoir été utilisée pour l'érection du temple d'Hercule dans le « forum boarium » que Scipion pourrait avoir voué en Afrique<sup>159</sup>. L'ensemble de témoignages étudiés jusqu'ici, en revanche, montre que Scipion décida également de disséminer une partie des « spolia » dans plusieurs cités alliées, en Italie et sur le sol provincial. À ce propos, si le texte de Cicéron donne parfois l'illusion d'une effective présence de l'Émilien en Sicile, le reste de la documentation raconte une histoire différente, selon laquelle ces objets furent d'abord choisis puis apportés sur l'île par les Siciliens qui avaient accompagné le général dans son expédition africaine. Ceux-ci, en effet, pourraient avoir transporté les œuvres vers leurs cités d'origine dans leur voyage de retour, sans besoin que Scipion se déplace lui-même : une interprétation qui paraît beaucoup plus probable quand l'on pense au nombre de localités concernées.

Cependant, le rôle de Scipion ne semble pas avoir été limité tout simplement à la concession aux alliés de l'autorisation de se saisir des œuvres qui les intéressaient. En effet, la conformité des formulaires des inscriptions de Thermes à la culture épigraphique romaine de l'époque laisse penser que le général ait exercé un contrôle sur la destination finale de ces objets, qui représente clairement une extension de la logique d'auto-représentation propre à la culture aristocratique romaine en dehors du territoire de Rome. Comme on l'a vu, en effet, Cicéron interprète explicitement ces œuvres comme des « monumenta », de la « gens » des Scipions comme du peuple romain dans son ensemble. En revanche, malgré la valeur sacrée que certains de ces monuments recouvraient pour les habitants des cités concernées, il ne semble pas que l'acte du général ait eu un sens religieux en soi. De la même façon, si l'orateur

---

<sup>157</sup> App., *Pun.*, 133 ; Plb., 18, 35, 9-11.

<sup>158</sup> App., *Pun.*, 135 ; Plin., *nat.*, 33, 141.

<sup>159</sup> À ce propos, voir PIETILÀ-CASTRÉN 1987, 134-8.

lui attribue souvent, ou plutôt lui fait attribuer par les Siciliens, la volonté de préserver certains cultes, la plupart des monuments impliqués n'avaient qu'une valeur symbolique ou représentative pour les cités, ce qui montre bien que l'éventuelle vénération à un niveau local n'intervenait que comme valeur ajoutée.

Comme le révèle l'anecdote de la convocation des alliés après la prise de Carthage, en outre, l'opération d'auto-représentation ainsi menée par Scipion s'adressait en premier lieu aux alliés (« socios ») qui avaient participé à la campagne militaire sur le sol africain. Tout en démontrant sa reconnaissance, le général se posait en bienfaiteur et visait probablement à se construire une large clientèle dans les provinces<sup>160</sup> ; de plus, il s'assurait de lier son nom à la définitive oblitération de la menace punique. En Sicile, où la lutte contre la présence d'abord phénicienne, puis punique, avait représenté une composante essentielle de la vie politique et militaire des cités siciliennes dès l'époque de la colonisation, ce dernier élément devait certainement revêtir une importance toute particulière. Conséquemment, un certain effort semble avoir été déployé pour mettre la récente victoire en rapport avec les travers que l'île avait précédemment vécus à cause de ce conflit, notamment avec le choix d'objets qui avaient appartenu aux cités concernées avant que les Carthaginois ne les soustraient pour les emporter en Afrique. Par ailleurs, l'adhésion active des cités siciliennes à cette démarche est efficacement démontrée par la restitution symbolique d'artefacts enlevés de centres qui n'existaient plus au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., mais dont des communautés fondées plus tard se réclamaient comme héritières. C'est le cas notamment de Thermes, pour laquelle Cicéron se trouve dans la position de devoir expliquer à son public romain les raisons qui avaient conduit Scipion lui rendre des œuvres soustraites à la plus ancienne Himère<sup>161</sup> : le rapport entre ces deux communautés, bien évidemment, n'était pas de notoriété publique à Rome. Dans le même cas de figure rentre probablement aussi Gela, que l'orateur ne fait que citer : ayant été détruite au début du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., en effet, cette communauté avait été remplacée par la nouvelle fondation de Phintias<sup>162</sup>, dont les habitants continuaient de s'appeler « Γελῶοι »<sup>163</sup>.

Comme on l'a vu, par contre, l'interprétation de la restitution ne convient pas nécessairement à tous les exemples connus, notamment pour ce qui concerne les alliés italiques. Même en Sicile, alors, il n'est pas impossible que Scipion ait déposé également des éléments du butin qui n'avaient pas été soustraits auparavant dans la région. L'idée d'une restitution, du moins, n'est pas exprimée explicitement par Cicéron dans tous les épisodes, tout particulièrement pour des cités situées dans des régions moins directement impliquées dans les différents conflits gréco-puniques de l'histoire de l'île. Tyndaris, par exemple, se trouvait très à l'est sur la côte septentrionale de l'île, où elle avait été fondée par Denys l'Ancien peu après la chute de Himère en 409 av. J.-C., quand le contrôle de cette côte était devenu un enjeu essentiel pour la suprématie maritime autour de l'île ; restée toujours fidèle à Syracuse par la suite, elle avait par contre fait l'objet de conflits lors de la Première guerre punique<sup>164</sup>. Un cas encore plus problématique est celui d'Enguium, un centre d'identification

---

<sup>160</sup> À ce propos, voir ASTIN 1967, 76-7.

<sup>161</sup> Pour les détails, voir les commentaires à TL12 (= Cic, *Verr.*, 2, 2, 85-8).

<sup>162</sup> D.S., 22, 4.

<sup>163</sup> Voir IG XIV 256.

<sup>164</sup> Pour tous ces événements, voir ci-dessus, I.1.f, et LA TORRE 2004, 117-8.



incertaine situé sans aucun doute à l'intérieur des terres, qui avait même été allié de Carthage pendant la Deuxième guerre punique<sup>165</sup>.

Quoi qu'il en soit, si l'on peut croire aux mots que l'orateur met dans la bouche des Siciliens, les deux objectifs du geste de Scipion avaient été parfaitement compris par ces derniers. Comme on l'a vu, en effet, plusieurs cités sont représentées dans l'acte de demander la restitution des objets enlevés par Verrès au nom de leur caractère aussi bien de « *beneficium* » que de « *monumentum* » du général ; dans ce cadre, Ségeste serait même arrivée jusqu'à faire appel à l'un des descendants de l'Émilien pour qu'il s'intéresse de la préservation de la statue de Diane. À Thermes comme à Marruvium, enfin, la réfection des socles des statues dont témoigne la date tardive des inscriptions conservées prouve que, encore quelques siècles après les faits, les monuments de Scipion faisaient toujours fièrement partie de l'espace public de la cité.

#### II.1.d - M. Claudius Marcellus et la prise de Syracuse

Le deuxième contre-modèle de Verrès est M. Claudius Marcellus, le vainqueur de Syracuse pendant la Deuxième guerre punique, dont l'action se situe donc un demi-siècle avant celle du personnage précédent. Dans les discours, Marcellus est bien sûr célébré pour sa valeur militaire, mais il apparaît surtout comme exemple de loyauté envers alliés étrangers et de clémence avec les vaincus<sup>166</sup>. Notamment, un symbole récurant de cette dernière vertu est l'ensemble des monuments de Syracuse que, d'après Cicéron, Marcellus aurait permis à la cité de conserver<sup>167</sup>. Ainsi, la modération manifestée par ce général en temps de guerre se retrouve emphatiquement opposée aux soustractions démesurées de Verrès en temps de paix. De plus, l'orateur véhicule plus ou moins explicitement l'idée que la seule présence des ornements que Marcellus avait épargnés, rappelant la clémence de ce dernier, fonctionnait comme monument à la gloire de ce général et de Rome tout entière. À ce titre, cet ensemble d'objets finit même par être désigné par l'expression « *M. Marcelli monumenta* » et cité en parallèle avec les « *P. Africani monumenta* » dont il a déjà été question<sup>168</sup>. Ainsi, la clémence de Marcellus est utilisée, dans les épisodes de soustractions situés à Syracuse, de la même façon que les restitutions de Scipion Émilien l'avaient été dans les exemples analysés dans le paragraphe précédent.

Notamment, l'orateur se sert de cet argument à propos des tableaux enlevés dans le temple d'Athéna / Minerve, que « *M. Marcellus, cum omnia uictoria illa sua profana fecisset, tamen religione impeditus non attigit* »<sup>169</sup>, et pour la statue de Zeus Ourios, « *quod M. Marcellus armatus et uictor uiderat, quod religioni concesserat* »<sup>170</sup>. Dans les deux cas,

---

<sup>165</sup> Voir ci-dessus, I.1.g.

<sup>166</sup> Voir notamment Cic., *Verr.*, 2, 2, 4 (= TL6) : « *ille ipse M. Marcellus, cuius in Sicilia uirtutem hostes, misericordiam uicti, fidem ceteri Siculi perspexerunt, non solum sociis in eo bello consuluit, uerum etiam superatis hostibus temperauit* » ; « *monumentum uictoriae, mansuetudinis, continentiae* ».

<sup>167</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 4 (= TL6) ; Cic., *Verr.*, 2, 4, 121 (= TL65) ; Cic., *Verr.*, 2, 4, 151 (= TL72).

<sup>168</sup> Voir notamment Cic., *Verr.*, 2, 1, 11 (= TL4) ; Cic., *Verr.*, 2, 2, 3-4 (= TL6).

<sup>169</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 122-5 (= TL66) ; dans le même passage, Cicéron dit également, à propos du temple en général, « *quam Marcellus non attigit, quam plenam atque ornatam reliquit* ».

<sup>170</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 130 (= TL67).

Cicéron affirme explicitement que la « religio » avait joué un rôle dans la décision du général. Ce terme doit ici être interprété dans le sens d'un scrupule lié à la valeur religieuse des objets concernés pour les habitants de Syracuse. Face aux tableaux du temple d'Athéna / Minerve, le respect pour la vénération dont le lieu de culte était l'objet retient Marcellus même si, comme l'orateur ne manque pas de le préciser, tout son contenu avait été rendu profane par la conquête et ne pouvait donc plus être considéré comme rentrant dans la catégorie du « sacer » du point de vue du droit romain<sup>171</sup> ; la statue de Zeus, quant à elle, est laissée en concession à la vénération des habitants. Malheureusement, il est difficile de savoir jusqu'à quel point il est possible de faire confiance à cette interprétation cicéronienne de l'action de Marcellus, dans la mesure où toutes ces observations sont premièrement destinées à mettre en valeur, par contraste, l'impiété de Verrès. Pour cette raison, il peut être utile de comparer le discours de l'orateur aux autres sources disponibles sur la prise de Syracuse, qui heureusement ne manquent pas, mais livrent une image du général singulièrement différente<sup>172</sup>.

On dispose notamment de trois récits plus ou moins détaillés de la prise de Syracuse et de l'« ouatio » qui la célébra dans les œuvres de Polybe, Tite-Live et Plutarque<sup>173</sup>. Ces trois auteurs concordent sur le fait que les « spolia » exposées à Rome à cette occasion comprenaient un grand nombre d'œuvres de l'art grec. Ainsi, Tite-Live parle de « ornamenta urbis, signa tabulasque quibus abundabant Syracusae »<sup>174</sup> et de « pacis diuturnae regiaeque opulentiae ornamenta, argenti aerisque fabrefacti uis, alia supellex pretiosaque uestis et multa nobilia signa, quibus inter primas Graeciae urbes Syracusae ornatae fuerant »<sup>175</sup> ; Plutarque, de son côté, affirme que Marcellus emporta la plupart et surtout les plus belles des offrandes votives (« τὰ πλεῖστα καὶ κάλλιστα τῶν ἐν Συρακούσαις ἐκίνησεν ἀναθημάτων ») et continue par la suite d'y faire référence comme à des œuvres d'un goût et d'un raffinement exceptionnel (« τῶν κομψῶν καὶ περιττῶν », « τὸ χάριεν τοῦτο καὶ γλαφυρὸν », « ἡδονὴν ἐχούσαις καὶ χάριν Ἑλληνικὴν καὶ πιθανότητα », « τὰ καλὰ καὶ θαυμαστὰ τῆς Ἑλλάδος ») sans pour autant en préciser la nature<sup>176</sup>. Le texte de Polybe, quant à lui, n'est pas très clair sur ce point à cause de son état fragmentaire, mais contient quand même une référence à peintures et images (« γραφαῖς καὶ τύποις ») comme ornements urbains<sup>177</sup>. Dans les trois textes, de plus, cet élément est valorisé au point que la date de l'« ouatio » est traitée comme une sorte de moment pivot qui aurait changé radicalement le rapport des Romains à l'art en général<sup>178</sup>.

Dans ce cadre, l'action de Marcellus est également critiquée d'un point de vue moral. Le plus dur est peut-être Polybe, qui classe sans nuances le comportement du général comme non convenable (« μὴ δεόντως ») et même comme une faute (« παράπτωμα »), en ce

<sup>171</sup> Sur ce problème, voir ci-dessous, III.3.f.

<sup>172</sup> Sur cette contradiction insiste particulièrement GROS 1979, qui ne prête aucune foi au témoignage de Cicéron.

<sup>173</sup> Pib., 8, 3-9 ; 37 ; 9, 10 ; Liv., 25, 23-31 ; 25, 40, 1-3 ; 26, 21, 1-10 ; Plu., *Marc.*, 14-19 ; 21.

<sup>174</sup> Liv., 25, 40, 1.

<sup>175</sup> Liv., 26, 21, 7-8.

<sup>176</sup> Plu., *Marc.*, 21.

<sup>177</sup> Pib., 9, 10, 12.

<sup>178</sup> Sur cette valeur attribuée à l'« ouatio » de Marcellus voir GROS 1979 ; GRUEN 1992, 52-83 ; MCDONNELL 2006.

qu'il s'éloignait des mœurs qui avaient fait la grandeur de Rome jusqu'à ce moment et exposait la cité à l'envie des nations étrangères et à la haine des peuples soumis<sup>179</sup>.

Tite-Live, de son côté, critique plutôt les conséquences de la décision de Marcellus, attribuant à l'amour pour l'art grec né à cette occasion la responsabilité d'avoir plus tard tourné les Romains contre leurs propres dieux : « ceterum inde primum initium mirandi Graecarum artium opera licentiaeque hinc sacra profanaque omnia uolgo spoliandi factum est, quae postremo in Romanos deos [...] uertit »<sup>180</sup>. Cependant, l'historien latin s'empresse de préciser que le général était légitimement entré en possession de ces œuvres par droit de guerre : « hostium quidem illa spolia et parta belli iure »<sup>181</sup>. D'autre part cela n'empêche pas des ambassadeurs siciliens, incités par les adversaires politiques de Marcellus, de venir se plaindre au Sénat non seulement de la violation et du pillage des temples, mais aussi de la soustraction de statues divines : « refracta ac spoliata deum delubra, dis ipsis ornamentisque eorum ablatis, nihil relictum Syracusis esse »<sup>182</sup>. Tite-Live rapporte alors le discours de défense de Marcellus, qui invoque justement le droit de guerre (« quidquid in hostibus feci ius belli defendit ») et revendique d'avoir dépouillé la cité sicilienne uniquement pour embellir Rome (« Syracusas spoliatas si negaturus essem, nunquam spoliis earum urbem Romam exornarem »)<sup>183</sup>. Dans la discussion qui s'en suit, certains sénateurs émettent de nouveau des critiques assez dures, en revenant sur les dépouilles transportées à Rome, mais la décision du Sénat ratifie les actes de Marcellus en tant que vainqueur<sup>184</sup>.

Enfin, le cadre est encore plus nuancé dans la biographie de Plutarque, où les mêmes reproches déjà exprimés par Polybe et Tite-Live sont systématiquement attribués ici aux adversaires du général. Plus précisément, deux opinions différentes sur le butin de la prise de Syracuse sont explicitement rapportées par cet auteur : d'une part, Marcellus s'était rendu agréable au peuple (« τῷ δήμῳ ») par son initiative de fournir des ornements à la cité ; de l'autre, sa conduite n'avait pas été appréciée par les plus âgés (« τοῖς πρεσβυτέροις »), qui auraient plutôt soutenu la modération démontrée par Q. Fabius Maximus lors de la prise de Tarentum<sup>185</sup>. Dans ce cadre, justement, la critique contre Marcellus va même jusqu'à l'affirmation que celui-ci avait osé mener en triomphe même les dieux comme prisonniers : « οὐ μόνον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ θεῶν οἶον αἰχμαλώτων ἀγομένων ἐν αὐτῇ (sc. τῇ πόλει) καὶ πομπευομένων ». De la même façon, comme chez Tite-Live, l'influence des opposants à Marcellus est explicitement rappelée dans le cadre du récit concernant les plaintes exprimées directement par les ambassadeurs siciliens devant le Sénat<sup>186</sup>. D'autre part, Plutarque rappelle que le général était fier de sa démarche, qui avait permis aux Romains d'apprécier l'art grec, et s'en vantait même auprès des Grecs : « τούτοις ἐσεμνύετο καὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας »<sup>187</sup>.

---

<sup>179</sup> Plb., 9, 10.

<sup>180</sup> Liv., 25, 40, 2. Plus loin, une opinion négative sur l'initiative de Marcellus est exprimée également à l'intérieur d'un discours attribué à Caton pour 195 av. J.-C., où les statues du butin de Syracuse sont appelées « infesta signa ab Syracusis illata » (Liv., 34, 4, 3).

<sup>181</sup> Liv., 25, 40, 1.

<sup>182</sup> Liv., 26, 30, 9 ; sur cet épisode voir plus en détail ci-dessous, II.2.c.

<sup>183</sup> Liv., 26, 31.

<sup>184</sup> Liv., 26, 32.

<sup>185</sup> Plu., *Marc.*, 21, 4-7.

<sup>186</sup> Sur cet épisode, voir plus en détail ci-dessous, II.2.c.

<sup>187</sup> Plu., *Marc.* 21, 7.

De plus, toute la description faite par cet auteur de la prise de Syracuse fonctionne comme une exaltation de la modération et de la clémence du général qui s'exprime surtout dans les anecdotes autour de la mort d'Archimède<sup>188</sup> ; par ailleurs, le regret éprouvé par Marcellus à la suite de cet événement fait surface également dans le récit pourtant beaucoup plus violent contenu dans l'œuvre de Tite-Live<sup>189</sup>.

Or, ces interprétations ressentent certainement l'influence de polémiques contemporaines aux auteurs de ces comptes-rendus, mais, comme il a été efficacement démontré d'abord par P. Gros à propos du texte de Plutarque, puis plus en général par M. McDonnell, il est probable que le débat sur la légitimité et les conséquences de l'action de Marcellus ait déjà commencé parmi les contemporains de ce dernier, peut-être dans le sillage de la rivalité qui opposait ce général à Q. Fabius Maximus<sup>190</sup>. Les sources elles-mêmes, du reste font état d'une opposition entre le vainqueur de Syracuse et un certain nombre d'adversaires politiques, auxquels sont souvent attribuées les critiques les plus radicales. Mais surtout, l'existence de ces deux points de vue différents sur l'action de Marcellus permet de nuancer le contraste entre ce groupe de sources historiques et le texte des *Verrines*.

Tout d'abord, il est important de remarquer que l'orateur ne nie jamais que Marcellus avait effectivement transféré un certain nombre d'œuvres d'art de Syracuse à Rome ; simplement, même dans ce cadre, il oppose le comportement de ce dernier à celui de Verrès, en ce que le premier les avait placées dans les lieux publics pour qu'elles fonctionnent comme ornements de la cité, tandis que le deuxième s'en appropriait pour son profit et plaisir personnel<sup>191</sup>. En revanche, le point est plutôt que, même dans le cadre de la prise du butin, ce général avait gardé une attitude respectueuse vis-à-vis des vaincus et épargné beaucoup d'autres œuvres qu'il avait fait le choix de laisser à Syracuse ; notamment, le général aurait veillé tout particulièrement à préserver les cultes de cette cité, puisque, d'après l'orateur, il n'avait touché aucun dieu (« deum uero nullum uiolauit, nullum attigit »)<sup>192</sup>. Certes, cette dernière formulation quelque peu hyperbolique contredit ouvertement les autres sources, qui mentionnent explicitement des offrandes votives et des statues divines portées en procession. Mais si l'exagération ne peut en aucun cas surprendre dans un ouvrage oratoire, elle ne doit pas non plus conduire, ici, à refuser toute légitimité au portrait positif de Marcellus, dont Cicéron ne peut être considéré comme le seul témoin. Il conviendra alors de remarquer que Syracuse, en tant que capitale d'un royaume hellénistique à plein titre, pouvait très bien avoir contenu suffisamment de richesses et chefs-d'œuvre artistiques pour impressionner les Romains lors de l'« ouatio » de Marcellus, sans pour autant rester complètement dépourvue d'ornements. Du moins, les œuvres décrites par Cicéron dans les *Verrines* devaient bien être restées à leur place<sup>193</sup> et il était clairement possible, aussi bien pour les contemporains que pour la postérité, d'argumenter efficacement dans un sens comme dans l'autre. Par conséquent, il ne me semble pas nécessaire de nier l'affirmation de Cicéron que Marcellus, tout en se comportant en général vainqueur, avait tenu à faire preuve de clémence en

---

<sup>188</sup> Voir surtout Plu., *Marc.*, 19.

<sup>189</sup> Liv., 25, 31, 9-10.

<sup>190</sup> GROS 1979 ; MCDONNELL 2006.

<sup>191</sup> Voir notamment Cic., *Verr.*, 2, 4, 121 (= TL65).

<sup>192</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 121 (= TL65).

<sup>193</sup> Voir ci-dessus, I.1.j.

témoignant d'un respect particulier vis-à-vis des cultes des vaincus. En fin des comptes, si des statues divines avaient certainement été transportées à Rome, il pouvait s'agir de sculptures dépourvues d'une importante signification religieuse du point de vue des habitants<sup>194</sup>. Comme on le verra d'ailleurs mieux dans le prochain chapitre, ces derniers ne semblent pas avoir tenu particulièrement rigueur au général pour les décisions prises après la chute de la cité<sup>195</sup>.

## II.1 - Conclusions

À la différence du chapitre précédent, on se retrouve ici sur un terrain pour lequel les affirmations de Cicéron restent plus isolées par rapport au reste de la documentation. Cependant, les rares cas pour lesquels il est possible de trouver des parallèles, comme celui des inscriptions concernant les « monumenta » de Scipion Émilien, confirment que l'on peut faire en général confiance aux informations factuelles fournies par les discours. En revanche, encore une fois, il est clair que la marge de manœuvre de l'orateur résidait dans l'interprétation des faits exposés : ainsi, pour le comportement de M. Claudius Marcellus, les *Verrines* semblent s'aligner sur une tradition remontant probablement à l'époque de ce dernier et favorisant une vision positive de son action, aussi bien en Sicile qu'à Rome, par rapport à d'autres lectures beaucoup plus critiques. Quand Cicéron est le seul témoin, comme pour les agissements de Verrès ou de Metellus lors de leurs mandats respectifs, c'est donc surtout le sens donné par l'orateur aux actes qu'il mentionne dont il faut se méfier : les véritables intentions de ces personnages restent malheureusement hors de portée et ne peuvent faire l'objet que de la formulation d'hypothèses. Quoi qu'il en soit, les exemples dont il a été question démontrent clairement que, du moins dans certains cas, les autorités romaines pouvaient intervenir directement dans des cultes siciliens mais qu'elles le faisaient seulement dans la mesure où cela servait leurs propres intérêts.

Dans l'épisode de Henna, on se trouve face à une intervention directe de Rome, dont l'enjeu était celui de la préservation de la « pax deorum », véritable fondement du polythéisme romain. Face à plusieurs indices portant à retenir que celle-ci se trouvait menacée, aussi bien à Rome que dans la « prouincia Sicilia », les démarches institutionnelles prévues dans ces occasions furent mises en marche. Parmi les différents actes d'expiation à réaliser, on disposa l'intervention sur l'île d'une délégation de l'un des plus importants collèges de prêtres romains. Ces derniers durent alors se déplacer pour effectuer un acte rituel dans un lieu de culte sicilien et pour une divinité sicilienne au nom du peuple romain. Au-delà de l'interprétation donnée par l'orateur, le choix de la Cérés de Henna put dépendre aussi bien de la nature de la crise en cours que du rôle de premier plan que cette divinité et ce sanctuaire étaient en train d'assumer dans le cadre de la vie religieuse de l'île. Le fait que Cicéron ne qualifie pas cette intervention comme particulièrement étonnante ou extraordinaire, uni à l'exemple de Zeus Aetneus chez Diodore, laisse penser que ce genre de missions puisse avoir été plus fréquent de ce que les sources permettent de reconstruire.

À un niveau local, en matière de religion comme en général, les magistrats romains pouvaient agir à travers les dispositions de l'« edictum » publié par le préteur au début de son

---

<sup>194</sup> À ce propos, voir également GRUEN 1992, 94-103.

<sup>195</sup> Voir ci-dessous, II.2.c.

mandat ; autrement, leur autorité semble avoir été du moins théoriquement limitée par le respect dû aux lois des cités. Dans les faits, les passages consacrés à la vente des prêtrises de la part de Verrès montrent qu'il n'était pas difficile de contourner cet obstacle. Cependant, le fait que les préteurs disposent de ce type de moyens ne veut pas dire qu'ils aient consciemment mené une politique visant à gérer la situation religieuse en Sicile. Ainsi, l'action de Verrès semble motivée principalement par son intérêt personnel : sinon celui de gagner de l'argent et des précieuses œuvres d'art, comme le voudrait laisser croire l'orateur, du moins celui de se créer des solides appuis à un niveau local, un objectif qui pourrait facilement avoir été commun à plus d'un seul gouverneur. D'autres interventions concernent quant à elles le domaine des honneurs décernés à des Romains par les cités grecques et semblent avoir été liées à la manière dont le témoignage de ces formes d'hommage pouvait être exploitées dans le contexte des luttes politiques de Rome, ainsi que peut-être, du moins dans certains cas, à la nécessité plus générale de protéger l'honneur et la mémoire du peuple romain.

D'autre part, les épisodes autour des dédicaces « *ex multis* » montrent que le préteur pouvait être l'acteur, sur le sol provincial, d'actes religieux accomplis en tant que magistrat du peuple romain. Les deux exemples connus, par le texte de Cicéron et par l'inscription de Palerme, concernent deux divinités différentes, la Vénus de l'Éryx et Cérès, qui sont par contre les deux figures divines les plus directement associées à la Sicile par les sources anciennes. On peut imaginer, alors, que le choix du préteur en la matière ait pu être influencé par ce genre de considérations : les mêmes, en fin de compte, qui avaient participé de la décision d'importer à Rome le culte de la déesse de l'Éryx et d'apaiser en Sicile la Cérès d'Henna à l'occasion des « *prodigia* » dont on vient de parler. D'un point de vue religieux, on peut expliquer ces dédicaces par la nécessité d'obtenir la faveur divine vis-à-vis de l'action romaine dans la « *prouincia* » en s'adressant aux divinités ressenties comme les plus importantes du territoire de cette dernière. Inversement, l'intérêt de Rome et de ses magistrats vis-à-vis de ces cultes ne devait qu'en accroître le succès et la popularité au niveau local : un phénomène facilement observable, en effet, pour chacune de ces deux divinités<sup>196</sup>.

À leur tour, les « *monumenta* » de Scipion Émilien montrent que les cités de Sicile pouvaient être également le siège d'actes auto-célébratifs des membres de l'élite romaine, qui essayaient probablement, par ce biais, d'étendre leur clientèle provinciale. S'il ne s'agissait pas là de gestes religieux à proprement parler, ces opérations pouvaient interférer avec la vie culturelle des cités quand elles laissaient une trace dans l'espace religieux urbain ou quand, comme dans le cas de la dédicace des œuvres reprises à Carthage, elles concernaient des artefacts ayant une valeur sacrée pour les habitants. La procédure de réalisation de ces monuments est un bon exemple de l'interaction culturelle permise par ce type de démarches. Ainsi, comme on l'a vu, le général agit sur le sol sicilien en application des traditions honorifiques propres à la culture aristocratique romaine. Cependant, au lieu de le faire directement, il semble s'appuyer sur des intermédiaires locaux qui réalisent à Thermes une dédicace en grec selon un formulaire typique de l'épigraphie latine.

De manière plus générale, enfin, il est possible de tracer les contours de deux attitudes opposées vis-à-vis des cultes locaux de la province. D'un côté, un certain respect envers les

---

<sup>196</sup> Voir ci-dessus, I.2.

pratiques religieuses des Siciliens et leurs dieux pouvait avoir été affiché par un personnage comme M. Claudius Marcellus : une conduite qui a pu encore une fois être interprétée comme une opération visant à la construction d'une clientèle locale. Cependant, comme le montrent les différentes prises de position des sources sur la figure de ce général, le même geste pouvait être interprété de façon très différente non seulement entre Rome et la Sicile, mais également par les Romains eux-mêmes ainsi qu'à l'intérieur du public local. D'un autre côté, même en faisant abstraction des exagérations de l'orateur, Verrès semble avoir adopté une attitude beaucoup plus désinvolte à la faveur de ses intérêts de collectionneur d'art grec. Cependant, sa marge de manœuvre ne semble pas avoir été complètement illimitée : certaines cités ou lieux de culte, en effet, bénéficiaient clairement d'une situation privilégiée du fait de leurs rapports particuliers avec le centre du pouvoir. De la même façon, on ne pouvait pas loger à la même enseigne un Grec de Sicile et un citoyen romain. Sur la complexe question juridique de savoir jusqu'à quel point cette attitude désinvolte pouvait être considérée comme légale du point de vue du droit romain on reviendra dans la troisième partie ; pour l'instant, il suffit de remarquer que le spectre des comportements possibles devait être dans les faits très large. Face à cette situation, on peut imaginer que les Siciliens aient été intéressés à encourager les attitudes les plus favorables de leur propre point de vue : dans le prochain chapitre, on verra donc par quels moyens ils tentèrent d'y parvenir.

## II.2. Les cités siciliennes face à Rome

Après avoir analysé l'attitude de Rome et de ses magistrats face aux cultes siciliens, il est temps de se tourner du côté des habitants de la « prouincia ». Toujours à la lumière du texte de Cicéron, on observera maintenant le rôle joué par les phénomènes religieux à l'intérieur des stratégies de communication mises en place par les cités siciliennes dans le cadre de leurs relations avec l'autorité romaine. À ce propos, les *Verrines* contiennent tout d'abord quelque brève référence à l'usage de liens de parentèle mythique dans le cadre du discours diplomatique des cités grecques vis-à-vis de la capitale de l'empire. Mais surtout, les discours représentent une source de premier plan pour les différents types de mesures honorifiques qui pouvaient être prises à l'encontre des magistrats romains en poste sur l'île et dont certaines présentent clairement un caractère religieux. En effet, le dossier des honneurs réservés à Verrès occupe une large partie de l'argumentation de l'orateur dans le *de praetura Siciliensi* et représentera également le sujet principal du présent chapitre.

### II.2.a - Parentèle mythique

Dans le texte des *Verrines*, Cicéron fait référence à l'emploi d'arguments généalogiques en contexte diplomatique pour la première fois dans le *de signis*, en ouverture de l'épisode consacré à la soustraction de la statue de Diane à Ségeste<sup>197</sup>. En introduisant la traditionnelle « descriptio loci » destinée à situer les événements racontés, l'orateur rapporte une tradition selon laquelle cette cité avait été fondée par Énée : « ab Aenea fugiente a Troia atque in haec loca ueniente conditum esse demonstrant ». Le sujet du verbe « demonstrant » n'est pas exprimé, mais dans la phrase suivante le texte mentionne directement les habitants de la cité, convaincus d'être liés au peuple romain « non solum perpetua societate atque amicitia, uerum etiam cognatione »<sup>198</sup>. Ainsi, l'argument de la parentèle mythique avec Rome semble ici faire partie du discours des Ségestains, relaté plutôt qu'assumé par l'orateur.

Plus tard, le même argument revient à deux reprises dans le *de suppliciis*. Le contexte est celui du récit de la destruction par les pirates d'une flotte provinciale autour des côtes de Helorus en 71 av. J.-C. Composée de vaisseaux fournis par sept cités siciliennes, Centuripae, Ségeste, Tyndaris, Herbita, Héraclée, Apollonia et Haluntium, la flotte avait été confiée au commandement de l'un des partisans syracusains du préteur : Cléomènes<sup>199</sup>. L'orateur impute le désastre à l'incompétence de ce dernier, ainsi qu'à la mauvaise gestion de Verrès. Par contraste, un portrait très positif est peint des autres personnages : les sept capitaines originaires des cités qui avaient fourni les vaisseaux, quatre desquels avaient été exécutés sur ordre de Verrès après la défaite.

Dans ce cadre, Cicéron ne perd pas d'occasions pour exalter la dignité des cités impliquées, à travers la mention des mérites que celles-ci avaient acquis envers Rome. On

---

<sup>197</sup> Pour ces événements, voir ci-dessus, I.1.b.

<sup>198</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 72 (= TL48).

<sup>199</sup> Pour les partisans de Verrès à Syracuse, voir ci-dessus, I.1.j et II.1.b.



remarquera à ce propos qu'il s'agissait uniquement de cités se trouvant dans une condition de soumission dans le cadre de la « prouincia » : les trois « foederatae », en effet, ne sont pas mentionnées ici, malgré le fait que certaines d'entre elles aient été soumises à l'obligation de fournir des troupes et des moyens militaires navals<sup>200</sup>. Cependant, la liste fournie par l'orateur comprend des communautés qui bénéficiaient d'un statut privilégié de différents points de vue. Tout d'abord, on retrouve Ségeste et Centuripae, qui faisaient partie des cinq cités jouissant de l'immunité tribulaire selon le *de frumento*, comme l'orateur ne manque pas ici de le rappeler<sup>201</sup>. D'autre part Tyndaris, comme il est révélé justement par ce passage, faisait partie de la ligue du sanctuaire du mont Éryx<sup>202</sup>. À part ces signes de distinction particuliers, Cicéron mentionne surtout la loyauté (« fides » et « amicitia ») de toutes ces cités, ainsi que les services (« officia ») qu'elles avaient rendus à Rome<sup>203</sup>, sans oublier l'apport de la production céréalière des leurs terres à l'approvisionnement de Rome<sup>204</sup>. Dans le cas de Ségeste et Tyndaris, de plus, sont rappelées également les statues qu'y avaient été offertes par Scipion Émilien après la prise de Carthage<sup>205</sup>.

À l'intérieur de ce contexte, l'argument de la parentèle (« cognatio ») avec Rome fait surface à deux occasions, par rapport à Ségeste, de nouveau, mais aussi à Centuripae. La première fois il est question de la nomination de Cléomènes comme commandant de la flotte. Cicéron affirme en effet que cette responsabilité aurait dû être confiée à un magistrat romain et que, même s'il fallait choisir un Sicilien, on aurait dû éviter les habitants de Syracuse au nom de la tradition d'hostilité entre cette cité et Rome. Comme contre-exemple positif, l'orateur cite alors les deux cités « immunes ac liberae », dont il énumère à nouveau les mérites : « quae cum officiis, fide, uestustate, tum etiam cognatione populi Romani nomen attingunt »<sup>206</sup>. Plus loin, à propos de l'outrage que la condamnation des capitaines pouvait représenter pour des cités auxquelles Rome n'avait rien à reprocher, Cicéron revient sur la même idée à propos cette fois-ci de la seule Ségeste : « illa Segestanorum non solum litteris tradita neque commemorata uerbis, sed multis officiis illorum usurpata et comprobata cognatio »<sup>207</sup>. Dans ce deuxième passage, la disparition de l'exemple de Centuripae peut être attribuée au fait que le capitaine originaire de cette cité, un certain Phalacrus, avait été épargné, d'après Cicéron car il se trouvait sur le même vaisseau que Cléomènes<sup>208</sup>. Quoiqu'il en soit, dans les deux cas, l'argument de la « cognatio » n'est plus mis dans la bouche des Siciliens, mais plutôt repris par Cicéron à son propre compte. Cependant, il continue d'être assorti, sinon carrément subordonné à d'autres mérites qui pouvaient paraître beaucoup plus importants aux yeux d'un public romain, tels que la « fides » et les « officia ».

Concernant le fondement de ces revendications de parentèle, le cas de Ségeste est certainement le plus clair. Non seulement Cicéron mentionne explicitement la fondation de la cité par Énée, mais la légende de l'origine troyenne des Élymes, la population locale

<sup>200</sup> Pour les conditions des « foedera » de ces trois cités voir ci-dessus, *Préambule*.

<sup>201</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 125 à propos de Ségeste.

<sup>202</sup> Voir ci-dessus, I.2.a et b ; ci-dessous III.3.a.

<sup>203</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 83-4 pour Ségeste et Centuripae ; 124 pour Tyndaris et 125 de nouveau pour Ségeste.

<sup>204</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 99 pour l'ensemble des cités et 123 pour Herbita et Héraclée.

<sup>205</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 124-5 ; pour les statues données par Scipion Émilien voir ci-dessus, II.1.c.

<sup>206</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 83 (= TL74).

<sup>207</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 125 (= TL77).

<sup>208</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 105.

sicilienne à laquelle Ségeste appartenait, est bien connue par le reste de la documentation. La première exposition détaillée de ce mythe, déjà présent chez Thucydides<sup>209</sup> et très probablement aussi chez Hellanicos<sup>210</sup>, remonte au poète hellénistique Lychophon, dont la datation est malheureusement controversée<sup>211</sup>. D'après son *Alexandra*, en effet, à l'époque où Troie était menacée par le monstre marin, le noble Phénodamas avait convaincu ses concitoyens que, pour se libérer du fléau, il était nécessaire de livrer à la bête la fille du roi, Hésione. Pour se venger, Laomédon avait fait enlever les trois filles de Phénodamas et les avait confiées à des marchands afin qu'ils les abandonnent aux bêtes féroces dans un pays lointain. Ainsi, les trois filles étaient arrivées en Sicile, où l'une d'entre elles, s'étant unie au fleuve Crimisos, en avait eu un fils, nommé Égeste. Celui-ci, à l'âge adulte, s'était rendu à Troie pour prendre part à la guerre contre les Achéens et en était revenu, après la chute de la cité, avec un héros du nom d'Élymos et un groupe d'autres Troyens. En Sicile, ce noyau de survivants avait donné naissance au peuple des Élymes, dont Égeste avait fondé les trois principales cités, à identifier probablement avec Ségeste, Éryx et Entella<sup>212</sup>.

Déjà à cette époque, cette légende avait été mise en connexion avec l'histoire d'Énée, dont le passage en Sicile était en train de devenir un des épisodes principaux : Lychophon, en effet, définit Élymos « πτόρθον Ἀγχίσιου νόθον », c'est-à-dire « rejeton bâtard d'Anchise »<sup>213</sup>. En outre, la force du lien avec Énée déjà au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. est confirmée par la représentation de ce héros, avec épée dans la main droite et Anchise sur l'épaule gauche, sur une série de la monnaie de Ségeste datable entre 241 et 212 av. J.-C.<sup>214</sup>. Après le témoignage des *Verrines*, par contre, l'histoire de la fondation par Énée fut rendue canonique par l'Énéide<sup>215</sup>. Enfin, beaucoup plus tard, une autre tentative d'établir un lien généalogique entre ce personnage et les protagonistes de la légende troyenne des Élymes se retrouve dans le commentaire à l'Énéide de Servius. Celui-ci, en effet, fait de Égesta, une des trois filles de Phénodamas, l'épouse de Capys et donc la mère d'Anchise<sup>216</sup>. Au-delà de ces fluctuations dans le récit mythique, il est clair que le rapport d'Énée avec Ségeste, et les Élymes en général, était déjà bien établi au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. et qu'il fournissait la base aux revendications de « cognatio » de cette cité avec Rome.

Le cas de Centuripae, en revanche, demeure moins clair, dans la mesure où les seuls témoignages qu'il est possible de rapprocher de ce passage de Cicéron sont des documents épigraphiques. Le premier est une inscription grecque retrouvée en Sicile, datable probablement au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., et concernant l'envoi d'ambassadeurs de Centuripae à Rome et dans la cité latine de Lanuvium<sup>217</sup>. D'après ce texte, malheureusement incomplet, la délégation avait obtenu des autorités citadines de Lanuvium un renouvellement des liens de

<sup>209</sup> Th., 6, 2, 3.

<sup>210</sup> FGrH 4 F 31 (= D.H., 1, 47, 2).

<sup>211</sup> Pour la datation de Lychophon, voir ci-dessus I.2.e.

<sup>212</sup> Voir Lyc., 470-5 et 951-77 ; le même récit se retrouve dans le commentaire à Énéide de Servius (Serv., *Aen.*, 1, 550 ; 5, 30 et 5, 73) et, purgé de tous les traits les plus irrationnels et fantastiques, en Denys d'Halicarnasse (D.H., 1, 52, 1-4).

<sup>213</sup> Lyc., 965.

<sup>214</sup> BMC, *Sicily*, 137, n° 59-61 ; CALCIATI 1983-87, *Segesta*, 54-7 ; LIMC, s.v. *Aineias*, n° 93.

<sup>215</sup> Verg., *Aen.*, 5, 755-8.

<sup>216</sup> Serv., *Aen.*, 5, 30.

<sup>217</sup> IGDS I 189.

parentèle qui unissaient les deux cités (« ἀνανειῶσ[θαι τὰν ὑπάρχουσιν / τῶν Λανοίων ποτὶ τὸν δᾶμον τῶν Κεντοριπίνων συγγένει[αν] »), un résultat confirmé par la copie du décret émis à ce sujet par le conseil de la cité italique. Il est clair, donc, d'une part que Centuripae revendiquait un lien de ce type avec Lanuvium, de l'autre que ces revendications étaient plus anciennes que le II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., car il n'est question ici que d'un renouvellement. Par contre, aucune allusion n'est faite aux fondements de ces prétentions et rien n'est dit de Rome, qui avait pourtant été la deuxième destination des ambassadeurs. On ne pourra alors que formuler des hypothèses aussi bien sur le sens de l'étape romaine de la délégation que sur le possible lien entre la « cognatio » avec Rome mentionnée par Cicéron et celle avec Lanuvium attestée par ce document épigraphique<sup>218</sup>.

D'autre part, un peu plus de lumière a été faite sur la question par une autre inscription singulière retrouvée en 1969 à Tauroménium et toujours datable au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>219</sup>. Il s'agit cette fois-ci d'un texte peint en couleur rouge sur un support de plâtre qui devait à l'origine constituer le revêtement d'un mur. On y lit les noms d'un petit groupe d'historiens bien connus, chacun assorti d'une petite note biographique et d'informations bibliographiques. À côté de trois auteurs grecs, on retrouve non sans surprise l'annaliste romain Q. Fabius Pictor, dont la note relative fournit ce qui semble être un résumé du premier livre des *Annales*. Le récit, malheureusement lacunaire, commence avec la venue en Italie d'Héraclès et se termine par la fondation de Rome par Romulus et Remus. Au milieu, survivent uniquement les noms de deux autres personnages : Énée et un « Λανόιος » dans lequel on a pu reconnaître le fondateur mythique de Lanuvium<sup>220</sup>. Malgré l'absence de détails, la présence ici de ce personnage autrement obscur reste intéressante : elle suggère en effet que celui-ci intéressait particulièrement les habitants de Tauroménium, ce qui serait explicable si son histoire était en rapport avec la Sicile. Les racines de la parentèle entre Centuripae et Lanuvium pourraient alors résider dans le récit mythique des exploits de ce héros peu connu, peut-être en relation avec l'histoire d'Énée. Pour revenir à la « cognatio » mentionnée par Cicéron, par contre, il est clair que Centuripae avait utilisé ce type d'arguments du moins dès le II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. pour se construire un réseau de relations diplomatiques dans le Latium, en s'adressant certainement à Lavinium et peut-être également à Rome.

De manière plus générale, on sait que les arguments de « parentèle » étaient fréquents dans la diplomatie entre les cités grecques, avec une plus grande concentration de témoignages à l'époque hellénistique<sup>221</sup> ; en contexte italique, en revanche, le recours à la « cognatio » semble absent et même à Rome il n'apparaît que dans le cadre de rapports avec des peuples extra-italiques. Ces derniers exemples, qui tournent pour la plupart autour de la légende troyenne de Rome, ont été récemment étudiés par F. Battistoni, qui a observé comment les Romains reprisent et utilisèrent à leur compte cet outil de la diplomatie grecque, même s'ils réagissaient pour la plupart du temps aux revendications formulées pour la

---

<sup>218</sup> Voir par exemple BATTISTONI 2010, 147-61.

<sup>219</sup> MANGANARO 1974 ; ID. 1976 ; BATTISTONI 2006 ; ID. 2010, 161-4.

<sup>220</sup> G. Manganaro (MANGANARO 1974 ; ID. 1976) avait initialement proposé une reconstruction plus optimiste du texte, qui aurait alors mentionné le retour de ce personnage en Italie et une alliance de ce dernier avec Énée ; cependant, la voie plus prudente paraît désormais préférable (BATTISTONI 2006 ; ID. 2010, 161-4).

<sup>221</sup> Voir par exemple CURTY 1995 ; JONES 1999 ; LÜCKE 2000.

première fois par leurs interlocuteurs plutôt qu'en en avançant à leur tour<sup>222</sup>. D'un point de vue plus large, il semblerait que les traditions tournant autour d'une origine troyenne aient été réservées en particulier à des peuples perçus comme culturellement ambivalents, à mi-chemin entre Grecs et barbares<sup>223</sup>.

En Sicile, à part les deux exemples connus par les *Verrines*, on ne peut citer qu'un autre centre des Élymiens, celui d'Haluntium, fondé selon Denys d'Halicarnasse par l'un des compagnons du voyage d'Énée, Patron de Thyrréon en Acarnanie<sup>224</sup>. Cependant, si cette tradition se prêtait à la revendication d'un lien spécial avec Rome, il est impossible de savoir si elle avait été jamais effectivement utilisée en contexte diplomatique. Certes, ce centre faisait partie de ceux qui avaient fourni des vaisseaux dans la bataille d'Helorus<sup>225</sup>, mais le fait que Cicéron ne le comprenne pas parmi ceux qui pouvaient se prévaloir d'une « cognatio » avec les Romains n'est pas forcément significatif, vu que le capitaine d'Haluntium, un certain Phylarchus, avait été fait prisonnier par les pirates et ne faisait donc pas partie des victimes de Verrès<sup>226</sup>. En revanche, ce qui est certain est que cette cité ne bénéficiait pas des mêmes privilèges que Ségeste ou Centuripae : une condition qui pourrait peut-être dériver d'une absence de mérites plus concrets.

Quoi qu'il en soit, concernant uniquement des cités relevant à l'origine des ethnos locaux de l'île, tous les exemples siciliens confirment le recours à l'argument de la parentèle troyenne par des centres qui pouvaient être conçus comme proches mais aussi distincts de l'espace culturel hellénique. Dans ce cadre, à Centuripae comme pour les centres élymiens, ces traditions devaient être plus anciennes que leur usage diplomatique dans les contacts avec Rome et le Latium. Cet emploi, donc, pouvait certainement en avoir occasionné une révision visant à les adapter à ces nouveaux enjeux internationaux, mais n'était certainement pas suffisant pour en justifier l'invention de toutes pièces, comme le démontre le nombre tout compte fait limité des cités qui purent y recourir. Leur mention dans les *Verrines*, quant à elle, montre premièrement que ces revendications, tout en ayant des origines plus anciennes, étaient encore d'actualité au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. Il est probable que Cicéron ait écouté ces prétentions et les histoires mythiques qui les motivaient directement par les Siciliens pendant son tour de l'île à la recherche de preuves, mais les témoins originaires des cités impliquées pouvaient aussi les avoir répétées durant le procès. Cependant, le traitement de l'orateur confirme l'idée que ce genre d'arguments pouvait être accepté et pris en compte par les Romains : dans le *de signis*, en effet, l'orateur traite clairement la « cognatio » comme un titre de mérite pour Ségeste et Centuripae, même si c'est toujours en position subordonnée par rapport à d'autres considérations.

---

<sup>222</sup> BATTISTONI 2010.

<sup>223</sup> Voir ERSKINE 2001, 131-56.

<sup>224</sup> D.H., 1, 51, 2 ; le personnage est mentionné également par Virgile (*Aen.* V, 298) qui le définit « acarnanus » et en fait un des participants aux jeux organisés en Sicile en l'honneur d'Anchise.

<sup>225</sup> D.H., 1, 51, 2 ; le personnage est mentionné également par Virgile (*Aen.* V, 298) qui le définit « acarnanus » et en fait un des participants aux jeux organisés en Sicile en l'honneur d'Anchise.

<sup>226</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 90.

## II.2.b - Honneurs pour les Romains

Les autres passages des *Verrines* qui témoignent de l'emploi de moyens appartenant à la sphère du religieux dans le cadre des stratégies de communication avec Rome mises en place par les cités siciliennes rentrent tous dans le dossier des honneurs décernés par ces dernières au préteur ou à d'autres Romains actifs sur le territoire de l'île. Ces hommages, appelés en grec « τιμαί », représentent une réalité bien connue dans le monde des cités grecques, qui les octroyaient en remerciement pour différents types de mérites ou services rendus, dans le but d'exprimer leur reconnaissance tout en encourageant la réalisation de nouveaux actes d'évergétisme<sup>227</sup>. En fonction de l'importance des bienfaits reçus, les cités pouvaient accorder des honneurs plus ou moins élevés, allant de l'attribution d'une couronne jusqu'à l'érection de statues ou d'autres monuments honorifiques<sup>228</sup>.

Mais la plus haute forme de reconnaissance, attestée dès le IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et uniquement pour des mérites considérés comme exceptionnels, consistait à rendre hommage au personnage honoré sous la forme d'un culte, avec, par exemple, l'institution de fêtes ou de jeux en son honneur, la création de prêtrises, la construction de temples et l'exécution de sacrifices<sup>229</sup>. Reconnus désormais comme un produit original de la culture grecque, qui ne les distingue des autres formes d'hommage public que par leur importance, ces honneurs culturels sont désignés dans les sources par des formules qui mettent en valeur précisément l'emploi de moyens normalement réservés aux dieux : on trouve par exemple l'expression « ἰσόθεοι τιμαί » ou alors des verbes comme « τιμᾶν », « θυεῖν », « ἀναγορεύειν » ou encore « νομίζειν » accompagnés de précisions telles que « ὡς θεόν » ou « ὥσπερ θεῶ »<sup>230</sup>. Sans impliquer une divinisation du personnage qui en faisait l'objet, ces formes d'honneur signifiaient essentiellement que la puissance bienfaitrice de ce dernier avait été si grande qu'elle pouvait être assimilée à celle d'un dieu. Ainsi, ils représentaient une reconnaissance de la part de la cité du caractère divin de cette puissance et n'étaient attribués, du moins à l'origine, qu'en réponse à des actes qui avaient véritablement assuré le salut d'une cité donnée dans une circonstance périlleuse.

Avec le développement des royaumes hellénistiques, ces pratiques devinrent la base du culte civique décerné par les cités grecques aux membres des dynasties régnantes et finirent par assumer un caractère beaucoup plus conventionnel, au point de pouvoir être décernés automatiquement au moment de l'accession au trône d'un nouveau souverain<sup>231</sup>. Même à ce stade, cependant, ils restèrent le fruit de la libre initiative des cités et doivent donc être distingués des cultes dynastiques officiels organisés centralement par certaines dynasties, comme celle des Ptolémées ou des Séleucides<sup>232</sup>.

---

<sup>227</sup> Pour le phénomène de l'évergétisme en milieu grec de l'époque classique à l'hellénisme tardif, voir GAUTHIER 1985.

<sup>228</sup> Pour ce « système » des honneurs, voir WALLACE-HADRILL 1990, 150-4.

<sup>229</sup> Pour ce phénomène en général voir HABICHT 1970 ; FISHWICK 1987-2005, I.1, 3-55.

<sup>230</sup> Voir FISHWICK 1987-2005, I.1, 11.

<sup>231</sup> HABICHT 1970, 222-42.

<sup>232</sup> HABICHT 1970, 222 ; FISHWICK 1987-2005, I.1, 13-20.

Dès le début de l'expansion romaine vers l'Orient hellénistique, toutes les formes d'honneur caractéristiques de la culture des cités grecques commencèrent à être attribuées par ces dernières à des bienfaiteurs Romains<sup>233</sup>. Les hommages culturels ne font pas exception, mais, dans ce nouveau contexte d'instabilité politique, ils se bornent à nouveau à être la marque de mérites hors du commun ; ainsi, significativement, ils restent limités aux seuls magistrats, dont le pouvoir bienfaisant était forcément plus important que celui des particuliers<sup>234</sup>.

Si la plupart des connaissances dans ce domaine repose sur les témoignages épigraphiques, dont la Sicile reste malheureusement avare, les discours du procès contre Verrès viennent partiellement combler cette lacune, en livrant un aperçu assez détaillé des distinctions octroyées à l'ex-préteur par les habitants de la province. Mettant en doute la construction oratoire de l'hostilité des Siciliens envers Verrès, en effet, toutes ces manifestations d'appréciation nécessitaient d'être neutralisées par l'orateur, qui s'efforce alors de démontrer qu'elles n'avaient pas été offertes spontanément, mais plutôt sous la contrainte ou du moins comme pots-de-vin en échange de quelque faveur. Comme d'habitude, en outre, l'attitude de Verrès dans ce domaine est incessamment comparée à celle d'autres Romains célèbres, à commencer par différents membres de la famille des Marcellus. Dans un cas comme dans l'autre, certaines des pratiques mentionnées par l'orateur rentrent dans la catégorie des honneurs culturels et méritent par conséquent de trouver une place dans le présent développement. Cependant, il ne faut pas oublier que ce type d'honneurs ne représentait que la forme la plus élevée d'une série de manifestations de reconnaissance de différente importance qui pouvaient être décernées par les mêmes acteurs aux mêmes personnages. Pour ne pas séparer de ce contexte uniquement les phénomènes présentant un plus clair aspect religieux d'un point de vue contemporain, on a choisi ici d'analyser l'ensemble du dossier des distinctions honorifiques pour des Romains dont on a connaissance par les *Verrines*, en les classant selon leur typologie.

### II.2.c - Les fêtes « Marcellia » et « Verria »

La plus haute forme de distinction honorifique mentionnée dans les *Verrines* rentre donc dans la catégorie des honneurs culturels : il s'agit, en effet, de l'institution par certaines cités siciliennes de deux fêtes célébrant des bienfaiteurs romains, les « Marcellia » et les « Verria ».

La première est mentionnée uniquement pour Syracuse<sup>235</sup>, où elle faisait partie du calendrier officiel de la cité (« de fastis suis »)<sup>236</sup>. Presque aucune information n'est donnée sur le déroulement de la fête, mais sa désignation dans le *de signis* par l'expression « diem festum ludorum » implique l'organisation de jeux publics, sans qu'il soit précisé de quel type

---

<sup>233</sup> Pour une vue d'ensemble voir FERRARY 1997 ; en particulier pour les monuments érigés en l'honneur de magistrats romains, ERKELENZ 2003.

<sup>234</sup> HABICHT 1970, 242 ; FISHWICK 1987-2005, I.1, 46-51 ; FERRARY 1997, avec une liste des personnages concernés dans son « Appendice 2 ».

<sup>235</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 50 (= TL11) : « Syracusis » ; 154 (= TL21), sans mention du lieu mais entre deux autres exemples concernant Syracuse, et 4, 151 (= TL72) : « Syracusanam quidem ciuitatem ».

<sup>236</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 151 (= TL72), à propos de la suppression de la fête par Verrès.

de compétition il s'agissait<sup>237</sup>. Cicéron qualifie ce « diem festum » assez vaguement de « celeberrimum et sanctissimum », pour ensuite révéler que, d'après la tradition locale, il marquait la récurrence de la prise de la cité par M. Claudius Marcellus : « eo ipso die Syracusae a Marcello captae esse dicuntur »<sup>238</sup>.

Or, on pourrait légitimement se demander ce qu'il y avait à célébrer à cette date-là pour les Syracusains. Il est vrai que Cicéron fait référence à plusieurs reprises dans les *Verrines* à la clémence de Marcellus, qui avait sauvé la cité de la destruction et lui avait permis de conserver sa liberté<sup>239</sup>, mais pour mieux comprendre cette revendication, on peut se tourner à nouveau vers les autres témoignages concernant le rapport de ce personnage avec les habitants de Syracuse. Comme on l'a déjà vu, les sources font état d'une image plutôt contradictoire de l'action du vainqueur de 212 av. J.-C. : une situation qui pourrait dériver directement d'un débat déjà existant parmi les contemporains de ces événements. Notamment, si une vision très négative est portée par Polybe, un cadre plus nuancé se retrouve en Tite-Live et surtout en Plutarque, qui reproduit probablement des arguments provenant d'une tradition favorable à Marcellus<sup>240</sup>. De plus, le témoignage de ces deux derniers auteurs révèle l'implication directe dans ce débat des habitants de Syracuse, qui auraient été incités par les adversaires politiques du général à envoyer des ambassadeurs au Sénat dans le but de se plaindre du traitement subi<sup>241</sup>. Cet épisode, qui se situe en 210 av. J.-C., se termine par un sénatus-consulte qui ratifie les décisions de Marcellus tout en garantissant les intérêts de la cité sicilienne pour le futur : d'après Tite-Live, le Sénat aurait décrété qu'il se chargerait désormais directement des affaires de Syracuse (« in reliquum curae senatui fore rem Syracusanam »)<sup>242</sup> ; selon Plutarque, il aurait rendu explicitement à la cité sa liberté, ses lois et la propriété des biens qu'y restaient (« τὴν ἐλευθερίαν ἣν ἀπέδωκεν αὐτοῖς καὶ τοὺς νόμους καὶ τῶν κτημάτων τὰ περιόντα βέβαια παρέσχεν ἢ σύγκλητος »)<sup>243</sup>. À la fin, les deux récits s'accordent sur le fait que les ambassadeurs tombent à genoux devant le consul pour s'appeler au pardon et à la clémence de ce dernier, mais, encore une fois, le contenu de cet appel n'est pas exactement le même. En Tite-Live, les ambassadeurs demandent à Marcellus de les recevoir, eux-mêmes et la cité de Syracuse, « in fidem clientelamque » ; le consul, alors, les congédie « clementer », sans qu'il soit clair si cette requête de patronage avait été acceptée ou moins<sup>244</sup>. On remarquera, alors, qu'une version similaire de cette histoire

---

<sup>237</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 151 (= TL72).

<sup>238</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 151 (= TL72).

<sup>239</sup> Voir ci-dessus, II.1.d.

<sup>240</sup> Voir ci-dessus, II.1.d.

<sup>241</sup> Liv., 26, 26, 5-11 ; 27, 16 ; 29, 1-32, 8 ; Plu., *Marc.*, 23. On remarquera que le texte de Tite-Live semble impliquer la présence d'ambassadeurs provenant de plusieurs cités siciliennes, même si les discours attribués à la séance du Sénat qui s'en suit ne font référence qu'à Syracuse ; Plutarque, quant à lui, mentionne uniquement des ambassadeurs de cette dernière cité. Enfin, le même épisode est raconté également, en forme très abrégée, dans un fragment de Dion Cassius (D.C., 15, 46a Loeb) et dans l'œuvre historique de Zonaras (Zonar. 9.6) ; comme déjà Plutarque, les deux ne parlent que des habitants de Syracuse.

<sup>242</sup> Liv., 26, 32, 6.

<sup>243</sup> Plu., *Marc.*, 23, 10.

<sup>244</sup> Liv., 26, 32, 8 : « et in fidem clientelamque se urbemque Syracusas acciperet. Potens senatus consulto consul clementer appellatos eos dimisit ». Par ailleurs, toujours d'après Tite-Live, les Syracusains avaient déjà tenté, sans succès, d'établir une telle relation avant la prise de la cité (Liv., 25, 29, 6 : « incolumesque Syracusas familiae uestrae sub clientela nominis Marcellorum tutelaque habendas tradas »).

est donnée également, en forme beaucoup plus abrégée, par Valère Maxime, qui attribue quant à lui à Marcellus une réponse positive<sup>245</sup>. Plutarque, de son côté, fait exprimer aux ambassadeurs la reconnaissance de la cité (« τὴν ἄλλην πόλιν, μεμνημένην ὧν ἔτυχεν αἰεὶ καὶ χάριν ἔχουσαν »), mais ne parle pas de clientèle. En revanche, il affirme qu'à partir du moment où il avait accordé son pardon, le consul n'aurait plus cessé de se comporter en bienfaiteur envers les Syracusains (« τοῖς ἄλλοις Συρακοσίοις αἰεὶ τι πρᾶττων ἀγαθὸν διετέλει ») et que ces derniers l'avaient remercié en lui attribuant des honneurs extraordinaires (« ἄλλας τε τιμὰς ὑπερφνεῖς ἔσχε παρ'αὐτοῖς »<sup>246</sup>). Ainsi, une loi aurait été établie par la cité selon laquelle ses habitants auraient dû porter des couronnes et faire des sacrifices aux dieux à chaque fois que Marcellus ou l'un de ses descendants arriverait en Sicile : « νόμον ἔθεντο τοιοῦτον, ὅποταν ἐπιβῆ Σικελίας Μάρκελλος ἢ τῶν ἐγγόνων τις αὐτοῦ, στεφανηφορεῖν Συρακοσίου καὶ θύειν τοῖς θεοῖς »<sup>247</sup>. Malgré ces différences, sur lesquelles on reviendra plus loin, ces récits confirment que Marcellus pouvait effectivement être présenté comme bienfaiteur de Syracuse après la prise de la cité et que, en tant que tel, il y avait reçu dès son époque des honneurs extraordinaires de la part des autorités citadines.

Sur la base de cet ensemble documentaire, alors, il a souvent été affirmé, sans nuance, que les « Marcellia » des *Verrines* avaient été fondés à la fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. en l'honneur de M. Claudius Marcellus<sup>248</sup>, ce qui en ferait par ailleurs la plus ancienne occurrence de l'attribution d'honneurs culturels à un Romain de la part d'une cité grecque, quelques décennies plus tôt les hommages décernés par plusieurs cités de Grèce à T. Quinctius Flaminius<sup>249</sup>. Cependant, à y voir de plus près, la situation paraît bien plus compliquée. Le *de praetura Siciliensi*, en effet, affirme explicitement que les « Marcellia » étaient célébrés pour un autre membre de la famille des Marcellus : « Syracusis Marcellia [...] quem illi diem festum cum recentibus beneficiis C. Marcelli debitum reddebant »<sup>250</sup>. La précision que cet honneur avait été octroyé en remerciement pour des bienfaits récents permet l'identification du personnage en question avec C. Claudius Marcellus, le préteur de 80 av. J.-C., qui avait été proconsul en Sicile en 79 av. J.-C. et siégeait parmi les juges du procès contre Verrès<sup>251</sup>. En tant que gouverneur de la Sicile, d'après Cicéron, il avait succédé à M. Aemilius Lepidus<sup>252</sup>, souvent mentionné dans les *Verrines* pour avoir particulièrement accablé la province et ses habitants<sup>253</sup>. Dans ce contexte, C. Marcellus est présenté par l'orateur comme le sauveur providentiel qui avait permis à l'île de se redresser après ces vexations : « ut salui esse non possent, nisi C. Marcellus quasi aliquo fato uenisset, ut bis ex eadem familia salus

<sup>245</sup> Val. Max., 4, 1, 7 : « supplices et orantes ut ab eo in clientelam reciperentur clementer excepit ».

<sup>246</sup> Plu., *Marc.*, 23, 10.

<sup>247</sup> Plu., *Marc.*, 23, 11.

<sup>248</sup> Pour une liste de ces interprétations certainement erronées, dérivant pour la plupart d'une mauvaise lecture de l'abréviation du « praenomen » en Cic., *Verr.*, 2, 2, 51 (= TL11), voir RIVES 1993, 32.

<sup>249</sup> Voir FERRARY 1997, *appendice 2*, n° 1.

<sup>250</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 51 (= TL11) ; la lecture « M. » pour l'abréviation du prénom, qui apparaît dans une partie de la tradition, est clairement à écarter comme « difficilior », outre qu'en raison de la précision « recentibus beneficiis » (voir le commentaire à TL11).

<sup>251</sup> F. Münzer, RE III, Stuttgart 1899, *Claudius* 214 ; BROUGHTON 1951-2, II, 84 ; le proconsulat en Sicile est attesté par un autre passage des *Verrines* : Cic., *Verr.*, 2, 3, 212.

<sup>252</sup> E. Klebs, RE I.1, Stuttgart 1893, *Aemilius* 72.

<sup>253</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 8 et 3, 212. Selon une note du pseudo-Asconius, Lepidus avait même été accusé pour son administration de la Sicile par deux membres de la famille des Metelli (Ps. Ascon. p. 187 Stangl).



Siciliae constitueretur»<sup>254</sup> et « alia sunt tua facta atque consilia summa laude digna, quibus illam tu prouinciam adflictam et perditam erexisti atque recreasti »<sup>255</sup>. On remarquera que l'orateur se sert ici d'un vocabulaire hautement emphatique qui, tout en relevant certainement de l'hyperbole, pourrait garder une trace de la façon dont l'action de ce personnage avait été reçue par les Siciliens. Ainsi, si C. Marcellus est célébré spécialement pour avoir apporté le salut à la province (« salui esse » ; « salus Siciliae »), sa conduite est décrite comme digne des plus grands éloges (« facta atque consilia summa laude digna ») et son action est interprétée non seulement comme un redressement (« erexisti »), mais également comme l'accomplissement d'une nouvelle naissance (« recreasti »). Sans aucun doute, ce portrait s'accorde très bien avec l'obtention de la part de ce personnage, à Syracuse, d'honneurs culturels consistant dans l'institution d'une fête à la date de la prise de la cité par son plus illustre ancêtre.

Cependant, plusieurs passages des *Verrines* semblent entretenir l'ambiguïté autour de l'attribution des « Marcellia ». Pour commencer, dans la même phrase qui les impute à C. Marcellus, l'orateur prête aux habitants de Syracuse la volonté de les accorder à la maison des Marcelli dans son ensemble : « tum generi nomini familiae Marcellorum maxima uoluntate tribuebant »<sup>256</sup>. De la même façon, dans le *de signis*, les « Marcellia » sont appelés « eius autem familiae dies festos [...] per quam ceteros quoque festos dies recuperarant [*sc.* Syracusani] »<sup>257</sup>. On remarquera que, si le bienfait d'avoir permis aux Syracusains de conserver les fêtes de leur calendrier fait référence à la clémence de M. Marcellus après la prise de la cité et à la successive délibération du Sénat dont on a déjà parlé, aussi bien ce mérite que la fête qui le célébrait sont ici explicitement attribués à la famille de ce personnage plutôt qu'à lui directement (« eius *familiae* [...] per *quam* »). Le nom de C. Marcellus, quant à lui, est convenablement passé sous silence, mais il se cache probablement derrière le pronom personnel « eius », qui ne saurait faire référence au vainqueur de Syracuse, à moins de corriger le pronom relatif suivant en « per quem ». Tout se passe alors comme si la référence à M. Marcellus avait été greffée sur une fête instituée en effet pour un rejeton beaucoup plus récent et moins célèbre de la même famille.

Pour défendre l'idée d'une fondation des « Marcellia » pour le vainqueur de 212 av. J.-C., J.B. Rives a tenté de démontrer que l'ambiguïté dans le texte de Cicéron dériverait tout simplement du fait que la fête avait été remaniée, au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., pour honorer C. Marcellus<sup>258</sup>. Cependant, si une telle interprétation ne serait à la rigueur pas impossible, elle se heurte premièrement contre les nombreuses différences entre le cadre qui émerge des *Verrines* et les « τριὰς ὑπερφυεῖς » décrites par Plutarque pour le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Comme on l'a vu, en effet, le biographe ne mentionne que le port de couronnes (« στεφανηφορεῖν »)<sup>259</sup> et la réalisation de sacrifices qui restent clairement adressés aux

<sup>254</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 8.

<sup>255</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 212.

<sup>256</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 51 (= TL11).

<sup>257</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 151 (= TL72).

<sup>258</sup> Rives 1993.

<sup>259</sup> La mention du port de couronnes de la part de tous les citoyens est attestée pour des fêtes religieuses, par exemple sur un décret d'Érétrié concernant la procession pour Dionysos (IG XII,9 192 = SEG 40 758), mais se retrouve également dans plusieurs décrets honorifiques célébrant des bienfaiteurs exceptionnels, parfois en association avec d'autres honneurs culturels : voir, par exemple, SEG 41 75, décret d'« ἰσόθει τιμαί » de

dieux (« θύειν τοῖς θεοῖς »), même s'ils doivent probablement être compris comme réalisés en faveur de l'honoré<sup>260</sup>. Or, si ces actes sont tous les deux bien attestés dans le contexte de l'attribution d'honneurs culturels à des bienfaiteurs d'exception, il ne s'agit pas ici de l'institution d'une fête et de jeux insérés comme récurrence annuelle dans le calendrier, mais plutôt de mesures visant à célébrer ponctuellement l'arrivée de membres de la « gens » en Sicile. Mais surtout, le doute le plus grave qui pèse sur la possibilité de l'effective institution des « Marcellia » au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. vient justement des efforts déployés par Cicéron pour véhiculer précisément cette idée, qui lui permettait de susciter une plus grande indignation dans son public au moment de révéler que la fête avait été ensuite remplacée par celle en l'honneur de Verrès. En effet, si les « Marcellia » avaient été dédiés à M. Marcellus dès leur invention, l'orateur n'aurait eu aucun besoin de jouer sur l'élément de l'ambiguïté. Il faut donc admettre que la fête avait été instituée au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., pour C. Claudius Marcellus.

D'autre part, le fait que Cicéron ait largement profité de cette ambiguïté ne veut pas dire qu'elle n'existe pas déjà à un niveau local. En effet, comme on l'a vu, la volonté de renvoyer les « Marcellia » à l'entière famille des Marcellus est plusieurs fois attribuée de manière explicite aux habitants de Syracuse. De plus, la référence au vainqueur de 212 av. J.-C. était implicitement suggérée par la date de la fête, qui représentait selon la tradition l'anniversaire de la prise de la cité. À ce propos, il peut être intéressant de rappeler que, d'après les sources sur la conquête de Syracuse, M. Marcellus avait réussi à prendre la ville grâce à la distraction des habitants, aux prises avec la célébration de trois jours de fête en l'honneur d'Artémis : la date de la prise de la cité coïncidait donc avec celle de ces festivités, caractérisées comme particulièrement joyeuses et arrosées de vin<sup>261</sup>. En outre, si Artémis recevait un important culte à Syracuse dès l'époque classique, des témoignages tardifs la mettent en relation avec la naissance de la poésie bucolique, autour d'une fête comportant l'organisation d'une joute de chants et visant à la remercier pour avoir sauvé la cité dans un moment de détresse, exploit qui lui aurait valu l'épithète de « Lyaea »<sup>262</sup>. Or, dans le monde grec hellénistique, les fêtes instituées en l'honneur de bienfaiteurs vivants étaient souvent associées à des récurrences déjà existantes dans le calendrier de la cité. Interprété comme le résultat de considérations d'ordre surtout pratique et économique, ce choix semble avoir été particulièrement favori quand il s'agissait de l'organisation de jeux, impliquant nécessairement une plus importante allocation de ressources. En revanche, il n'impliquait ni l'identification ni l'établissement d'un lien quelconque entre le personnage honoré et la divinité, tant il est vrai que l'on connaît des exemples de fêtes pour des bienfaiteurs mâles associées à celles en l'honneur de déesses<sup>263</sup>. Dans ce cadre, si l'on admet que ces fêtes syracusaines d'Artémis comportaient déjà au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. l'organisation d'un concours

---

Rhamnonte pour Antigonos Gonatas (HABICHT 1970, 193) ; IG XII,8 150, décret d'honneurs culturels de Samothrace pour Lysimaque (HABICHT 1970, 28) ; *IPriene* 14, décret d'honneurs culturels de Priène pour Lysimaque (HABICHT 1970, 27) ; SEG 41 1003, décret honorifique de Téos pour Antiochos ; *IEphesos* 1448 = SEG 41 969, décret honorifique d'Éphèse pour Apollonides, un officier de Démétrios Poliorcète ; OGIS 194, décret honorifique de Thèbes d'Égypte pour Callimaque).

<sup>260</sup> Sur ce point voir FISHWICK 1987-2005, I.1, 35-7, avec bibliographie.

<sup>261</sup> Voir ci-dessus, I.1.j et II.1.d.

<sup>262</sup> Voir ci-dessus, I.1.j.

<sup>263</sup> Voir HABICHT 1970, 148-50.

poétique et l'intention de célébrer la déesse dans son action de pourvoyeuse de salut<sup>264</sup>, leur contexte apparaîtra particulièrement adapté à l'institution d'une fête en l'honneur d'un bienfaiteur vivant de la cité et cela d'autant plus s'il s'agissait d'un Romain. La coïncidence de la date avec la récurrence de la prise de la cité par M. Marcellus, en effet, permettait également de relier ces célébrations à l'entrée de Syracuse dans le domaine de Rome, outre que, dans le cas particulier de C. Marcellus, dans la clientèle de sa famille. Il me semble donc probable que les « Marcellia » aient été institués en association avec la fête d'Artémis, en renommant un des trois jours déjà existants ou en y rajoutant une quatrième journée consacrée au bienfaiteur à honorer.

Enfin, il n'est pas inutile de rappeler que l'idée d'un rapport particulier de Syracuse avec la « gens » des Marcellus se trouve également dans les sources concernant l'appel de ses habitants au Sénat en 210 av. J.-C. Comme on l'a vu, en effet, les auteurs latins parlent de l'institution d'une relation de clientèle, tandis que Plutarque mentionne des honneurs octroyés non seulement à M. Marcellus, mais aussi aux descendants de ce dernier. Comme il a été observé par J.B. Rives, la différence entre ces deux versions recoupe l'opposition entre la logique du patronage, propre à la culture romaine, et celle de l'évergétisme, caractéristique de la culture grecque<sup>265</sup>. Dans ce dernier cas, par contre, l'idée du transfert des honneurs sur les descendants représente une nouveauté. Dans le cadre des exemples connus d'honneurs culturels décernés en milieu civique, en effet, l'institution d'honneurs explicitement destinés aux descendants de l'honoré n'est jamais attestée, même si, inversement, on rencontre le retrait d'honneurs déjà octroyés aux ancêtres de personnages ayant démerité aux yeux d'une cité<sup>266</sup>. Si ces exemples démontrent que les liens généalogiques pouvaient être pris en compte par les autorités citadines, les honneurs culturels dépendaient toujours de la réalisation d'actes précis au bénéfice de la cité et n'étaient pas octroyés a priori, sauf quand, dans le cas des royaumes hellénistiques, ils semblent être devenus une simple conséquence de l'accession au trône d'un nouveau souverain<sup>267</sup>. Cependant, même dans ces cas-là, on connaît uniquement les décrets promulgués au moment de cette accession, mais pas de textes stipulant ce type de transfert automatique aux générations futures. Ce qui paraît nouveau dans le texte de Plutarque, alors, est précisément l'idée d'une prescription selon laquelle les mêmes honneurs octroyés à M. Marcellus devaient être appliqués par la suite à n'importe quel membre de la famille qui serait venu en Sicile, dès son arrivée et indépendamment de son comportement, de la même façon que certains privilèges pouvaient être transférés aux descendants d'un honoré, par exemple, dans les décrets de proxénie.

Cette nouveauté a été parfois interprétée comme le résultat d'une tentative, de la part de la cité sicilienne, d'adapter cet octroi d'honneurs culturels à la mentalité romaine du patronage<sup>268</sup>. Cependant, comme il a été démontré par C. Eilers, celle-ci n'impliquait pas nécessairement le passage automatique du titre de « patronus » d'un personnage à ses

---

<sup>264</sup> On rappellera à ce propos que l'épithète « Σώτεια » est associée à la représentation d'Artémis sur les émissions de Syracuse à partir du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., voir ci-dessus, I.1.j.

<sup>265</sup> RIVES 1993.

<sup>266</sup> HABICHT 1970, 190-1.

<sup>267</sup> HABICHT 1970, 117-21.

<sup>268</sup> RIVES 1993 ; CADARIO 2005, 156-7.

descendants, aussi bien s'agissant d'individus que de collectivités en contexte public<sup>269</sup>. En revanche, ce transfert se vérifiait très souvent car le premier établissement d'une relation de patronage fonctionnait comme précédent, motivant non seulement les clients d'un « patronus » décédé à demander sa continuation aux héritiers de ce dernier, mais également les descendants ainsi interpellés à accepter cette requête. Les seules exceptions sûres à cette règle seraient, par rapport aux individus, le patronage des affranchis et, par rapport aux collectivités, celui des colonies fondées. Or, C. Eilers propose de penser à un passage obligatoire aux héritiers également dans ce qu'il appelle « patronage by conquest » et présente comme seul exemple connu de ce cas celui des Marcelli à Syracuse<sup>270</sup>. Cependant, même s'il est clair que cette famille conserva des rapports importants avec la Sicile et que ses membres en constituaient les « patroni » par excellence à l'époque de Verrès, aucune des sources disponibles n'affirme explicitement que la relation de patronage établie en 210 av. J.-C. soit ensuite passée automatiquement aux descendants de M. Marcellus, ni même qu'elle soit destinée à le faire<sup>271</sup>. En effet, le seul témoignage qui semble aller dans cette direction est ce passage de Plutarque, qui fait référence non pas au patronage mais plutôt aux honneurs décrétés par les Syracusains. Il n'est pas exclu, alors, que ce transfert serve précisément la nécessité d'encourager les nouveaux membres de la gens à s'engager dans la poursuite de cette relation avec la cité. Dans ce cadre, il pourrait être significatif que le moment célébré par ces hommages soit celui de l'arrivée sur l'île de ces personnages, autre élément à ma connaissance sans parallèles dans les exemples connus d'honneurs culturels pour des bienfaiteurs vivants. Ce détail, en effet, pourrait traduire ici l'espoir que la venue de l'un des membres de la gens se révèle bénéfique pour la cité, ainsi que la volonté de réactiver la relation de clientèle préexistante.

D'autre part, il n'est pas possible d'exclure que cette extension des honneurs aux descendants de Marcellus soit en réalité une interprétation a posteriori de Plutarque, qui connaissait l'évolution successive des rapports de la famille avec la Sicile. En effet, si le rôle important des Marcelli comme « patroni Siciliae » par excellence allait désormais de soi à l'époque de Cicéron<sup>272</sup>, il est probable qu'il se soit précisé, dans l'espace entre ces deux extrêmes, au gré de la venue successive en Sicile d'autres membres de la « gens ». Entre 212 av. J.-C. et le C. Marcellus des *Verrines*, par exemple, il faut encore mentionner du moins le fils du vainqueur de Syracuse, un autre M. Claudius Marcellus, qui fut « praetor » en Sicile en 198 av. J.-C.<sup>273</sup>. Ce qu'il est clair, en revanche, est qu'à l'époque de Cicéron la relation de cette famille avec Syracuse venait d'être réactivée par les bienfaits du « proconsul » de 79 av. J.-C. et la conséquente institution de jeux annuels en son honneur, en association avec les fêtes d'Artémis dont la date coïncidait avec celle de la prise de la cité par son ancêtre plus illustre.

Quant aux secondes fêtes en l'honneur d'un bienfaiteur romain mentionnées dans les *Verrines*, elles étaient destinées, comme le nom de « Verria » l'indique, à nul autre que C.

---

<sup>269</sup> EILERS 2002, 61-83.

<sup>270</sup> EILERS 2002, 83.

<sup>271</sup> Pour plus de détails sur les témoignages attestant l'existence de relations de patronage entre des membres de la famille de Marcellus et la Sicile, voir ci-dessous, II.3.e.

<sup>272</sup> Voir, ci-dessous, II.3.e.

<sup>273</sup> F. Münzer, RE III, Stuttgart 1899, *Claudius* 222 ; BROUGHTON 1951-2, II, 84.

Licinius Verrès<sup>274</sup>. Un passage du *de praetura Siciliensi* en attribue génériquement la célébration aux Siciliens, ce qui pourrait faire présumer que ces fêtes soient observées par plusieurs cités : « cuius nomine apud Siculos dies festi aguntur et praeclara illa Verria celebrantur »<sup>275</sup>. À moins de penser à un hendiadys, en outre, cette formulation pourrait impliquer que « Verria » ne soit pas nécessairement le seul nom utilisé pour désigner ce type de récurrence. Quoi qu'il en soit, le reste des discours n'atteste que l'existence de fêtes effectivement appelées « Verria » à Syracuse<sup>276</sup> et à Messine<sup>277</sup>.

Dans la première cité, la fête avait une récurrence annuelle<sup>278</sup> et comportait des « sacra », donc des rites religieux non mieux identifiés, et des « epulae », c'est-à-dire des repas publics<sup>279</sup>. En particulier, ces deux éléments sont associés par Cicéron dans une hendiadys, « sacris epulisque », qui pourrait faire penser au couple sacrifice / banquet de viande sacrificiel. Enfin, l'orateur affirme clairement que cette fête pour Verrès avait remplacé les « Marcellia » et se tenait le même jour, celui de la prise de la cité par M. Marcellus, probablement toujours en relation avec les fêtes d'Artémis<sup>280</sup>.

Concernant l'institution de la fête, l'orateur tente à plusieurs reprises d'en faire un produit de la volonté de Verrès plutôt que de celle des Syracusains. Ainsi, dans la clôture du *de signis*, c'est le préteur qui ordonne (« imperarit ») l'abolition des « Marcellia » et institue (« constituerit ») les « Verria »<sup>281</sup>. De la même façon, à l'occasion de la première attestation de la fête dans le *de praetura Siciliensi*, les « Marcellia » sont supprimés « istius imperio » et, plus loin, le verbe exprimant la création des « Verria » est conjugué à la deuxième personne du singulier, dans le cadre d'une apostrophe directe à l'accusé : « praeclarum diem illis reposuisti Verria ut agerent »<sup>282</sup>. Ce dernier passage, par contre, insère la création de la fête dans une liste de méfaits dont la réalisation avait été possible à Verrès seulement grâce au soutien de ses partisans syracusains, toujours, évidemment, contre la volonté de la cité (« inuitissima ciuitate »). Comme on l'a déjà souligné, parmi les personnages nommés à cette occasion on retrouve le Théomnaste que le préteur avait fait nommer « ἀμφίπολος » de Zeus Olympien et le Cléomènes qui avait commandé la flotte sicilienne à la bataille d'Helorus<sup>283</sup>. L'hostilité du reste de la cité, quant à elle, est mise en scène à travers la peinture d'un cadre très dramatique de la réaction des citoyens à l'abolition des « Marcellia », qui se fait « maximo gemitu luctuque ciuitatis ». À la fin du *de signis*, enfin, l'orateur rappelle que les « Verria »

<sup>274</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 51 (= TL11 « istius nomine ») ; 114 (= TL14 « cuius nomine ») ; 154 (= TL21 « istius nomine »).

<sup>275</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 114 (= TL14) ; d'autre part, « apud Siculos » est trop vague pour en dériver que de tels jours de fêtes existent dans toute la Sicile (à ce propos, voir aussi le commentaire à TL14).

<sup>276</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 50 (= TL11) ; 4, 151 (= TL72).

<sup>277</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 24 (= TL43).

<sup>278</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 151 (= TL72) : « quotannis ».

<sup>279</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 52 (= TL11) : « sacris epulisque » ; 4, 151 (= TL72) : « sacra facerent quotannis ».

<sup>280</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 151 (= TL72) : « illud in Syracusanis merito reprehenderetur, si, cum diem festum ludorum de fastis suis sustulissent celeberrimum et sanctissimum, quod eo ipso die Syracusae a Marcello captae esse dicuntur, idem diem festum Verris nomine agerent ».

<sup>281</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 151 (= TL72).

<sup>282</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 52 (= TL11).

<sup>283</sup> Voir ci-dessus, I.1.j et II.1.b.

avaient été à leur tour abolis par les Syracusains après le départ de Verrès : « Verria illa flagitiosa sublata sunt »<sup>284</sup>.

Certainement, l'argumentation de Cicéron montre bien qu'il devait être concevable pour le public romain de l'époque qu'un magistrat puisse manœuvrer pour obtenir ce type d'honneurs, de la même manière qu'il était possible d'en afficher le refus<sup>285</sup>. Cependant, il ne faut pas oublier que l'orateur peint ici un tableau à charge de Verrès, qu'il n'est pas nécessaire d'accepter dans sa totalité. Comme on a déjà eu l'occasion de le dire, la simple présence de partisans du préteur implique en effet que Syracuse devait avoir été le théâtre de l'opposition entre deux factions adverses, dont celle favorable à Verrès avait assez naturellement pris les dessus lors de la préture de ce dernier. L'autre partie, de son côté, devait avoir regagné du terrain par la suite, tout particulièrement après le début du procès « de repetundis » : d'après Cicéron, en effet, encore au moment de l'appel des autres cités siciliennes contre Verrès, Syracuse n'aurait pas participé à ces revendications parce qu'elle était représentée à Rome par les partisans de l'ancien préteur<sup>286</sup>. Dans le même cadre il faut comprendre également l'abolition de la fête, qui dut intervenir elle aussi après le changement d'orientation de la cité. Par ailleurs, le phénomène n'a rien d'insolite, puisque la suppression d'honneurs culturels est largement attestée en milieu grec hellénistique et dérive justement d'une modification des rapports entre la cité et le personnage honoré<sup>287</sup>. Au-delà des exagérations de Cicéron, donc, le rôle de l'influence du préteur doit sans aucun doute être redimensionné. Notamment, il faut admettre qu'une simple imposition de la part de Verrès n'aurait pas été suffisante pour lui valoir l'institution arbitraire d'honneurs si importants comme l'étaient ceux qui comportaient l'emploi de formes culturelles. En effet, comme il a été montré par J.L. Ferrary, ces honneurs restèrent exceptionnels à l'époque romaine, ce qui implique qu'ils n'étaient pas attribués sans une motivation valable juste pour satisfaire le magistrat qui les aurait demandés<sup>288</sup>. Même dans le cas de ces « Verria », donc, il apparaît nécessaire de se demander si l'on peut déceler la ou les raisons qui pouvaient en avoir justifié l'octroi.

Pour commencer, on remarquera alors que Cicéron lie strictement l'institution des « Verria » à la confiscation des biens d'Héraclius après l'affaire d'héritage dont on a déjà parlé<sup>289</sup>. En effet, la fameuse liste des méfaits attribués aux partisans du préteur dans le *de praetura Siciliensi* n'est que la conclusion du passage consacré à cet épisode et suit directement le récit du partage des biens saisis, dont il sera nécessaire de rappeler ici l'essentiel. D'après l'orateur, comme on l'a vu, le préteur s'était emparé personnellement des pièces les plus précieuses, tandis que le reste avait été vendu à l'encan dans une procédure monopolisée par les partisans de Verrès ; ce qui restait des recettes ainsi obtenues, enfin, avait été livré au gymnase. Cicéron affirmait alors qu'il montrerait plus loin, « tabulis [...]

---

<sup>284</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 151 (= TL72).

<sup>285</sup> Pour le refus d'honneurs en général, de nombreux exemples viennent toujours des œuvres de Cicéron : *Planc.*, 64 ; *Att.*, 5, 14, 2 ; 5, 16, 3 ; 5, 17, 2 ; 5, 21, 7 ; 6, 2, 9 ; *ad Q. fr.*, 1, 1, 26. Ce dernier passage est parfois cité comme faisant référence à l'établissement d'honneurs culturels pour l'orateur, mais il ne s'agit pas de la seule interprétation possible : voir à ce propos, FERRARY 1997, 216, note 43 ; ci-dessous, II.2.e. Autrement, le refus d'honneurs culturels est plus tard attesté pour plusieurs figures d'empereurs (FISHWICK 1987-2005, I.1, 47).

<sup>286</sup> Voir ci-dessus, II.2.d.

<sup>287</sup> HABICHT 1970, 134-9.

<sup>288</sup> FERRARY 1997, qui par contre considère le cas de Verrès comme une sorte d'exception confirmant la règle.

<sup>289</sup> Sur l'affaire d'Héraclius voir ci-dessus, I.3.b.

testibusque », que l'argent reçu par la cité n'avait fait que revenir au profit du préteur par une porte dérobée (« pseudothyrium »)<sup>290</sup>, mais la démonstration ainsi promise n'apparaît nulle part dans la suite des discours<sup>291</sup>. En revanche, cette revendication est immédiatement succédée par la liste de méfaits, qui commence par ces mots : « ex hac iniquitate istius et improbitate, iudices, quod praeda ex illis bonis ad multos Syracusanos inuito populo senatuque Syracusano uenerat, et illa scelera quae per Theomnastum et Aeschrionem et Dionysodorum et Cleomenem inuitissima ciuitate illa facta sunt »<sup>292</sup>. Ainsi, les « scelera » à énumérer sont explicitement mis en rapport avec l'affaire d'Héraclius, ne serait-ce que pour le simple fait qu'ils procédaient de la même malhonnêteté dont Verrès avait fait preuve à cette occasion. Cependant, la référence aux partisans du préteur et à l'argent qui était revenu « ad multos Syracusanos » contre la volonté de la cité suggère également un lien plus concret : que c'était justement cette distribution de biens confisqués qui avait permis au préteur de s'acheter la faveur de ces partisans. En clôture du *de signis*, en revanche, Cicéron affirme que les « Verria » avaient été instaurées « ex Heracli pecunia »<sup>293</sup>, ce qui semble impliquer que la partie publique des recettes du procès, celle qui avait été livrée au gymnase, ait été employée pour l'institution et l'organisation de la fête. Or, en milieu grec hellénistique, il existait justement un lien clair entre le culte civique rendu à certains souverains et l'institution du gymnase : le nom d'un souverain pouvait être ainsi associé à celui des dieux du gymnase dans l'objet de dédicaces, tandis que plusieurs témoignages épigraphiques mentionnent la réalisation dans le gymnase de cérémonies appartenant à la catégorie des honneurs culturels. Dans ce cadre, notamment, il est souvent question de l'organisation de jeux ou de concours, qui semblent en effet particulièrement adaptés à ce contexte<sup>294</sup>. Même à Syracuse, donc, il ne serait pas surprenant que les fonds du gymnase aient été utilisés pour financer les « Verria ». Alors, on rappellera aussi que, dans le *de praetura Siciliensi*, le préteur avait été accusé d'avoir déjà alloué tout le nécessaire pour ces fêtes pour plusieurs années à la suite, vraisemblablement dans le but de s'assurer la faveur d'autres composantes du corps civique : « et ut ad eum diem quae sacris epulisque opus essent in compluris annos locarentur »<sup>295</sup>. On pourrait donc identifier dans les « Verria » le fameux « pseudothyrium » auquel l'orateur avait fait allusion dans le *de praetura Siciliensi*<sup>296</sup>.

Mais faut-il identifier dans le procès d'Héraclius la raison même de l'institution de la fête ? Malgré l'insistance de Cicéron sur la partie de gains dont s'étaient appropriés le préteur et ses partisans, en effet, la somme livrée à la cité restait très élevée et permet certainement de voir dans cette décision de justice un bienfait considérable. Justement, l'orateur lui-même affirme dans le *de signis* que, dans sa recherche de preuves contre Verrès, il avait dans un

<sup>290</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 45-50 ; pour plus de détails, voir ci-dessus, I.3.b.

<sup>291</sup> Une autre référence à l'emploi pour Verrès des sommes allouées à la cité se trouve par contre en Cic., *Verr.*, 2, 4, 139 (= TL69) : « de Heracli hereditate, quam palaestritis concessisset, multo maximam partem ipsum abstulisse ».

<sup>292</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 50 (= TL11).

<sup>293</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 151 (= TL72).

<sup>294</sup> ROBERT 1925, 425-6 ; ID. 1937, 174-7 et *passim* ; HABICHT 1970, 139.

<sup>295</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 52 (= TL11).

<sup>296</sup> Les autres éléments de la fameuse liste de méfaits de ce discours, quant à eux, ne seraient donc pas à mettre en rapport direct avec la dépense des recettes publiques faites sur les biens d'Héraclius : il s'agit notamment de la soustraction d'œuvres d'art, dont on a déjà parlé, et la statue dressée dans la curie, pour laquelle voir ci-dessus, II.2.e.

premier temps hésité à s'adresser au conseil de Syracuse en croyant que l'ancien préteur en ait acheté la faveur avec les biens d'Héraclius<sup>297</sup>. D'autre part, le fait que les recettes publiques de cette affaire judiciaire avaient été employées pour les dépenses relatives aux « Verria » ne signifie pas nécessairement qu'elles en aient été la motivation. Le choix de cet emploi, en effet, pourrait aussi dériver, plus simplement, d'une restriction imposant l'usage de ces recettes pour une destination culturelle : un phénomène bien attesté pour les amendes publiques à l'époque républicaine<sup>298</sup>. De plus, comme on l'a vu, les honneurs culturels étaient généralement attribués en remerciement pour des exploits tellement extraordinaires que l'on pouvait considérer qu'ils aient sauvé la cité dans une circonstance dangereuse : cadre dans lequel le procès contre Héraclius ne peut certainement pas rentrer.

À ce propos, alors, il peut être intéressant d'observer que, toujours à Syracuse, Verrès avait mérité également l'attribution de l'épithète de « Σωτήρ », que Cicéron dit avoir lu sur des inscriptions malheureusement non mieux identifiées<sup>299</sup>. Ce titre, spécifique à la culture grecque, désignait de manière explicite l'action du bienfaiteur comme porteuse de salut et, par conséquent, apparaît lui aussi réservé à célébrer des bienfaits exceptionnels, souvent en association avec l'attribution d'honneurs culturels<sup>300</sup>. Il est clair, donc, que l'ancien préteur avait pu être honoré à Syracuse, du moins à un certain moment et par les acteurs politiques qui lui étaient favorables, comme un sauveur de la cité : très probablement, les « Verria » devaient faire partir de ce même mouvement, dont il n'est pas très difficile d'identifier l'occasion.

Au début du *de suppliciis*, Cicéron dit clairement que l'un des principaux arguments de la défense était qu'il fallait préserver Verrès au nom de la valeur militaire dont celui-ci avait fait preuve face à la double menace des pirates et de la révolte servile en cours en Italie. Tout en étant teinté d'ironie, le vocabulaire employé par l'orateur dans ce contexte reste révélateur des tons qui devaient avoir été adoptés lors de ce débat. Ainsi, on dit de la province qu'elle avait été gardée en sécurité dans une conjoncture difficile (« *prouinciam Siciliam uirtute istius et uigilantia singulari dubiis formidolosisque temporibus a fugitiuis atque a belli periculis tutam esse seruata* »<sup>301</sup>), libérée du danger de la guerre servile (« *bello fugitiuorum Siciliam uirtute tua liberata* »<sup>302</sup>) et défendue des pirates (« *itaque ab isto praetore defensa prouincia est* »<sup>303</sup>) ; l'ancien préteur, quant à lui, est même appelé « *bonus imperator, ac felix* »<sup>304</sup>. Malgré les efforts que Cicéron déploie par la suite pour ridiculiser ce type de revendications, il me semble clair que si Verrès avait pu être honoré à Syracuse comme sauveur de la cité, cela devait être en rapport avec l'un de ces deux exploits militaires mis en valeur par la défense. Or, il se trouve que Syracuse avait été impliquée directement dans les

<sup>297</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 136 : « ad quos [*sc.* Syracusanos] ego cum uenissem, sic primo existimabam, ut Romae ex istius amicis acceperam, ciuitatem Syracusanam propter Heraclii hereditatem non minus esse isti amicam quam Mamertinam ».

<sup>298</sup> Voir, en dernier, ESTIENNE, CAZANOVE 2009, avec bibliographie.

<sup>299</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 154-5 (= TL21).

<sup>300</sup> Voir HABICHT 1970, 113, pour lequel le titre est toujours connecté aux honneurs culturels, et FERRARY 1997, 207, qui admet son emploi également dans d'autres circonstances.

<sup>301</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 1.

<sup>302</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 5.

<sup>303</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 42.

<sup>304</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 4.



opérations contre les pirates. Premièrement, la principale victoire dont Verrès aurait été fier d'après l'orateur était la capture d'un vaisseau pirate dans une localité proche de cette cité « ad Megaridem, qui locus est non longe a Syracusis »<sup>305</sup>. À cette occasion, le butin et les prisonniers avaient été transportés dans la capitale, où le capitaine du navire aurait été tristement connu des habitants : « homines maritimi Syracusis, qui saepe istius ducis nomen audissent, saepe timuissent »<sup>306</sup>. Mais surtout, près de Syracuse se trouvait également Helorus, théâtre de la grave défaite de la flotte pour laquelle Cicéron accuse Verrès d'avoir fait injustement exécuter les capitaines des navires siciliens<sup>307</sup>. Comme à son habitude, l'orateur trace un cadre très pathétique de la réaction des habitants à la nouvelle de la débâcle et insiste tout particulièrement sur les accusations lancées contre Verrès. Ainsi, en proie à la panique pour le danger imminent, une foule remplit les rues (« concursabat urbe tota maxima multitudo ») et accourt à la maison du préteur (« fit ad domum eius clamore concursus atque impetus »)<sup>308</sup>. Celui-ci prend alors les armes (« sagum sumit »), mais est accueilli par la colère des Syracusains, qui auraient été même sur le point de l'agresser. Mais la foule se ressaisit, de manière autonome, en considération de la gravité du moment et du respect dû aux citoyens romains résidents dans la cité : « uerum habita est a multitudine ratio temporis, habita tumultus, habita etiam dignitatis existimationisque communis, quod is est conuentus Syracusis ciuium Romanorum ut non modo illa prouincia, uerum etiam hac re publica dignissimus existimetur »<sup>309</sup>. Tous seuls, les Syracusains reprennent du courage (« confirmant ipsi se »), empoignent les armes et remplissent Ortygie et le forum pour se défendre (« arma capiunt, totum forum atque Insulam, quae est urbis magna pars, complent »), tandis que les pirates se dirigent effectivement vers la cité<sup>310</sup>. Peu de temps après, ceux-ci rentrent dans le port avec quatre vaisseaux (« in ipsum portum penetrare coeperunt »<sup>311</sup>). Leur capitaine y évolue sans être dérangé (« ad arbitrium suum nauigauit »)<sup>312</sup>, en côtoyant Ortygie pour y lancer des racines de palme trouvées sur les navires de la flotte sicilienne<sup>313</sup>. Finalement, les pirates se retirent « non metu aliquo adfecti sed satietate »<sup>314</sup>. Pendant tout ce temps-là, bien sûr, Verrès se serait conduit comme un ivrogne incapable de toute initiative, tandis que les armes dont les Syracusains s'étaient saisis ne sont plus jamais mentionnées par l'orateur. Or, il est inutile de souligner que cette reconstruction est complètement invraisemblable<sup>315</sup> : il est évident que la défense devait attribuer au préteur un rôle beaucoup plus actif dans ces événements et peut-être même le mérite d'avoir organisé la réaction militaire des habitants. Celle-ci, à son tour, devait avoir contribué à repousser les vaisseaux pirates. Ainsi, certainement, le sens des faits d'Helorus pouvait être retourné en faveur de Verrès, qui devenait le sauveur de Syracuse plutôt que le préteur qui avait livré une flotte entière dans les

<sup>305</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 63 ; cette localité, semble devoir être identifiée à Mégara Hyblaea, qui avait cessé d'exister après la Deuxième guerre punique (voir ci-dessus, *Préambule*).

<sup>306</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 65.

<sup>307</sup> Pour cet épisode, voir ci-dessus, II.1.b et II.2.a.

<sup>308</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 93.

<sup>309</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 94.

<sup>310</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 95.

<sup>311</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 96.

<sup>312</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 97.

<sup>313</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 98-9.

<sup>314</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 98-100.

<sup>315</sup> Pour une interprétation plus positive de l'action militaire de Verrès en Sicile voir également PRAG 2007, 85-6, avec bibliographie.

mains des pirates. Plus encore que la capture du vaisseau de Megaris, ces événements pouvaient alors justifier la valorisation du rôle de l'ancien préteur dans la lutte contre les pirates, pour laquelle, du moins selon une maligne allusion de Cicéron, celui-ci se serait même attendu à recevoir un triomphe naval<sup>316</sup>. Quelle que soit la vérité, à rechercher probablement quelque part à mi-chemin entre les revendications opposées de l'accusé et de la défense, je propose de voir dans cet épisode la raison de l'attribution à Verrès par Syracuse de l'épithète « Σωτήρ » et des « Verria ». Dans ce cadre, le rôle du gymnase dans l'organisation de la fête pourrait être interprété en rapport avec l'importante fonction militaire que cette institution semble avoir revêtu en Sicile à l'époque républicaine<sup>317</sup>.

Enfin, reste le problème de l'abolition des « Marcellia ». Si elle n'est pas plus problématique que celle des « Verria », en effet, il est vrai qu'en milieu hellénistique il était tout à fait possible qu'une cité rende des honneurs culturels à plusieurs bienfaiteurs différents, parfois même par la même occasion, pourvu que ceux-ci ne soient pas explicitement rivaux : le phénomène est bien attesté tout particulièrement pour les souverains hellénistiques<sup>318</sup>. L'institution des « Verria », donc, ne devait pas nécessairement impliquer la suppression des honneurs pour C. Marcellus. On remarquera alors que Cicéron accuse à plusieurs reprises son adversaire d'avoir voulu rentrer explicitement en compétition avec la famille des Marcelli sur le plan des honneurs reçu de la part des Siciliens<sup>319</sup>. Cependant, il est clair que cette insinuation servait la stratégie rhétorique de l'orateur, surtout quand l'on pense que C. Marcellus siégeait parmi les juges. D'autre part, les honneurs culturels décernés à des bienfaiteurs vivants avaient sans aucun doute un caractère très éphémère et, parfois, l'abolition d'un culte signifiait tout simplement que la cité ne pouvait plus rien attendre d'un bienfaiteur donné. Dans ce cadre, le cas des gouverneurs romains était très différent de celui des souverains hellénistiques : il ne s'agissait en effet que de représentants du pouvoir de Rome, qui se succédaient très rapidement et n'avaient aucun rapport personnel les uns avec les autres. Après son départ de la province, naturellement, chaque gouverneur voyait son pouvoir bienfaiteur diminuer au profit de son successeur. Une fois admis que les « Marcellia » n'avaient été institués que pour C. Marcellus quelques années auparavant, alors, leur transformation en « Verria » devient beaucoup moins surprenante : face à un nouveau bienfaiteur, les Syracusains pourraient avoir simplement préféré changer l'objet de la fête déjà existante plutôt que d'en créer une nouvelle ou d'ajouter le nom de Verrès à celui de C. Marcellus. Un tel choix, par ailleurs, pouvait être justifié également par la nouvelle connotation militaire de la fête, qui devait mal s'adapter aux bienfaits civils de ce dernier. D'autre part, la référence au pouvoir de Rome et à l'entrée de la cité dans l'empire pouvait subsister du fait de la coïncidence de la date avec la fin du siège de 212 av. J.-C. Si cette interprétation était correcte, on toucherait là aux limites de l'application à Syracuse de l'idéologie romaine du patronage, que, comme Cicéron n'arrête pas de rabattre, aurait dû impliquer la conservation des hommages rendus à la « gens » des « patroni ».

---

<sup>316</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 67 : « uiuum tu archipiratam seruabas: quo? Per triumphum, credo, quem ante currum tuum duceres; neque enim quicquam erat reliquum nisi uti classe populi Romani pulcherrima amissa prouinciaque lacerata triumphus tibi naualis decerneretur ».

<sup>317</sup> Pour laquelle voir ci-dessus, *Préambule* et I.1.f.

<sup>318</sup> HABICHT 1970, 185-92.

<sup>319</sup> Voir notamment Cic., *Verr.*, 2, 4, 89 (= TL54).

Pour ce qui concerne Messine, en revanche, on ne connaît ni la durée de la fête, ni sa récurrence. Concernant le déroulement des célébrations, le seul élément révélé par les discours est l'organisation d'un « conuiuium », qui fait de théâtre à l'une des anecdotes exemplifiant la cruauté de Verrès<sup>320</sup>. Même si ce dernier terme est moins utilisé en contexte religieux que son synonyme « epulae », il n'est pas exclu qu'il s'agisse ici aussi, comme à Syracuse, d'un banquet lié au rituel du sacrifice. Enfin, rien n'est dit dans les *Verrines* des circonstances de l'institution de la fête, mais l'orateur implique clairement qu'elle était le fruit d'une série de bienfaits effectivement concédés par Verrès à la cité. Il s'agissait notamment d'une exemption du « frumentum imperatum », ainsi que de la suspension de l'obligation de fournir chaque année un navire pour la flotte provinciale romaine<sup>321</sup>. Or, ces engagements étaient imposés à la cité directement par le traité qui la liait à Rome et leur interruption représentait sans doute un bienfait exceptionnel, tant il est vrai que Cicéron en stigmatise l'octroi en accusant Verrès d'avoir fait de Messine la complice de ses malversations aux dépens des intérêts du peuple romain. D'autre part, si Syracuse avait été impliquée directement dans la lutte contre les pirates, Messine représentait la ligne de front entre la Sicile et la révolte servile en Italie : le deuxième danger dont l'ancien préteur était dit avoir sauvé la province. Notamment, Verrès était crédité pour avoir empêché les esclaves fugitifs de traverser le détroit en direction de Messine à bord de radeaux. Cicéron, quant à lui, n'attribue le mérite de cette opération qu'à M. Licinius Crassus et accuse même l'ancien préteur de n'avoir pas préparé de défenses pour une telle éventualité<sup>322</sup>. Cette fois-ci, la partialité de la reconstruction de l'orateur peut être explicitement confirmée par la comparaison avec une autre source : un fragment des *Histoires* de Salluste, d'après lequel « C. Verres litora Italia propinqua firmavit »<sup>323</sup>. À Messine comme à Syracuse, alors, la célébration de « Verria » pourrait avoir été liée à l'action militaire du préteur. Quoi qu'il en soit, il ne semble pas surprenant que la cité ait choisi d'honorer publiquement l'ex préteur par des honneurs cultuels.

En dehors des *Verrines*, si la Sicile a livré, dès l'époque classique, un grand nombre de témoignages relatifs à un culte héroïque adressé à des bienfaiteurs défunts<sup>324</sup>, l'octroi d'honneurs cultuels à des vivants est très peu attesté. L'exemple le mieux connu est celui de Dion, qui reçut des honneurs exceptionnels de son vivant, à Syracuse, pour avoir libéré la cité du pouvoir de Denys le Jeune à deux reprises. Après son premier succès militaire de 357 av. J.-C., en effet, Dion avait été rapidement mis à la porte à cause de dissensions politiques, mais il avait fini par être rappelé pas plus tard que l'année suivante, quand la cité était retombée aux mains de troupes mercenaires au solde de Denys. Les sources sur ces événements s'accordent sur le fait que, à la suite de chacune des deux victoires, Dion avait été accueilli

<sup>320</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 24 (= TL43).

<sup>321</sup> Il s'agit là d'un sujet sur lequel l'orateur insiste à plusieurs reprises, mais surtout en 2, 5, 43 (à propos de la fourniture d'un vaisseau, de matelots et de soldats) ; 49-50 (sur les obligations imposées par le traité) ; 52-60 sur le « frumentum emptum ». Voir également Cic., *Verr.*, 2, 2, 13 ; 4, 17 ; 19 ; 23 ; 150 ; ci-dessus, *Préambule*.

<sup>322</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 5 : « obstitisti uidelicet ne ex Italia transire in Siciliam fugitiuorum copiae possent. Ubi, quando, qua ex parte ? cum aut ratibus aut nauibus conarentur accedere ? Nos enim nihil umquam prorsus audiuius, sed illud audiuius, M. Crassi, fortissimi uiri, uirtute consilioque factum ne ratibus coniunctis freto fugitui ad Messanam transire possent, a quo illi conatu non tanto opere prohibendi fuissent, si ulla in Sicilia praesidia ad illorum aduentum opposita putarentur ».

<sup>323</sup> Sall., *hist.*, 4, 32 Maur.

<sup>324</sup> Voir à ce sujet les observations de MUCCIOLI 2011.

trionphalement par les habitants de la cité. La première fois, selon Plutarque, l'arrivée de Dion avait été saluée comme une procession sacrée pour la libération de la cité : « δεχομένων ὡσπερ ἱεράν τινα καὶ θεοπρεπῆ πομπὴν ἐλευθερίας καὶ δημοκρατίας »<sup>325</sup>. Ainsi, des sacrifices avaient été préparés des deux côtés de la route menant vers Achradina et quand Dion y était passé, les Syracusains lui avaient jeté des fleurs et adressé des prières comme à un dieu (« προστρεπομένων ὡσπερ θεὸν κατευχαῖς »<sup>326</sup>). Par la même occasion, Diodore affirme également que la vertu de Dion avait été saluée mieux que ce qui convenait à un homme : « τὴν ἀρετὴν τοῦ ἀνδρὸς πάντες ἀπεδέχοντο μειζόνως ἢ κατ'ἄνθρωπον »<sup>327</sup>. Cependant, à part cette enthousiaste réception spontanée, aucune démarche officielle d'honneurs cultuels ne semble avoir été entreprise à ce moment par les autorités citadines. La deuxième fois, Plutarque rapporte à nouveau que l'arrivée de Dion est accueillie, entre autres choses, par des prières (« κραυγῆ καὶ χαρὰ καὶ πολὺς ἀλαλαγμὸς εὐχαῖς ὁμοῦ καὶ παρακλήσεσι μειγμένος ») et des acclamations appelant le vainqueur « σωτῆρα καὶ θεὸν »<sup>328</sup>. Diodore, en revanche, mentionne cette fois-ci un décret officiel de l'assemblée instituant, entre autres choses, des honneurs héroïques : « συναχθείσης δ'ἐκκλησίας ὁ μὲν δῆμος εὐχαριστῶν αὐτῷ στρατηγὸν ἐχειροτόνησεν αὐτοκράτορα τὸν Δίωνα καὶ τιμὰς ἀπένειμεν ἥρωικάς »<sup>329</sup>. Un peu plus loin, le même auteur précise également que les Syracusains avaient honoré Dion comme bienfaiteur et seul sauveur de la patrie : « οἱ δὲ Συρακόσιοι πανδήμοις ἐπαίνοις καὶ ἀποδοχαῖς μεγάλαις ἐτίμων τὸν εὐεργέτην ὡς μόνον σωτῆρα γεγονότα τῆς πατρίδος »<sup>330</sup>.

Cet ensemble documentaire a souvent suscité le débat. Premièrement, la valeur du témoignage de l'historien sicilien a été parfois mise en doute sur la base de la discordance avec la version de Plutarque. Cependant, comme il a été observé, la comparaison avec l'état général de la documentation sur les honneurs cultuels décernés par des cités grecques à des bienfaiteurs vivants encourage plutôt à l'accepter : les sources littéraires ne semblent pas s'être intéressées systématiquement à ce type de phénomènes et, dans certains cas, de témoignages apparemment isolés ont pu être confirmés par la découverte de nouveaux documents épigraphiques<sup>331</sup>. D'autre part, s'appuyant sur l'emploi par Diodore de la définition « τιμὰς [...] ἥρωικάς » pour désigner les honneurs décernés à Dion, A.B. Bosworth a proposé de voir dans le décret en question une sorte de promesse de l'institution d'un culte héroïque, qui n'aurait dû commencer qu'après la mort de Dion<sup>332</sup>. En effet, une fois consolidée la pratique d'attribuer des honneurs cultuels « post mortem » en réponse à un certain type d'exploits, comme par exemple la fondation d'une cité, il était théoriquement possible d'anticiper ce processus. Toujours d'après Diodore de Sicile, par exemple, Hiéron I aurait justement fondé la nouvelle cité d'Aitna, entre autres choses, pour mériter des honneurs

<sup>325</sup> Plu., *Dio*, 28, 3.

<sup>326</sup> Plu., *Dio*, 29, 2.

<sup>327</sup> D.S., 16, 11, 2.

<sup>328</sup> Plu., *Dio*, 46, 1.

<sup>329</sup> D.S., 16, 20, 6.

<sup>330</sup> D.S., 16, 20, 6.

<sup>331</sup> Voir à ce propos les observations de MUCCIOLI 1997 ; ID. 2011 et HABICHT 1970, 8-10 et 244-5, avec bibliographie.

<sup>332</sup> BOSWORTH 2003.

héroïques<sup>333</sup>. Même dans ce cas, cependant, si l'objectif prétendument recherché par le tyran avait effectivement été rejoint, les honneurs en question ne lui avaient été décernés qu'après la mort<sup>334</sup>. De même, on ne connaît aucun exemple dans lequel une cité aurait décidé de manière anticipée d'attribuer des honneurs à un personnage donné seulement à partir de la mort de ce dernier. Dans ce sens, les parallèles proposés par A.B. Bosworth ne sont pas convaincants : ainsi même si Pindare avait pu anticiper dans certaines de ses odes l'attribution d'honneurs héroïques à Hiéron I, on pourrait difficilement mettre ces œuvres poétiques sur le même plan qu'un décret émanant des autorités citadines<sup>335</sup> ; quant à la proclamation lue à l'occasion des cérémonies funéraires pour Timoléon<sup>336</sup>, l'emploi dans une partie de la tradition du texte de Plutarque du passé « ἐτίμησε » pour exprimer l'institution de jeux en l'honneur de ce personnage ne me semble pas suffisante à prouver qu'elle avait déjà eu lieu pendant qu'il était encore en vie<sup>337</sup>. Mais surtout, l'expression « τιμὰς [...] ἡρωϊκάς » ne nécessite pas vraiment une explication particulière, car l'ensemble de la documentation sur le sujet montre qu'il n'y avait pas une opposition rigide dans le vocabulaire grec entre culte divin et héroïque ; de plus, cela correspond à une similitude dans les formes, au-delà de l'impossibilité d'adresser à un dieu ou à un personnage vivant des pratiques plus clairement conçues pour des destinataires chtoniens<sup>338</sup>. Dans le cas de Dion, pour conclure, l'hypothèse la plus vraisemblable reste celle de l'octroi à ce personnage par les autorités de Syracuse d'honneurs culturels alors qu'il était en vie. Malheureusement, la mention sommaire de Diodore ne permet pas d'en reconstruire plus précisément les formes. En revanche, comme plus tard dans le cas de C. Marcellus et de Verrès, il est probable que ces honneurs aient été retirés par la suite, quand Dion tomba nouvellement en disgrâce et finit même par être assassiné<sup>339</sup>.

Au-delà de cet exemple, l'existence de différentes formes de vénération culturelle a été proposée pour plusieurs autres personnalités de l'histoire de Syracuse, comme les deux Denys, l'Ancien et le Jeune<sup>340</sup>, ou encore Agathocle<sup>341</sup> ; en l'absence de preuves définitives, cependant, aucune de ces hypothèses n'a fait l'unanimité. Enfin, l'institution d'un culte pour Hiéron II a été plus le souvent soutenue sur la base d'un document épigraphique : le petit autel en calcaire avec inscription « Διὸς Σωτήρος Ἱέρωνος » dont on a déjà parlé plus haut<sup>342</sup>. Sur ce monument, en effet, l'association au même cas du nom de Hiéron avec celui du dieu suprême du panthéon implique du moins qu'il s'agisse d'un autel partagé<sup>343</sup>, mais elle a été le plus souvent interprétée comme la marque d'une identification ou d'une assimilation entre ces

<sup>333</sup> D.S., 11, 49, 1 ; voir aussi HABICHT 1970, 200-5 et note 51.

<sup>334</sup> D.S., 11, 66, 4.

<sup>335</sup> Voir BOSWORTH 2003, 22-3 ; les passages de Pindare en question sont *P.*, 1, 60 ; 3, 69 ; *F* 105 Snell.

<sup>336</sup> *Plu.*, *Tim.*, 39, 5-6.

<sup>337</sup> Voir BOSWORTH 2003, 23-5.

<sup>338</sup> Pour plus de détails voir HABICHT 1970, 200-5 ; FISHWICK 1987-2005, I.1, 3-5. Voir également les observations de F.M. Muccioli sur l'emploi de l'adjectif « ἡρωϊκός » dans l'œuvre de Diodore en particulier (MUCCIOLI 1997, 124-5).

<sup>339</sup> *Plu.*, *Dio.*, 54-8 ; D.S., 16, 31, 7.

<sup>340</sup> Pour Denys l'Ancien, voir SANDERS 1991 ; *contra* MUCCIOLI 1997 ; ID. 1999, 471-81, qui fait à son tour l'hypothèse d'un culte pour Denys le Jeune.

<sup>341</sup> Voir en dernier CONSOLO LANGHER 2006, avec bibliographie.

<sup>342</sup> AGNELLO 1949, 208, n° 3, fig. 11 ; voir ci-dessus, I.1.j.

<sup>343</sup> Pour quelques exemples de ce phénomène en contexte civique voir HABICHT 1970, 141-2 ; FISHWICK 1987-2005, I.1, 21-2.

deux figures<sup>344</sup>. Ce phénomène, attesté à l'époque hellénistique par des sources iconographiques ou épigraphiques<sup>345</sup>, permettrait de voir sous un angle nouveau l'emploi de ce dieu dans la rhétorique du pouvoir hiéronienne, dont on a déjà eu l'occasion de parler<sup>346</sup>. D'autre part, plusieurs éléments ont suggéré que l'autel en question soit un monument privé : tout d'abord sa petite taille, qui ne rejoint pas dix centimètres dans aucune des trois dimensions<sup>347</sup>, mais aussi la qualité de l'inscription, dont seulement les trois premières lettres sont complètement gravées, alors que les autres sont tracées par des rayures très superficielles<sup>348</sup>. Sur cette base, Ch. Habicht a associé ce document à la pratique, connue en milieu égyptien pour le III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., d'ériger de petits autels destinés au culte du souverain devant les résidences privées : comme l'autel de Syracuse, en effet, ces monuments portaient une inscription avec le nom du souverain au cas génitif. Les sources égyptiennes, par contre, permettent clairement d'interpréter ces autels comme un signal de la participation des maisonnées devant lesquelles ils étaient dressés à un culte établi officiellement, par initiative de la cité ou du souverain. À Syracuse également, donc, ce témoignage pourrait impliquer l'institution officielle d'honneurs cultuels pour Hiéron II, qui auraient entraîné une participation de la part des particuliers<sup>349</sup>. Dans ce cadre, l'épithète « Σωτήρ », qui avait déjà été utilisé dans le même contexte pour Dion et le sera plus tard pour Verrès, pourrait devoir être interprété comme appartenant au souverain plutôt qu'à Zeus, pour lequel, comme on l'a vu, il n'est pas autrement attesté avec certitude à Syracuse<sup>350</sup>. D'après Ch. Habicht, notamment, il ferait référence à la victoire militaire obtenue par Hiéron II contre les Mamertins en 269 av. J.-C.<sup>351</sup> ; G. De Sensi Sestito, quant à elle, a pensé plutôt à un remerciement pour avoir rapporté la concorde dans le royaume après 241 av. J.-C.<sup>352</sup>. Enfin, il est nécessaire de rappeler que, en raison aussi bien du caractère fortuit de la découverte que de considérations d'ordre paléographique, des sérieux doutes ont été récemment soulevés sur l'authenticité de ce petit autel, qui pourrait alors devoir être considéré plus simplement comme un faux<sup>353</sup>.

Quoi qu'il en soit, comme on l'aura remarqué, les rares exemples connus d'honneurs cultuels attribués en Sicile à des bienfaiteurs vivants concernent tous Syracuse, qui était certainement la cité la plus riche et puissante de l'île, du moins jusqu'à la conquête romaine,

<sup>344</sup> D'une assimilation parlent J. et L. Robert (BE 1953, n. 282) ; d'une identification AGNELLO 1949, 208 ; les deux possibilités sont envisagées par HABICHT 1970, 259-62 ; pour une interprétation plus modérée qui se limite à parler d'un lien de protection direct entre dieu et souverain, voir MANGANARO 1965, 174-5 ; GOLDSBERRY 1973, 150.

<sup>345</sup> HABICHT 1970, 195-200 ; FISHWICK 1987-2005, I.1, 28.

<sup>346</sup> Voir ci-dessus, I.1.j.

<sup>347</sup> Voir DIMARTINO 2006, n° 3.4, note 62 : haut. 7 cm ; larg. 9,5 cm ; ép. 4,5 cm.

<sup>348</sup> L'auteur est en effet interprété comme témoignage d'un culte privé par DE SENSI SESTITO 1977, 188 ; SERRATI 2008 ; HABICHT 1970, 200-2.

<sup>349</sup> HABICHT 1970, 259-62 ; dans le même sens, voir également DE SENSI SESTITO 1977, 187-90 ; SERRATI 2008 et MUCCIOLI 2011. Deux autres documents ont parfois été mis en rapport avec cette pratique : le bord de vase avec graffiti « [Δι]ὸς Σωτήρος » retrouvé près de l'autel de Hiéron II (sur lequel voir ci-dessus, I.1.j) et un autre petit autel avec inscription « Διὸς » (SEG 34 961) retrouvé à Morgantina (voir MANGANARO 1977, 153 ; SERRATI 2008).

<sup>350</sup> Voir ci-dessus, I.1.j.

<sup>351</sup> HABICHT 1970, 259-62.

<sup>352</sup> DE SENSI SESTITO 1977, 187-90.

<sup>353</sup> DIMARTINO 2006, n° 3.4.

et fut la patrie de plusieurs personnages d'exception. La chronologie du cas le plus ancien, celui de Dion, coïncide avec l'apparition du phénomène dans le reste du monde hellénistique, en confirmant la parfaite insertion de l'île dans les développements culturels propres de cette époque. Dans ce cadre, le nombre finalement assez réduit de témoignages concernant ce phénomène pourrait dériver d'une différence dans la nature de la documentation, la Sicile ayant restitué moins de documents épigraphiques que les régions orientales du monde gréco-hellénistique : à part le cas de Hiéron II, en effet, tous les autres exemples dérivent du témoignage d'auteurs littéraires, qui ne s'intéressaient pas systématiquement à l'attribution de ce type d'honneurs<sup>354</sup>. En tout cas, leur octroi à des magistrats romains au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. ne peut certainement pas surprendre. De la même façon, si les « Verria » de Messine représentent la première attestation de cette pratique en dehors de Syracuse, cela pourrait dériver encore une fois d'une insuffisance de la documentation ; quoi qu'il en soit, leur institution exemplifie parfaitement la particulière orientation culturelle de l'élite de cette cité, qui tout en étant d'origine italique, ne dédaignait pas l'adoption de pratiques de matrice grecque<sup>355</sup>. Enfin, si comme on l'a vu, les *Verrines* n'excluent pas une diffusion plus large de ce type de fêtes en l'honneur de Verrès<sup>356</sup>, le fait que Syracuse et Messine soient les seules cités effectivement mentionnées n'est certainement pas un hasard : on remarquera, en effet, qu'elles étaient les seules à n'avoir pas participé à l'appel adressé à Cicéron par les délégations siciliennes contre l'ancien préteur. Significativement, dans le dossier des honneurs décernés à Verrès, les « Verria » ne sont pas la seule chose qu'elles ont en commun.

## II.2.d - Éloges publics

Les cités de Messine et Syracuse sont aussi les seules responsables d'une autre grave contradiction de l'affirmation cicéronienne de l'hostilité de tous les Siciliens envers Verrès : les deux éloges publics (« laudationes ») dont Cicéron s'occupe respectivement en ouverture et en clôture du *de signis*, en attribuant le premier à la corruption des Mamertins, le deuxième à la pression exercée par Verrès.

La « laudatio » de Messine avait été prononcée à Rome par une délégation dont le « princeps » avait été nul autre que le notable C. Heius, propriétaire du « sacrarium » dépouillé par Verrès<sup>357</sup>. Comme Cicéron le souligne à plusieurs reprises, les ambassadeurs avaient parlé en public (« publice »), plus précisément « in populi Romani quidem conspectum » ou encore « in horum conuentum »<sup>358</sup>. Cette dernière expression, avec le pronom démonstratif « horum », porte à retenir que l'éloge a été adressé directement aux juges du procès, comme le suggère également l'affirmation de l'orateur selon laquelle la délégation avait été envoyée dans la capitale « huius iudici causa »<sup>359</sup>. Il est clair par ailleurs qu'il s'agissait bien d'un

<sup>354</sup> HABICHT 1970, 129-37.

<sup>355</sup> Voir ci-dessus, I.3.c ; PINZONE 1981, 171-2.

<sup>356</sup> Voir les observations faites à propos de l'expression « apud Siculos » en Cic., *Verr.*, 2, 2, 114 (= TL14).

<sup>357</sup> À propos de ce personnage, voir ci-dessus, I.3.c. Une première allusion à l'éloge des Mamertins se trouve en Cic., *Verr.*, 2, 2, 13 (= TL7) et 113 (= TL14), mais le plus grand nombre de détails proviennent du récit des soustractions chez C. Heius (Cic., *Verr.*, 2, 4, 3-28, voir TL40-3) ; enfin, les arguments contre la validité de ce témoignage sont résumés nouvellement dans les conclusions du *de signis* (Cic., *Verr.*, 2, 4, 150).

<sup>358</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 26.

<sup>359</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 17 (= TL42).

mandat public, résultat d'une délibération des assemblées citadines, comme attesté par diverses locutions employées par l'orateur pour caractériser l'action de C. Heius et des autres ambassadeurs : « publico consilio »<sup>360</sup>, « communi consilio »<sup>361</sup>, « publicis mandatis »<sup>362</sup> et « mandatum atque imperatum »<sup>363</sup>. En revanche, aucun détail n'est livré concernant les contenus de l'éloge ; de la même façon, il est impossible de savoir s'il avait été uniquement prononcé à l'oral ou bien rendu aussi sur un support écrit.

Plus d'informations sont disponibles en revanche sur l'éloge de Syracuse, qui avait également été conçu en vue du procès<sup>364</sup>. Cicéron précise que cette « laudatio » avait fait l'objet d'un décret du conseil de la cité : « decretum esse »<sup>365</sup>, « refertur ad senatum de laudatione Verris »<sup>366</sup>, « senatus consultum fecisse laudatores »<sup>367</sup>. D'un point de vue chronologique, l'orateur affirme que le décret avait été passé, après plusieurs tentatives infructueuses, juste avant son arrivée en Sicile pour la récolte des preuves : « cum meus aduentus adpropinquaret ». Cette décision est présentée dans les discours comme le résultat de pressions exercées d'abord par des lettres (« litterae ») de Verrès, puis par des exhortations des partisans de ce dernier dans la cité (« cum quidam ex illius amicis commonerent oportere decerni ») et pour finir, comme on l'a déjà dit, par un ordre direct du nouveau préteur en charge, L. Caecilius Metellus<sup>368</sup>. Pour démontrer la mauvaise foi de l'éloge, un récit assez précis est donné de la séance qui avait abouti au décret et dont le déroulement pouvait être suivi grâce au texte de ce document (« senatus consultum ») que l'orateur avait à sa disposition. On apprend alors que, habituellement, une fois la question proposée au conseil, certains de ses membres étaient censés intervenir spontanément pour rappeler les mérites de l'honoré ; dans le cas de Verrès, cependant, les orateurs auraient dû être désignés par tirage au sort, car personne ne s'avancit de son propre chef.

Ensuite, l'orateur cite directement certains passages de l'éloge, qu'il faut imaginer traduits en latin d'un original en grec : Verrès avait été loué pour avoir repoussé les pirates (« QUOD PRAEDONES PROCUL AB INSULA SICILIA PROHIBUISSET »), pour la bonne qualité de son administration publique (« QUOD UIGILANTER PROUINCIAM ADMINISTRASSET ») et pour ses choix dans l'établissement de peines corporelles pour les condamnés (« QUOD IS UIRGIS NEMINEM CECIDISSET »). Or, il s'agit là d'autant de sujet sur lesquels les discours attaquaient directement l'action de Verrès, ce que Cicéron ne manque pas de souligner en arrivant jusqu'à attribuer aux Syracusains l'intention de mettre en valeur par ironie les pires méfaits de l'ancien préteur. Cependant, au-delà de cette reconstruction clairement défavorable à l'accusé, il est clair que les points énumérés ici devaient correspondre à autant de revendications de la défense. En particulier, il est intéressant de remarquer que le premier bienfait cité concerne justement la protection contre les pirates, qui pourrait avoir été, comme on l'a vu, à l'origine

---

<sup>360</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 13 (= TL7).

<sup>361</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 15 (= TL42).

<sup>362</sup> *Ibidem*.

<sup>363</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 17 (= TL42).

<sup>364</sup> Une première allusion à cet éloge se trouve en Cic., *Verr.*, 2, 2, 15 (= TL8), mais l'épisode est raconté dans les détails en Cic., *Verr.*, 2, 4, 141-50 (= TL71).

<sup>365</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 141.

<sup>366</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 142 (= TL71).

<sup>367</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 144 (= TL71).

<sup>368</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 141.



des « Verria »<sup>369</sup>. Ainsi, quel qu'ait été le rôle des pressions de Verrès et de l'ordre de Metellus, l'effective formulation de l'éloge pourrait encore une fois dériver de l'action de la même faction du conseil qui, étant favorable à l'ancien préteur, avait déjà obtenu l'institution de ces fêtes. Ce ne serait pas un hasard, alors, que Cicéron attribue la prononciation de l'éloge, à Rome, au même groupe de partisans de Verrès qui avait autrefois profité de la distribution de l'héritage d'Héraclius<sup>370</sup>. Pour minimiser la valeur de leur support, alors, l'orateur insinue même qu'ils n'auraient été présents que pour s'assurer de pouvoir garder l'argent gagné sur cet héritage<sup>371</sup>.

Au moment de la visite de l'orateur à Syracuse, enfin, le conseil aurait nouvellement délibéré, cette fois-ci pour retirer l'éloge ; comme on l'a déjà vu pour les honneurs culturels, en effet, le retrait des récompenses publiquement attribuées par la cité à des personnages étant tombés en disgrâce était un phénomène très commun dans le monde grec<sup>372</sup>. Une fois la proposition votée et acceptée, le nouveau décret avait déjà été transcrit et consigné aux archives (« prescriptum atque in tabulas relatum ») quand un recours avait été présenté au nouveau préteur en charge par un ancien questeur de Verrès, P. Caesetius. Metellus avait alors levé la séance, ce qui rendait contestable la validité du nouveau décret<sup>373</sup>. De plus, Cicéron raconte d'avoir dû déployer des efforts considérables pour obtenir les registres (« tabulas ») sur lesquels le décret avait été consigné afin de pouvoir les utiliser comme preuve lors du procès.

Mais, Verrès n'était pas le seul préteur que les *Verrines* citent comme destinataire de ce type d'éloge. D'après Cicéron, en effet, au cours de la même séance qui avait décrété celui dont on vient de parler, le conseil de Syracuse avait décidé d'octroyer le même honneur également au préteur immédiatement précédent, Sex. Peducaeus<sup>374</sup>. Auparavant, la cité n'aurait jamais pu le faire à cause de l'interdiction déjà mentionnée de Verrès, mais la proposition en aurait été en ce moment surtout dans le but de ralentir la formulation de l'éloge destiné à ce dernier, outre que pour en faire ressortir les défauts par contraste entre les deux listes de titres de mérite. Malheureusement, Cicéron donne l'indication de lire « QUOD UERBA FACTA SUNT DE SEX. PEDUCAEO » mais ne les transcrit effectivement pas, de sorte qu'il ne soit désormais plus possible d'opérer la même comparaison. En revanche, il est précisé que les orateurs s'étaient cette fois-ci présentés spontanément, sans besoin de tirage au sort. Enfin, Cicéron ne dit pas si cette « laudatio » était destinée à être prononcée à une occasion particulière, mais, à propos de la première fois que les Syracusains auraient voulu en décréter une à ce même personnage, il affirme que cette volonté dérivait du fait qu'ils avaient entendu dire que « ei negotium facessitum ». Encore une fois, donc, l'attribution de ce type d'éloge semble directement liée à la réception à Rome de l'action du magistrat honoré.

Les actes officiels mentionnés par Cicéron dans l'ensemble de ces épisodes appartiennent clairement au genre du décret honorifique, très bien connu par l'épigraphie

---

<sup>369</sup> Voir ci-dessus, II.2.c.

<sup>370</sup> Voir ci-dessus, I.3.b, II.1.b et 2.c.

<sup>371</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 45.

<sup>372</sup> Voir ci-dessus, II.2.c et ci-dessous II.2.f.

<sup>373</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 146.

<sup>374</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 142-3 (= TL71) ; pour la « propraetura » de ce personnage voir BROUGHTON 1951-2, II, 88 et 92.

grecque, également en Sicile, et dont le format est parfaitement compatible avec le récit de l'orateur : la proposition faite à l'assemblée y est en effet toujours mentionnée en premier et assortie de la liste des titres de mérite de l'honoré, à laquelle fait suite celle des honneurs conséquemment décrétés<sup>375</sup>. Tous ces actes devaient être enregistrés dans des archives officielles, comme le montre bien le fait que Cicéron était en possession de ces registres, ou du moins d'une leur copie, dont il ordonne parfois la lecture de certains passages. En revanche, aucune allusion n'est faite dans les *Verrines* à une inscription de ces décrets en forme monumentale. Au contraire, un détail du récit de l'épisode de Syracuse conduit à penser que celle-ci n'ait pas été prévue. Au moment de la visite de Cicéron, en effet, celui-ci révèle que le conseil avait décrété d'attribuer l'honneur de l'hospitalité publique de la part de la cité (« hospitium publice ») à Lucius Cicéron, un cousin qui avait accompagné l'orateur dans son voyage<sup>376</sup>. Rappelant que Lucius avait signé avec lui l'accusation contre Verrès, l'orateur souligne que cette décision du conseil équivalait à une prise de position contre l'ancien préteur. De plus, il précise explicitement que le décret en question n'avait pas seulement été écrit, vraisemblablement dans les archives de la cité, (« non modo tum scripserunt »), mais aussi inscrit sur le bronze (« uerum etiam in aere incisum ») et remis en main propre aux destinataires (« nobis tradiderunt »)<sup>377</sup>. Il est difficile ici de ne pas saisir l'opposition décrite par l'orateur entre cet événement et l'attribution de l'éloge à Verrès, qui n'aurait donc pas fait à son tour l'objet d'une inscription sur matériel dur, sans aucun doute plus prestigieuse.

Pour ce qui concerne les honneurs octroyés par ces décrets, on remarquera premièrement que l'éloge public, normalement exprimé en grec par le verbe « ἐπαινέσαι », en était une forme assez courante et semble effectivement avoir été destiné premièrement à une prononciation publique à l'oral. Celle-ci, cependant, restait normalement interne à la cité et avait lieu dans des occasions de relief, comme par exemple lors de jeux ou de concours ; les « laudationes » des *Verrines*, en revanche, se signalent pour le fait qu'elles semblent avoir été conçues pour être prononcées à Rome<sup>378</sup>. De plus, si les éloges pour des anciens préteurs devaient certainement se distinguer des autres pour la longueur de la liste des mérites, il ne s'agissait certainement pas d'un degré très élevé dans le système d'honneurs des cités grecques. Ainsi, l'ensemble des passages étudiés jusqu'ici suggère que la formulation de ces d'éloges pour le préteur sortant de charge soit une pratique relativement habituelle, qui pouvait être encouragée ou entravée par le collègue entrant. En tant que tel, de plus, elle semble avoir été strictement liée à la nécessité de répondre aux contestations qui pouvaient surgir à Rome autour de l'action d'un magistrat après la fin de son mandat. Dans ce cadre, il est sans aucun doute significatif que Cicéron, pour rabaisser encore davantage la valeur des éloges pour Verrès, arrive à affirmer qu'il était honteux pour un magistrat de rentrer à Rome

<sup>375</sup> GUARDUCCI 1967-77, II, 19-41.

<sup>376</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 145 (= TL71).

<sup>377</sup> La pratique de graver ce genre de décrets honorifiques sur une table de bronze qui était remise au personnage honoré est bien connue, notamment en Sicile. Deux documents de ce type, destinés au même personnage (un Demetrios, fils de Diodotos, syracusain) mais émanant de deux cités différentes (Agrigente et Malte), ont en effet été retrouvés ensemble à Rome ; les deux mentionnent la décision de graver les décrets sur deux supports en bronze, dont l'un été destiné à l'honoré (IG XIV 952, pour le décret d'Agrigente, et 953, pour celui de Malte). À la même catégorie pourraient appartenir également deux autres décrets honorifiques siciliens retrouvés à Rome : IG XIV 954, toujours de Agrigente pour un personnage non identifié, et 955, d'une cité non identifiée pour un membre de la famille des Pompeii.

<sup>378</sup> GUARDUCCI 1967-77, II, 20-1 ; GAUTHIER 1985, 12.

avec moins de dix de ces éloges, dont l'octroi est alors explicitement défini une « *consuetudo* »<sup>379</sup>. Enfin, les *Verrines* démontrent que le même type de « *laudatio* » pouvait être attribuée également à des citoyens méritants pour des bienfaits plus ordinaires : à l'intérieur de l'épisode de Sthenius de Thermes, en effet, Cicéron relate que plusieurs cités avaient envoyé à Rome des délégations dans le but de rendre un éloge public de ce personnage. À cette occasion, la formulation de l'orateur reproduit parfaitement celle utilisée pour désigner la « *laudatio* » des Mamertins, à laquelle les éloges pour Sthenius sont explicitement comparés : « *hunc ciuitates ex Sicilia [...] publice laudant: te [...] una Mamertina ciuitas [...] publice laudat* »<sup>380</sup>. Encore une fois, en outre, l'octroi de cet honneur est utilisé comme réponse dans le cadre d'une procédure judiciaire en cours à l'encontre du personnage honoré.

Pour finir, il convient de dire quelques mots au sujet de l'« *hospitium* » décerné publiquement à Lucius Cicéron. Indiquant l'hospitalité offerte aux étrangers, ce mot était le correspondant latin du nom grec « *ξενία* » ; en contexte public romain, il traduisait l'établissement d'une relation permanente d'hospitalité entre un individu et l'État. Dans le cadre d'un décret honorifique issu par la cité grecque de Syracuse pour un citoyen romain, il pourrait faire référence à « *τά ξενία* », les « présents d'hospitalité ». Cette expression désignait normalement l'invitation à déjeuner dans le prytanée, qui pouvait valoir uniquement pour un jour fixé mais aussi devenir un honneur concédé à vie aux plus grands bienfaiteurs. Dans d'autres cas, mais plus rarement, il pouvait être question également de véritables sommes d'argent remises au personnage honoré toujours dans le prytanée<sup>381</sup>.

## II.2.e - Statues honorifiques

Outre les fêtes et les éloges publics, la principale forme de distinction honorifique discutée dans les *Verrines* est l'érection de statues honorifiques, pour laquelle on bénéficie d'informations concernant un cadre géographique beaucoup plus large. Cicéron présente ce sujet pour la première fois dans le *de praetura Siciliensi*, comme un volet de l'accusation « de *repetundis* »<sup>382</sup>. En effet, l'ancien préteur est accusé d'avoir extorqué personnellement (« *coegisti* ») aux cités siciliennes (« *a ciuitatibus* ») environ deux millions de sesterces (« *ad HS viciens* ») sous prétexte de l'érection de ce type de monuments (« *statuarum nomine* »). Ce total, dérivé selon l'orateur des témoignages et des registres des cités (« *ex testimoniis et litteris ciuitatum* »), semble avoir représenté une somme très large pour des statues, dont on pouvait aisément insinuer que Verrès ait détourné du moins une partie<sup>383</sup>. Cependant, comme l'affirmait explicitement un passage d'une lettre de Cicéron à son frère Quintus, la législation républicaine « de *repetundis* » donnait en réalité le droit aux magistrats de recevoir directement de l'argent pour la construction de monuments en leur honneur<sup>384</sup> ; dans ce cadre,

<sup>379</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 57 : « *illum quasi legitimum numerum consuetudinis* ».

<sup>380</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 114 (= TL14).

<sup>381</sup> GUARDUCCI 1967-77, II, 25-6 ; GAUTHIER 1985, 147-8.

<sup>382</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 141-68.

<sup>383</sup> Pour la question du prix des statues voir ERKELENZ 2003, 222-4, avec bibliographie.

<sup>384</sup> Cic., *ad Q. fr.*, 1, 1, 26. Selon D. Erkelenz (ERKELENZ 2003a, 68-77), il serait valable aussi bien pour la *lex Cornelia de repetundis* (86 av. J.-C.), encore en vigueur à l'époque de Verrès, que pour la *lex Julia de repetundis* (59 av. J.-C.), à laquelle le passage de la lettre à Quintus (qui date de 59 av. J.-C.) fait plus probablement

la limite légale pour la réalisation des travaux était fixée à cinq ans après la fin du mandat<sup>385</sup>. Or, au moment du procès contre Verrès, cinq ans ne s'étaient pas encore écoulés depuis le départ de ce dernier de la province, ce qui rendait impossible de bâtir un solide cas « de repetundis » sur la base de cette charge. Par conséquent, l'orateur replie sur une série d'accusations de type moral, beaucoup plus insidieuses et faciles à argumenter.

En premier lieu, Verrès est accusé d'avoir encouragé de manière excessive l'érection de monuments honorifiques à sa propre personne : à cette époque, la loi ne fixait pas un palier à l'argent qui pouvait être dépensé à ces fins<sup>386</sup>, mais l'orateur revendique très fortement la nécessité de s'imposer des limites et de se conduire avec modération (« modus »)<sup>387</sup>. Deuxièmement, comme déjà pour les « Verria » et les éloges, Cicéron essaie de démontrer qu'aucune des parties concernées n'avait octroyé ces hommages de manière spontanée, mais que toutes l'avaient fait par effet des pressions de Verrès<sup>388</sup>. Ainsi, il est souligné que l'une des demandes formulées par les délégations des cités siciliennes à l'occasion du procès contre l'ancien préteur était justement qu'il soit interdit aux provinciaux d'offrir des monuments en l'honneur d'un quelconque magistrat avant que ce dernier ne soit sorti de la province<sup>389</sup>. De plus, Verrès est accusé d'avoir abusé de la procédure prévoyant le versement d'argent au magistrat honoré, au profit de l'autre, nominalement plus habituelle, impliquant la conduite autonome des travaux de la part des cités, avec des appels d'offre destinés à choisir le meilleur prix (« ipsae ciuitates solitae sint statuas tibi faciundas locare ei cui possent optima condicione locare ») et la mise en place d'un suivi des travaux par des commissaires publiquement appointés (« aliquem procuratorem praeficere qui statuis faciundis praeesset »)<sup>390</sup>. Dans ce contexte, Cicéron semble faire référence tout d'abord à des sommes versées par les censeurs des cités siciliennes<sup>391</sup>, mais aussi par les habitants de Syracuse, impliqués à différents titres dans ces contributions : il en résulte une énumération qui, au bénéfice d'un effet d'accumulation, brouille les pistes entre monuments érigés en Sicile et à Rome et entre donations faites par la cité et par les particuliers. Ainsi, s'il a été observé que la procédure impliquant l'intervention directe du magistrat serait facilement justifiable pour des monuments à ériger dans le centre du pouvoir<sup>392</sup>, la formulation de Cicéron semble impliquer que Verrès s'en était servi également pour des statues dressées à Syracuse, sans qu'il soit possible de préciser lesquelles et dans quelles conditions<sup>393</sup>. Enfin, l'orateur consacre une

---

référence (ERKELENZ 2003a, 75, n. 29). Sur la réglementation « de repetundis » à l'époque républicaine voir aussi LINTOTT 1981.

<sup>385</sup> Cicéron le dit lui-même dans ce passage (*Verr.*, 2, 2, 142), mais voir aussi LINTOTT 1981 ; ERKELENZ 2003a, 68-77.

<sup>386</sup> Voir ERKELENZ 2003a, 68-77.

<sup>387</sup> Comme il le fera lui-même, par la suite, pendant son proconsulat en Cilicie (Voir, par exemple, *Cic.*, *Att.*, 5, 21, 7).

<sup>388</sup> Pour le développement de l'argumentation de Cicéron, voir les commentaires de TL18 (*Cic.*, *Verr.*, 2, 2, 143-6) à 24 (*Cic.*, *Verr.*, 2, 2, 167-8).

<sup>389</sup> *Cic.*, *Verr.*, 2, 2, 146 (= TL18).

<sup>390</sup> *Cic.*, *Verr.*, 2, 2, 144 (= TL18). Toutes ces mesures, mentionnées uniquement par allusion dans le texte de Cicéron, sont bien connues dans le cadre de l'adjudication de travaux publics en milieu grec (voir par exemple FEYEL 2007, 86-9).

<sup>391</sup> Voir ci-dessous, III.3.b.

<sup>392</sup> BERRENDONNER 2007, 213-23.

<sup>393</sup> Voir *Cic.*, *Verr.*, 2, 2, 145 (= TL18).

place importante à la démolition de certaines de ces statues après la fin du mandat de Verrès, mais on parlera de ces épisodes plus en détail par la suite<sup>394</sup>. Dans les pages qui suivent, premièrement, on tentera de procéder à un inventaire des monuments offerts en Sicile par les cités siciliennes d'après le texte des discours, en essayant d'en préciser au cas par cas la typologie, l'emplacement précis dans le territoire de la cité et, quand possible, l'identité des commanditaires. Des statues érigées à Rome ou par d'autres dédicataires que les cités, en revanche, il sera question dans le chapitre suivant<sup>395</sup>.

Un premier groupe de monuments est mentionné par Cicéron uniquement pour en annoncer la démolition<sup>396</sup>. Dans ce cadre, l'orateur cite seulement une poignée de centres, qui lui servent d'exemple, sans que cela implique nécessairement que des monuments analogues n'aient pas existé également ailleurs. À ce propos, on remarquera que les cités mentionnées appartiennent à toutes les différentes typologies de statut dont il est possible reconstruire l'existence pour la province de Sicile à cette époque<sup>397</sup>. On retrouve notamment la « ciuitas foederata » Tauroménium, l'« immunis ac libera » Centuripae, la capitale Syracuse, une cité membre de la ligue du sanctuaire de l'Éryx, c'est-à-dire Tyndaris, et, pour finir, une communauté comme Léontinoi, qui ne semble avoir profité d'aucun privilège particulier et que l'orateur définit lui-même « misera [...] et inani ». Le cadre géographique, en revanche, apparaît assez restreint, se limitant à la portion orientale de l'île. Malheureusement, presque aucune information n'est donnée sur la procédure d'érection et sur les commanditaires de ces monuments, dont l'orateur est beaucoup plus intéressé à raconter la démolition. Dans les épisodes les plus développées, Cicéron mentionne l'intervention d'un ordre direct du préteur : ainsi, il est question à Tyndaris de « statuam istius, quam sibi propter Marcellos altiore basi poni iusserat »<sup>398</sup> et à Centuripae de « statuas [...] quas inuiti per uim atque imperium dedissent »<sup>399</sup>. Dans ce dernier cas, la formulation de l'orateur pourrait impliquer qu'il s'agissait de dédicaces publiques, en ce que les habitants de la cité sont le sujet du verbe « dedissent ».

L'emplacement des statues, quand il est possible de le reconstruire, se trouve toujours, sans surprise, dans l'un des hauts lieux symboliques de l'espace public : à Tauroménium et Tyndaris il s'agissait du forum, centre de la vie publique de la cité ; à Syracuse de l'enclos du temple de Sérapis<sup>400</sup> ; à Léontinoi du gymnase, une institution qui, comme on a déjà eu l'occasion de le rappeler, jouait un rôle de premier plan dans le cadre des rapports entre cités grecques et autorité romaine dans la Sicile d'époque hellénistique<sup>401</sup>.

La typologie des monuments érigés, quant à elle, varie d'une communauté à l'autre. À Léontinoi, le centre le plus petit, il est question tout simplement d'une statue représentant le préteur (« istius [...] statua ») ; son emplacement à l'intérieur d'un bâtiment public pourrait faire penser à une sculpture de taille petite ou moyenne, même s'il n'est pas exclu que l'œuvre

---

<sup>394</sup> Voir ci-dessous, II.2.f.

<sup>395</sup> Voir ci-dessous, II.3.b et c.

<sup>396</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 160-1 (= TL22) ; 2, 2, 161-2 (= TL23) et, 2, 4, 88-90 (= TL54).

<sup>397</sup> Voir ci-dessus, *Préambule*.

<sup>398</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 88-90 (= TL54).

<sup>399</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 161-2 (= TL23).

<sup>400</sup> Pour cet édifice religieux voir ci-dessus, I.1.j.

<sup>401</sup> Voir ci-dessus, *Préambule* et I.1.f.

soit située dans l'une des parties ouvertes du gymnase. Pour Tauroménium, de façon similaire, Cicéron ne va pas plus loin la mention d'une statue du préteur assortie d'une base (« istius [...] statuam » ; « statuam eius » ; « basim »). Dans les deux cas, cette absence de précisions encourage à imaginer que ces œuvres rentrent dans l'une des catégories les plus simples de monument honorifique : celle de la statue en pied, éventuellement sur un socle portant l'inscription de dédicace. Cette impression est confirmée également par le parallèle avec les deux autres exemples, pour lesquels l'orateur est moins avare de détails. Ainsi, il est précisé qu'il s'agissait à Tyndaris d'une statue équestre (« equum ») posée sur une base particulièrement élevée (« altiore etiam basi »). À Centuripae, en revanche, il est question de plusieurs statues, représentant non seulement Verrès, mais également le père et le fils de ce dernier (« quae statuae Verris ipsius et patris eius et filii essent ») ; malheureusement, l'insistance de Cicéron sur ce pluriel ne permet pas de comprendre s'il s'agissait d'un groupe statuaire de famille ou bien de sculptures indépendantes. Enfin, le pluriel est utilisé également pour le temple de Sérapis à Syracuse, sur lequel malheureusement l'orateur ne fournit aucune autre indication supplémentaire.

À part ces cinq exemples, les autres cas mentionnés par les *Verrines* concernent tous Syracuse, dont il est question non seulement dans le *de praetura Siciliensi* mais aussi plus loin dans le *de signis*<sup>402</sup>. En effet, le texte des discours indique que plusieurs autres monuments, outre que celui du temple de Sérapis, avaient été érigés à Verrès dans cette cité. La plupart d'entre eux, comme on l'a vu, sont mentionnés dans le passage concernant les procédures d'érection, où Cicéron se préoccupe surtout de souligner hyperboliquement cette abondance de statues (« huius statuae locis omnibus »), plutôt que d'en fournir une description fidèle<sup>403</sup> : par conséquent, il est parfois difficile de distinguer un monument de l'autre. Cependant, en lisant entre les lignes et en comparant ce passage aux autres mentions que l'orateur fait ailleurs de ces œuvres, il est possible de reconstruire quelques détails concernant aussi bien leur aspect que les circonstances de leur réalisation. Notamment, la plupart des allusions semble pouvoir être reconduite à deux grands complexes monumentaux, se trouvant l'un dans le forum, comme à Tauroménium et à Tyndaris, l'autre dans le « βουλευτήριον ».

Pour commencer par le deuxième, l'orateur le mentionne à plusieurs reprises, aussi bien dans le *de praetura Siciliensi* que dans le *de signis*<sup>404</sup>. Son érection dans le lieu de réunion de l'assemblée, « honestissimo loco et apud illos clarissimo »<sup>405</sup>, est présentée d'emblée comme une faveur hors du commun. Pourtant, le préteur y avait reçu non une, mais deux statues : la première, en bronze doré, le représentait directement (« inauratam istius » ; « inauratam C. Verris statuam »), tandis que la deuxième figurait son fils, alors adolescent, selon le type du nu éphébique (« et alteram filio statuam » ; « statua tua [...] et nuda fili »). Pour ce qui concerne la procédure d'érection de ces monuments, le *de praetura Siciliensi* les compte parmi ceux pour lesquels Verrès avait forcé les Syracusains à verser de l'argent : « ut in curia [sc. statuerent], coegisti »<sup>406</sup>. Ailleurs, leur présence est attribuée à l'initiative des

<sup>402</sup> Voir notamment Cic., *Verr.*, 2, 2, 50-2 (= TL11) ; 145 (= TL18) ; 154 (= TL21) ; 160 (= TL22) ; 4, 138-9 (= TL69) et 142-6 (= TL71).

<sup>403</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 154 (= TL21).

<sup>404</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 50-2 (= TL11) ; 4, 138-9 (= TL69) et 142-6 (= TL71).

<sup>405</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 50-2 (= TL11).

<sup>406</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 145 (= TL18).

partisans du préteur dans la cité, ceux-là même qui s'étaient enrichis avec les biens confisqués à Héraclius<sup>407</sup>. Dans le *de signis*, même, quand Cicéron reproche aux membres du conseil l'existence en ce lieu de la statue de Verrès, ceux-ci se justifient en affirmant explicitement que « neque illam statuam esse ex pecunia publica neque publice datam, sed eos qui hereditatis diripiendae participes fuissent faciendam statuendamque curasse »<sup>408</sup>. Si ce passage doit désengager la responsabilité de la cité de toute action impliquant un soutien à l'ancien préteur, la formulation en est trop claire pour l'ignorer : il faut donc admettre qu'au moins la statue de Verrès, mais plus probablement tout le groupe comprenant aussi l'image du fils du préteur, ait été réalisée par initiative de ces personnages en tant que particuliers ou éventuellement comme membres d'une association de citoyens, mais non au nom de l'entière cité. Enfin, le passage concernant l'éloge public que Syracuse avait décerné au préteur révèle que les deux sculptures étaient encore visibles après le départ de Verrès de la province, au moment où la délibération relative à cette décision avait été rendue (« in qua curia statua tua stabat et nuda fili ») ; au moins l'œuvre qui représentait l'ancien préteur, enfin, était encore debout également lors de la visite de Cicéron dans la cité (« tantus est gemitus factus aspectu statuae »)<sup>409</sup>.

Dans le forum, en revanche, Verrès avait reçu selon Cicéron un arc, « fornix », contenant une statue du préteur à cheval et une autre de son fils représenté de nouveau selon le type du nu éphébique (« in quo nudus filius stat, ipse autem ex equo [...] prospicit »)<sup>410</sup>. Comme les statues du « βουλευτήριον », ce monument figure également dans la liste de ceux pour lesquels le préteur est accusé d'avoir soustrait de l'argent aux Syracusains : « ut in foro statuerent abstulisti »<sup>411</sup>. Cependant, comme on l'a déjà vu pour l'exemple précédent, tous les monuments mentionnés dans cette liste n'étaient pas nécessairement de dédicaces offertes explicitement par la cité. Au contraire, comme il deviendra encore plus clair par la suite, le seul point commun à toutes ces occurrences est le fait qu'elles avaient impliqué des versements d'argent de la part de l'ensemble ou d'une partie des citoyens de Syracuse, et ceci à des titres différents. Par conséquent, ce passage n'est pas suffisant pour éclaircir la procédure d'érection du « fornix » et comme, malheureusement, aucune autre allusion n'est faite à ce problème ailleurs dans les discours, la question semble destinée à rester sans réponse. En revanche, le fait que Cicéron parle de ce monument au présent (« fornix in foro Syracusis est ») invite à retenir qu'il soit encore en place au moment du procès.

En outre, le passage du *de praetura Siciliensi* sur l'argent collecté par Verrès s'ouvre avec l'affirmation que la cité de Syracuse avait offert une statue à Verrès, une à son fils et une dernière à son père : « Syracusana ciuitas [...] dedit ipsi statuam [...] et patri [...] et filio »<sup>412</sup>. L'emplacement précis de ces monuments n'est pas indiqué, mais la formulation du passage semble cette fois-ci impliquer qu'ils dérivent de l'initiative de la cité. Par conséquent, les revendications faites par les sénateurs dans le *de signis* excluent que l'on puisse faire ici référence aux sculptures du « βουλευτήριον ». Toujours dans le *de praetura Siciliensi*, de

<sup>407</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 50-2 (= TL11).

<sup>408</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 138-9 (= TL69).

<sup>409</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 138-9 (= TL69) et 142-6 (= TL71).

<sup>410</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 154 (= TL21).

<sup>411</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 145 (= TL18).

<sup>412</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 145 (= TL18).

plus, ces derniers monuments avaient déjà été cités comme un symbole de l'excessive convoitise de Verrès par rapport aux plus sobres honneurs octroyés au même endroit à M. Marcellus et, dans ce cadre, si une statue du père avait également existé dans ce contexte, on peut imaginer que l'orateur l'aurait mentionnée pour renforcer ultérieurement son propos de l'orateur<sup>413</sup>. Il me semble probable, alors, que les trois statues mentionnées ici appartiennent plutôt soit au groupe du temple de Sérapis soit à la décoration de l'arc de triomphe du forum. Cependant, la première solution apparaît en réalité peu probable, puisque Cicéron ne fait aucune allusion à ce monument dans le passage qui suit. Au contraire, pour le « fornix », il a été remarqué que la présence dans l'apparat figuratif de ce monument de seulement deux statues, celle de Verrès à cheval et celle de son fils en pied, impliquerait un manque de symétrie singulier pour ce type de constructions ; l'attribution de la représentation du père à l'arc du forum, alors, permettrait de rétablir un rapport plus équilibré entre la sculpture à cheval de Verrès et les deux figures debout reproduisant le fils et le père du magistrat<sup>414</sup>.

Enfin, pour revenir aux statues du temple de Sérapis, l'absence de ces sculptures de la fameuse liste du *de praetura Siciliensi* comprenant tous les monuments à Verrès pour lesquels les Syracusains avaient été obligés de verser de l'argent ne peut manquer de surprendre, surtout quand l'on considère que Cicéron recourt littéralement à tous les stratagèmes possibles pour multiplier le nombre de monuments cités, n'hésitant pas à mentionner plusieurs fois les mêmes complexes à des titres différents. De mon point de vue, dans ce contexte, le fait que le groupe du temple de Sérapis ne soit pas pris en compte signifie nécessairement qu'il n'avait pas été payé avec des contributions versées par les citoyens de Syracuse, à titre public ou privé, mais par une entité qui avait dû s'en procurer les moyens en faisant appel à des sujets différents, qu'il s'agisse d'une autre cité ou groupe de cités, des citoyens romains, des « negotiatores » italiens ou de quelqu'un d'autre encore.

D'autre part, l'ancien préteur et les membres de sa famille ne sont pas les seuls personnages dont les discours citent de monuments honorifiques érigés dans des cités siciliennes. Comme d'habitude, un certain nombre de passages concerne également d'autres Romains célèbres, que Cicéron utilise comme contre-modèles de l'accusé : dans ce cas, il s'agit encore une fois de la famille des Marcelli. Ainsi, on apprend tout d'abord que le vainqueur de Syracuse avait lui-aussi une statue dans le « βουλευτήριον » de Syracuse (« M. Marcelli [...] statua »)<sup>415</sup>. Probablement, il s'agissait toujours d'une figure en pied, mais, par opposition à celle reçue par Verrès, le contexte semble impliquer qu'elle avait été réalisée dans un matériel moins précieux, comme du bronze sans dorure ou du marbre<sup>416</sup>. Rien d'explicite n'est dit sur la procédure d'érection de cette statue, mais l'orateur en explique explicitement la réalisation par la gratitude de la cité pour avoir été épargnée et avoir conservé son autonomie après la conquête : « illius ipsius M. Marcelli, qui eum Syracusanis locum, quem eripere belli ac uictoriae lege posset, conseruauit et reddidit ». En tant que telle, cette formulation rappelle celle de la décision prise par le Sénat romain après l'appel des Syracusains contre M. Marcellus en 210 av. J.-C. : de s'occuper désormais personnellement des affaires de Syracuse et de lui rendre la liberté, les lois et la propriété des biens qu'y étaient

<sup>413</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 51-52 (= TL11).

<sup>414</sup> DE MARIA 1988, 51.

<sup>415</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 50 (= TL11).

<sup>416</sup> Voir le commentaire à TL11 (= Cic., *Verr.*, 2, 2, 50).



restés<sup>417</sup>. Dans ce cadre, la statue du « βουλευτήριον » pourrait devoir être mise en relation avec les « τιμὰς ὑπερφουεῖς » que la cité avait alors attribués à ce personnage d'après le témoignage de Plutarque<sup>418</sup>.

Des statues équestres des Marcelli côtoyaient celle de Verrès également sur le forum de Tyndaris : « equestres sunt medio in foro Marcellorum statuae »<sup>419</sup>. Cicéron ne livre pas l'identité précise de tous les personnages honorés, avec la seule exception d'une statue que l'ancien préteur est dit avoir utilisé comme une sorte d'échafaud improvisé et qui représentait C. Claudius Marcellus, le proconsul de 79 av. J.-C. déjà destinataire des « Marcellia » à Syracuse<sup>420</sup>. Malheureusement, aucun renseignement n'est donné sur la procédure d'érection, mais l'orateur la justifie en rappelant vaguement les importants bienfaits que Tyndaris et la province tout entière devaient à ce personnage : « cuius officia in illam ciuitatem totamque prouinciam recentissima erant et maxima »<sup>421</sup>. Enfin, il est rappelé que des statues de ce type, représentant des membres de la famille des Marcellus, existaient également dans d'autres cités siciliennes : « sicut fere ceteris in oppidis Siciliae ».

À l'intérieur du système des honneurs propre aux cités grecques, les statues honorifiques occupaient certainement une place de premier plan. Apparues au début du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., elles étaient à l'origine réservées uniquement aux bienfaiteurs les plus importants. Ensuite, leur octroi devint de plus en plus courant mais cette évolution s'accompagna de la création d'une hiérarchie basée sur la typologie et sur le matériel : ainsi, si les bustes et les statues en pied représentaient les catégories les plus simples, les formes les plus élaborées, comme celles de la statue équestre, et les matériaux les plus précieux, comme le bronze doré, restaient un hommage d'exception. Devenues une prérogative des souverains pendant la pleine époque hellénistique, les sculptures furent ensuite nouvellement utilisées, dans l'hellénisme tardif, pour les grands bienfaiteurs citoyens et pour les magistrats romains<sup>422</sup>. Dans le cas de ces derniers, les premiers exemples connus remontent à la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., mais les témoignages deviennent de plus en plus fréquents surtout à partir du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>423</sup>. Dans ce cadre, les destinataires les plus fréquemment attestés sont bien évidemment les gouverneurs, même s'il ne manque pas de monuments décernés à d'autres magistrats provinciaux, comme par exemple les questeurs<sup>424</sup>. Parmi les dédicataires, en revanche, pouvaient figurer les assemblées citadines mais aussi n'importe quelle autre entité pourvue d'un pouvoir décisionnel et des moyens pour effectuer une telle dédicace, comme par exemple des associations de magistrats ; dans certains cas, en outre, les dédicataires pouvaient même être des particuliers, souvent rassemblés dans des associations professionnelles, comme celle des « negotiatores » fréquemment attestée à l'époque républicaine, ou d'autre nature, comme les regroupements de citoyens romains ou d'origine

---

<sup>417</sup> Voir ci-dessus, II.1.d et 2.c.

<sup>418</sup> Plu., *Marc.*, 23, 10.

<sup>419</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 86-7 (= TL53).

<sup>420</sup> F. Münzer, RE III, Stuttgart 1899, *Claudius* 214.

<sup>421</sup> Voir ci-dessus, II.1.d et 2.c.

<sup>422</sup> Pour plus de détails sur cette évolution voir GAUTHIER 1985 ; WALLACE-HADRILL 1990, 150-6, et, en particulier pour les magistrats romains, ERKELENZ 2003.

<sup>423</sup> Pour un examen plus approfondi de la distribution chronologique des témoignages, voir ERKELENZ 2003, 19-21.

<sup>424</sup> ERKELENZ 2003, 52-5.

italique<sup>425</sup>. Quoi qu'il en soit, l'intention étant justement celle de rendre publique la reconnaissance du dédicataire envers le bienfaiteur honoré, ces monuments étaient normalement érigés dans des endroits accessibles à un large nombre de personnes, avec une claire préférence pour les espaces publics de la cité, comme l'agora, le gymnase, les temples ou les lieux de réunion des assemblées<sup>426</sup>.

Si le phénomène des monuments honorifiques érigés par les cités grecques aux magistrats romains est donc bien connu, il est possible de citer une paire d'exemples également pour la Sicile de l'époque républicaine<sup>427</sup>. À Halaesa, par exemple, une inscription grecque perdue datable toujours au I<sup>er</sup> s. av. J.-C. lit : « Γάιον Οὐεργίλιον Γάιου υἱὸν Βάλβον / ἀντιταμίαν <ὁ> δᾶμος τῶν Ἀλαισίων / εὐνοίας ἔνεκεν »<sup>428</sup>. Dans ce cas, il s'agit clairement d'une dédicace honorifique de la cité à C. Vergilius Balbus, le préteur de 62 av. J.-C., qui fut probablement « *propraetor* » en Sicile l'année suivante<sup>429</sup>. Les sources modernes par lesquelles ce texte est connu ne donnent pas suffisamment d'informations sur le support de l'inscription, ce qui rend impossible de reconstruire le type de monument dont il s'agissait. Cependant, le formulaire, rédigé selon les consuetudes épigraphiques grecques, serait a priori compatible avec la dédicace d'une statue honorifique.

Deuxièmement, une inscription grecque retrouvée à Tauroménium porte le nom, exprimé au nominatif, d'un C. Claudius Marcellus identifiable avec le proconsul de 79 av. J.-C. : « Γάιος Κλαύδιος / Μαάρκου υἱὸς Μαάρκελλος »<sup>430</sup>. Une récente analyse de la pierre a permis de formuler l'hypothèse que ce monument soit une base destinée à soutenir une statue équestre<sup>431</sup>. De plus, sa découverte sur le côté nord de l'agora pourrait en indiquer la pertinence à un édifice public d'époque hellénistique parfois interprété comme « *βουλευτήριον* » et contenant également d'autres monuments honorifiques datables cette fois-ci au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>432</sup>. Par rapport à tous les documents retrouvés contextuellement, par contre, la base de C. Marcellus se distingue pour le formulaire : l'expression du nom de ce personnage au nominatif représente en effet une rupture par rapport aux pratiques

---

<sup>425</sup> ERKELENZ 2003, 67-77.

<sup>426</sup> ERKELENZ 2003, 138-42.

<sup>427</sup> On considère ici uniquement les dédicaces décernées à des magistrats. Autrement, on mentionnera l'inscription déjà citée de Malte dédiée à un « S]empro[nius / A]tratin[us] » par un personnage non identifié qui porte également un nom romain (AE 1969-70 204, voir ci-dessus, I.1.a), ainsi que deux textes, probablement originaires tous les deux de Lilybée, qui mentionnent un bienfaiteur sicilien ayant obtenu la citoyenneté romaine (IG XIV 273 ; IG XIV 277 = CIL X 7240). Enfin, on remarquera que la lecture « Ç(aio) Iunio tr̄ium(uiro) » d'une base de statue du I<sup>er</sup> s. av. J.-C. en provenance de Ségeste (AE 1991, 899 = NENCI 1991, 929, n° 10, « *antiquarium* » de Ségeste, inv. SG1181) a été récemment dénoncée comme erronée : le texte ne lit que le mot « *municipium* » et doit donc être interprété comme une dédicace honorifique décernée par ce dernier à un personnage dont le nom est en lacune (*ISegesta* L4).

<sup>428</sup> IG XIV 356 = IGRP 508.

<sup>429</sup> W. Enßlin, RE IX A.1, Stuttgart 1961, *Virgilius* 2 ; pour la date de sa « *propraetura* » voir BROUGHTON 1951-2, III, 218.

<sup>430</sup> IG XIV 435 = IGRP I 489 ; la lecture d'une troisième ligne de texte portant uniquement la lettre « Γ » a été récemment mise en doute (MUSCOLINO 2009-10, avec bibliographie).

<sup>431</sup> MUSCOLINO 2009-10, 416-29.

<sup>432</sup> Sur cet édifice, voir BACCI 1980-81 ; MUSCOLINO 2009-10, 429-40 ; pour les autres monuments honorifiques provenant de ce bâtiment SEG 32, 936-7. Enfin, pour une autre base honorifique retrouvée en même temps que celle pour Marcellus, voir IG XIV 434 ; MUSCOLINO 2009-10, 407-15.

honorifiques grecques. En revanche, comme déjà les inscriptions de Scipion Émilien à Thermes, il rappelle à s'y méprendre les formulations typiques des monuments honorifiques érigés par les grandes familles de l'aristocratie romaine dans le cadre de leur caractéristique démarche d'auto-représentation<sup>433</sup>. La question surgit alors spontanément : serait-il possible que la base de Tauroménium fasse partie également d'un monument que C. Claudius Marcellus avait érigé de sa propre initiative ? Dans ce cadre, le manque d'autres informations, par exemple sur les raisons de la dédicace, pourrait indiquer que cette statue faisait originellement partie d'un monument plus grand, comprenant par exemple les images de plusieurs membres différents de la famille des Marcellus et une inscription dédicatoire d'ensemble, comportant les détails manquant ici. On pourrait alors référer à des monuments de ce type l'affirmation déjà citée de Cicéron, à propos de Tyndaris, selon laquelle : « equestres sunt medio in foro Marcellorum statuae, sicut fere ceteris in oppidis Siciliae »<sup>434</sup>. Si cela était vérifié, ces monuments pourraient représenter un exemple ultérieur du transfert en Sicile de la logique d'auto-représentation propre aux grandes « gentes » de l'aristocratie romaine. Que cela aurait été possible, par ailleurs, est efficacement démontré par le fait que des exemples de monuments honorifiques auto-érigés par les personnages honorés sont attestés en milieu grec, dans des contextes publics, à partir du moins de l'époque hellénistique, même si sous des formes différentes<sup>435</sup>.

Tous les exemples connus pour la Sicile, donc, datent du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. Par conséquent, si elle remonte vraiment au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., la statue de M. Claudius Marcellus dans le « βουλευτήριον » de Syracuse représente le plus ancien attesté exemple sur l'île ; même d'un point de vue général, de plus, il s'agirait de l'une des premières statues honorifiques grecques représentant un Romain. Cela suffit à la rendre remarquable, même s'il s'agissait tout simplement d'une figure debout en marbre ou en bronze. En outre, s'il est facile pour Cicéron de souligner la modestie de cette sculpture par rapport aux monuments bien plus imposants en l'honneur de Verrès, cette différence pourrait justement dériver de la distance chronologique qui les sépareit : le caractère assez simple de la statue de M. Marcellus, alors, fonctionnerait comme confirmation de son ancienneté.

À l'époque de Verrès, d'autre part, les monuments en l'honneur de magistrats romains devaient être devenus une présence habituelle dans l'espace public des cités siciliennes. Dans certains cas, comme celui de l'inscription d'Halaesa, ils étaient certainement érigés par l'initiative des autorités citadines. Cependant, au-delà des pratiques rentrant dans le cadre des traditions honorifiques typiques de la culture grecque, le formulaire attesté sur la base de C. Marcellus à Tauroménium fait penser que les magistrats romains aient également importé en Sicile d'autres solutions, inspirées de leur propre logique d'auto-représentation aristocratique. Dans ce cadre, il est possible d'imaginer que certains monuments aient été érigés directement par les magistrats, même si rien n'empêche de penser que les fonds nécessaires à les financer viennent toujours, en fin de compte, des poches des Siciliens. Il me semble alors que l'on pourrait interpréter en ce sens également les stipulations de la législation romaine « de repetundis », autorisant comme on l'a dit les magistrats à recevoir de l'argent pour l'érection de monuments.

---

<sup>433</sup> Voir ci-dessus, II.1.c.

<sup>434</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 86-7 (= TL53).

<sup>435</sup> GUARDUCCI 1967-77, III, 102-10.

Dans la lettre déjà citée à Quinctus, en effet, Cicéron affirme ce principe à propos d'une somme d'argent qui avait été décrétée par les cités d'Asie pour l'érection d'un temple et d'un monument en son honneur : « cum ad templum monumentumque nostrum ciuitates pecunias decreuissent »<sup>436</sup>. On remarquera que l'objet du verbe « decreuissent » est ici « pecunias » et non directement « templum monumentumque », ce qui laisse penser que les cités n'aient pas décidé l'érection d'un monument honorifique au sens grec, mais la remise d'une certaine somme d'argent dans les mains de Cicéron pour que celui-ci procède lui-même à faire construire un « monumentum » dans le sens romain du terme. L'expression « ad templum monumentumque nostrum », alors, peut être comprise comme un hendiadys : il ne s'agirait pas d'un temple consacré à l'orateur et d'une statue le représentant, mais plus simplement d'un temple destiné à immortaliser la mémoire de ce dernier. Dans ce cadre, il est possible bien sûr d'envisager que ce bâtiment aurait dû être érigé à Rome plutôt qu'en Asie<sup>437</sup>, mais rien n'empêche que la même procédure puisse avoir été suivie également pour des monuments situés sur le sol provincial. Cela permettrait également de mieux expliquer le passage déjà cité du *de praetura Siciliensi* sur les modalités d'érection des statues : il faudrait admettre, notamment, que du moins certaines des statues mentionnées dans la fameuse énumération de Cicéron aient été érigées directement par Verrès. Parmi les sculptures de Syracuse, alors, pourraient appartenir à cette catégorie aussi bien le « fornix » du forum, pour lequel l'argent aurait été versé par la cité et qui pouvait donc toujours être considéré comme un don de cette dernière, que le groupe du « βουλευτήριον », offert par les partisans de Verrès. Dans ce dernier cas, la remarque des sénateurs selon laquelle ces statues n'avaient été érigées « neque [...] ex pecunia publica neque publice [...] »<sup>438</sup> signifierait alors que la cité n'avait décrété ni leur érection, ni la donation au préteur de l'argent destiné à les réaliser. D'autre part, si des expressions comme « statuam ponerent »<sup>439</sup> ou « faciendam statuendamque curasse »<sup>440</sup> semblent attribuer aux partisans de Verrès un rôle plus important que le simple financement des travaux, rien n'empêche de penser que ces personnages aient agi comme exécuteurs matériels de la volonté du préteur, au même titre que les intermédiaires dont Scipion Émilien devait s'être servi pour l'érection de ses monuments de la prise de Carthage. Enfin, il n'est pas impossible que certaines des sculptures érigées ailleurs qu'à Syracuse rentrent également dans ce cas. Si, comme on l'a vu, Cicéron donnait très peu de détails sur la procédure d'érection de ces dernières, en effet, une intervention directe du préteur était mentionnée dans les deux cas de Tyndaris et de Centuripae<sup>441</sup>.

Pour finir, il est possible de faire quelques observations sur la typologie des statues. Pour commencer, le type le plus simple, celui de la statue en pied, semble avoir été offert au préteur uniquement dans des centres plus petits, comme Léontinoi, ou dans un matériel plus précieux, comme dans le « βουλευτήριον » de Syracuse ; autrement, aussi bien Verrès que C. Marcellus sont représentés pour la plupart sous la forme de la sculpture équestre. Pour ce qui concerne le nu éphébique du fils de Verrès, si la statue honorifique nue devait avoir eu un caractère choquant pour le public romain à l'époque de l'érection des premiers exemplaires de

<sup>436</sup> Cic., *ad Q. fr.*, 1, 1, 26.

<sup>437</sup> Ainsi, par exemple, FERRARY 1997, 216, note 43.

<sup>438</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 139 (= TL69).

<sup>439</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 50-2 (= TL11).

<sup>440</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 139 (= TL69).

<sup>441</sup> Voir ci-dessus, II.1.b.

ce type à Rome<sup>442</sup>, elle était sans doute moins étonnante au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., surtout quand elle représentait un jeune encore adolescent. D'autre part, cela n'empêche pas Cicéron de la tourner en ridicule par des jeux de mots bien placés<sup>443</sup>. De plus, sa collocation sur un « fornix », érigé peut-être par le préteur en personne, pouvait être moins habituelle et témoigne certainement du gout hellénisant du collectionneur d'art qui était Verrès.

Plus en général, la pratique d'offrir des monuments à d'autres membres de la famille d'un magistrat romain est bien attestée dans les cités grecques, mais elle semble avoir été réservée aux gouverneurs<sup>444</sup>. Même si les personnages ainsi honorés n'avaient aucune fonction officielle dans le cadre de la province, ce genre d'hommages pouvait trouver son sens dans l'influence que ces familiers pouvaient exercer sur les décisions de leur parent ; en outre, ces monuments sont presque toujours associés à ceux du gouverneur lui-même et semblent fonctionner comme un agrandissement de l'hommage décerné à celui-ci. Dans ce cadre, les fils des gouverneurs semblent avoir été des destinataires assez fréquents, tandis que le père est plus rare. Dans le cas de Verrès, on sait que le fils était encore adolescent à l'époque du mandat en Sicile de son père et qu'il l'accompagna dans cette province, où il pourrait avoir été l'objet de demandes d'intercession<sup>445</sup>. À ce propos, on remarquera que dans le *de signis* l'orateur accuse explicitement Verrès de ne pas avoir été poussé à la clémence par la présence de son propre fils lors du procès contre les capitaines de la bataille d'Helorus<sup>446</sup>. Pour ce qui concerne le père du préteur, très peu de détails sont connus de sa carrière, au-delà du fait qu'il pourrait avoir été un chevalier devenu sénateur grâce à Sylla<sup>447</sup>. S'il était certainement resté à Rome pendant le mandat de son fils en Sicile, les *Verrines* le représentent plusieurs fois dans l'acte d'intercéder auprès de celui-ci par lettre, de manière plus ou moins efficace<sup>448</sup>. D'autre part, il n'est pas nécessaire que les honneurs attribués à ces personnages dérivent de bienfaits que ceux-ci auraient effectivement octroyés à la cité de Syracuse. En effet, si l'époque des souverains hellénistiques avait rendu normale la pratique d'attribuer des honneurs à des membres de familles régnantes uniquement du fait de leur appartenance à la dynastie, cette habitude semble avoir été transférée à partir du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. aux familles des grands bienfaiteurs citoyens : on retrouve ainsi souvent des décrets honorifiques pour des personnages très jeunes, loués pour des vertus expressément définies comme héritées de leurs ancêtres et se manifestant « dès leur plus jeune âge »<sup>449</sup>. D'autre part, sur un monument comme le « fornix », la statue décernée au père s'inscrit parfaitement dans l'optique de la célébration d'une lignée, typique de la logique d'auto-représentation des « gentes » romaines. En revanche, celle d'un adolescent qui n'avait pas encore pu mériter cet honneur aurait

---

<sup>442</sup> ZANKER 1987, 15-8.

<sup>443</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 154 (= TL21) : « in quo nudus filius stat, ipse autem ex equo nudatam ab se prouinciam prospicit » ; Cic., *Verr.*, 2, 4, 143 (= TL71) : « nudus quidem filius nudata prouincia ».

<sup>444</sup> ERKELENZ 2003, 55-60.

<sup>445</sup> Voir notamment Cic. *Verr.* 2, 3, 23, où l'orateur mentionne la présence du fils de Verrès, défini « praetextato praetoris filio », à des banquets en Sicile ; pour ce personnage voir H. Habermehl, RE VIII A.2, Stuttgart 1943-48, *Verres* 3.

<sup>446</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 109.

<sup>447</sup> Voir H. Habermehl, RE VIII A.2, Stuttgart 1943-48, *Verres* 2.

<sup>448</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 41 : « litterae mittuntur isti a patre uehementes » pour l'affaire de Diodore, qui évite ainsi d'être condamné ; 2, 95-98 où Verrès ne se laisse pas influencer dans le cadre du procès contre Sthenius de Thermes.

<sup>449</sup> GAUTHIER 1985, 57-8.

représenté un problème à Rome : encore une fois, on se retrouve face à face avec une remarquable fusion entre usages grecs hellénistiques et romains.

De ce point de vue, en effet, le « fornix » représente sans aucun doute l'exemple le plus étonnant. Quant à la forme, il s'agit d'un honneur typiquement romain, qui apparaît d'emblée hors contexte à Syracuse, où il représente justement le seul exemple attesté en milieu grec pour la période républicaine<sup>450</sup>. De plus, même si cette typologie de monuments est très bien connue par les nombreux exemplaires d'époque impériale, elle était beaucoup moins répandue pendant la république, les premiers cas ne remontant qu'au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>451</sup>. À la différence des arcs impériaux, érigés en l'honneur de l'empereur et des membres de la famille impériale par décision du Sénat et du peuple, les arcs républicains étaient construits directement par les personnages honorés dans le cadre de la compétition entre les familles aristocratiques pour l'auto-représentation dans l'espace public<sup>452</sup>. Dans ce cadre, le « fornix » de Syracuse a été interprété comme « the first example of an honorific arch on record, albeit in Syracuse »<sup>453</sup>, mais, comme on l'a vu, il pourrait également s'agir d'un autre monument privé, quoique financé par une donation de la cité. Quoi qu'il en soit, l'intervention directe du préteur dans la réalisation de cet ouvrage prend tout son sens quand l'on pense que, probablement, sa construction devait avoir été réalisée par un architecte romain. De plus, le fait que Cicéron ne souligne pas particulièrement l'exceptionnalité de ce monument pourrait impliquer que cette forme d'honneur soit plus répandue dans les provinces que la documentation ne le laisse actuellement transparaître. Enfin, puisque la typologie de l'arc honorifique semble avoir eu sa caractéristique connotation militaire dès ses premières attestations, on peut se demander si celui de Syracuse ne serait pas à mettre en rapport avec la victoire de Verrès sur les pirates déjà mentionnée comme raison probable de l'institution des « Verria »<sup>454</sup>.

## II.2.f - La destruction de statues

Pour terminer le discours sur les statues honorifiques de Verrès en Sicile, il ne reste maintenant qu'à s'occuper de la destruction de certains de ces monuments, dont Cicéron fait bien évidemment grand cas, en particulier dans le *de praetura Siciliensi*.

La première mention de ce phénomène évoque des destructions violentes, s'étant produites partout en Sicile par effet de mouvements de foule : « eius in prouincia statuae [...] per uim et per uniuersam multitudinem deicerentur ». Comme on peut le constater, si le verbe « deicio » suffit en soi à prêter à l'action un caractère de brutalité, l'évocation explicite de la violence (« uim ») et de la foule (« multitudinem ») laisse très peu de doutes. Dans ce cadre,

---

<sup>450</sup> ERKELENZ 2003, 114-119.

<sup>451</sup> Pour la typologie de l'arc honorifique à Rome voir DE MARIA 1988 ; WALLACE-HADRILL 1990.

<sup>452</sup> D'après A. Wallace-Hadrill, le dernier arc connu à avoir été construit à Rome par initiative d'un privé avait été érigé par Auguste lui-même en l'honneur de son père Octavius (Plin., *nat.*, 36, 36 « Lysiae opus quod super arcum diuus Augustus honori Octauī patris sui dicauit »), tandis que le premier à avoir été octroyé par le Sénat et le peuple faisait partie des honneurs célébrant la victoire d'Octavien sur Sex. Pompée en 36 av. J.-C. (D.C., 49, 15) ; voir WALLACE-HADRILL 1990, 146.

<sup>453</sup> WALLACE-HADRILL 1990, 145.

<sup>454</sup> Voir ci-dessus, II.2.c.

en outre, Cicéron affirme d'avoir vu de ses propres yeux les sculptures renversées gisant au sol : « iacentis reuulsasque uidissem », en utilisant un autre verbe désignant une action violente, « reuello »<sup>455</sup>. Plus loin, l'orateur précise en outre que cette série de destructions avait eu lieu avant son arrivée en Sicile et les présente même comme une réaction immédiate au départ de Verrès de la province, ce qui semble leur attribuer également une certaine spontanéité<sup>456</sup>. Visant à dégager sa responsabilité, par contre, Cicéron insiste sur le fait qu'aucun monument n'avait été abattu lors son voyage dans la région, en contredisant ainsi son affirmation précédente selon laquelle il avait pu contempler le spectacle des statues abattues au sol. Une solution possible à ce problème serait celle d'imaginer que ces monuments aient été laissés volontairement à l'endroit où ils étaient tombés pendant un temps suffisamment long pour que l'orateur puisse encore les voir au moment de son arrivé : un détail qui pourrait encore une fois suggérer la nature non organisée de l'opération. Enfin, à travers la vague localisation des faits « in prouincia », Cicéron leur prête un cadre géographique étendu à l'ensemble de l'île ; comme on l'a vu, cependant, il ne cite ensuite qu'une poignée d'exemples concrets, concernant cinq centres situés tous dans la partie orientale de l'île mais ayant chacun un statut différent à l'intérieur de la province<sup>457</sup>.

Le premier est Tauroménium, une « ciuitas foederata », dont les habitants auraient mis à bas la statue de Verrès dans le forum mais laissé en place la base à mémoire de leur acte : « Tauromenitani, quorum est ciuitas foederata, homines quietissimi [...] tamen hi istius euertere statuam non dubitarunt ; qua abiecta basim tamen in foro manere uoluerunt »<sup>458</sup>. Encore une fois, les verbes choisis pour exprimer la destruction de la statue, « euerto » et « abjicio », suggèrent une action violente, comme le fait l'opposition explicite entre ces faits et la définition des citoyens de ce centre comme « homines quietissimi ». D'autre part, la phrase est formulée de manière à insister sur l'expression d'une volonté consciente de la part de ces derniers (« non dubitarunt » ; « uoluerunt »), auxquels Cicéron attribue aussi explicitement la conviction (« putabant ») que la préservation de la base aurait permis d'accroître le déshonneur déjà impliqué par la disparition de la statue<sup>459</sup>.

Le deuxième centre est celui de Tyndaris, qui appartenait à la ligue de dix-sept cités réunies autour du sanctuaire du mont Éryx. Ici, les habitants auraient abattu la statue équestre de Verrès dans le forum, en laissant en place, cette fois-ci, le cheval : « Tyndaritani deiecerunt in foro et eadem de causa equum inanem reliquerunt »<sup>460</sup>. Au même épisode, Cicéron fera référence également dans le *de signis*, à l'intérieur du plus large récit consacré à la soustraction par Verrès de la statue de Mercure<sup>461</sup>. À cette occasion, le destin de l'image de Verrès est ironiquement mis en rapport, par renversement de situation, avec celui de la sculpture équestre de C. Marcellus, que le préteur avait utilisé comme échafaud improvisé

<sup>455</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 158 (= TL22).

<sup>456</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 161 : « ante facta sunt non modo quam ego Siciliam, uerum etiam quam iste Italiam attigit. Dum ego in Sicilia sum, nulla statua deiecta est ».

<sup>457</sup> Voir ci-dessus, II.2.e.

<sup>458</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 160 (= TL22).

<sup>459</sup> *Ibidem* : « quod grauius in istum fore putabant si scirent homines statuam eius a Tauromenitanis esse deiectam quam si nullam umquam positam esse arbitrarentur », cette fois-ci avec le verbe « deicio » pour indiquer la destruction de la statue.

<sup>460</sup> *Ibidem*.

<sup>461</sup> Pour lequel voir ci-dessus, I.1.f.

pour le magistrat Sopater, coupable de ne l'avoir pas aidé assez efficacement à s'emparer du Mercure : « nam Tyndaritani statuam istius, quam sibi propter Marcellos altiore etiam basi poni iusserat, deturbarunt simul ac successum isti audierunt »<sup>462</sup>. On remarquera comment Cicéron construit le parallélisme entre ces deux œuvres, en soulignant que Verrès avait ordonné non seulement qu'elles se trouvent côte à côte sur le forum, mais aussi que la sienne se distingue par hauteur. Par ailleurs, le supplice de Sopater avait déjà été présenté comme la cause d'une réaction écœurée de la foule, ayant poussé les autorités à céder la statue divine. Au-delà de l'intérêt de l'orateur pour les monuments honorifiques représentant des Romains, donc, il n'est pas impossible que les deux épisodes soient effectivement liés dans l'esprit des Siciliens. Quoi qu'il en soit, la formulation de ces deux passages, avec les verbes « deicio » et « deturbo », confirme l'idée de la destruction violente ; celui *de signis*, en outre, réitère l'affirmation que ces événements avaient eu lieu immédiatement après l'annonce de la fin du mandat de Verrès.

Par la suite, Cicéron mentionne Léontinoi, un centre d'une importance mineure à son époque, dont il affirme tout simplement que la statue du préteur située dans le gymnase avait été mise à bas : « Leontinis, misera in ciuitate atque inani, tamen istius in gymnasio statua deiecta est »<sup>463</sup>. Comme on peut le constater, le sujet de l'action n'est pas exprimé, mais le choix du verbe « deicio » en confirme encore une fois la brutalité. Juste après, c'est le tour de Syracuse, que l'orateur cite étrangement par prétériton (« quid ego de Syracusanis loquar ? »), avec une réticence qu'il justifie par l'observation que la destruction des monuments honorifiques de Verrès n'avait pas été « proprium Syracusanorum, sed et illorum et commune conuentus illius ac prope totius prouinciae ». Si la mention de la « prouincia » vise encore une fois à étendre le cadre géographique de ces actes de vandalisme à la Sicile entière, le mot « conuentus » désigne quant à lui la circonscription juridique à laquelle Syracuse appartenait et peut paraître quelque peu superflu dans ce contexte<sup>464</sup>. Dans ce cadre, en outre, il peut être intéressant de remarquer que Léontinoi était très proche de Syracuse et avait fait partie du royaume de Hiéron II ; par conséquent, il est probable que ce centre ait lui-même appartenu à la circonscription de Syracuse. Sa brève mention, alors, pourrait avoir été motivée par la nécessité de démontrer l'implication de ce « conuentus » dans ce premier mouvement de protestation contre Verrès.

Pour Syracuse elle-même, d'autre part, Cicéron ne peut citer qu'un seul exemple : celui des statues du temple de Sérapis, qui ne sont mentionnées qu'ici dans les discours. Toujours dans l'optique de mettre le plus possible en valeur la portée symbolique des faits racontés, l'orateur précise qu'une grande foule s'était réunie au moment de la destruction de ces monuments : « quanta illuc multitudo, quanta uis hominum conuenisse dicebatur tum cum statuæ sunt illius deiectæ et euersæ »<sup>465</sup>. Ce détail, avec la répétition des verbes « deicio » et « euerto » déjà utilisés pour les exemples précédents, pointe encore une fois vers un épisode de soulèvement violent ; l'emploi de la forme « dicebatur », en revanche, confirme que Cicéron n'y avait pas assisté directement. Mais, quelle que soit l'insistance de l'orateur sur la gravité et l'étendue de ce mouvement, on ne peut éviter de remarquer qu'il ne mentionne

---

<sup>462</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 88-90 (= TL54).

<sup>463</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 160 (= TL22).

<sup>464</sup> Voir à ce propos le commentaire à TL22 (= Cic., *Verr.*, 2, 2, 160).

<sup>465</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 160 (= TL22).



aucun des autres importants complexes monumentaux érigés en l'honneur de Verrès dans la même cité. Notamment, il n'est question ici ni des statues dans le « βουλευτήριον » ni du « fornix » du forum, pour lesquels même, comme on l'a vu, plusieurs indices invitent à retenir qu'ils soient encore debout à l'époque du procès. Ce constat fait penser que l'éviction des statues de Verrès n'ait pris à Syracuse des proportions beaucoup moins importantes que ce que l'orateur tente de faire croire, ce qui expliquerait également le recours, dans ce cas, à l'exemple d'autres cités et tout particulièrement à celui du « conuentus » auquel la cité appartenait.

Plus en général, au-delà des épisodes cités ici, l'insistance de Cicéron sur l'étendue à toute la Sicile du mécontentement contre Verrès rend très difficile de reconstruire l'entité effective de ce phénomène de destruction violente de monuments honorifiques. D'une part, comme on l'a dit, la grande diversité de statut des communautés mentionnées est sans aucun doute frappante<sup>466</sup>. Cependant, elle représente difficilement un hasard : il est tout à fait probable, en effet, que Cicéron ait choisi ses exemples dans le but d'empêcher toute tentative de défense impliquant que l'enlèvement des monuments, et donc le mécontentement envers la conduite de l'ancien préteur, ait été limité à une seule catégorie de cités. D'autre part, l'extension relativement restreinte du cadre géographique des exemples cités ainsi que les observations de Cicéron sur la circonscription de Syracuse pourraient indiquer un mouvement qui serait parti de la capitale pour s'étendre au fur et à mesure aux cités environnantes. Au premier abord, cela pourrait paraître en contradiction avec le fait que, comme on l'a vu, les partisans de Verrès semblent avoir gardé le dessus dans le débat politique interne de cette cité du moins jusqu'au premier voyage des délégations à Rome. Cependant, s'agissant dans ce cas-là de destructions violentes et apparemment spontanées, elles pourraient certainement avoir eu lieu sans l'aval officiel des autorités citadines. Dans ce cadre, on pourrait voir dans la destruction des statues du temple de Sérapis une première manifestation de la faction hostile à l'ancien préteur, qui serait ensuite devenue suffisamment majoritaire pour faire passer l'abolition des « Verria » et le retrait de l'éloge public décerné à Verrès<sup>467</sup>. Le fait que ces monuments aient été les seuls à être abattus, quant à lui, pourrait être expliqué par leur emplacement dans un lieu dont l'accès était ouvert au public, à la différence des sculptures du « βουλευτήριον », et dans une position plus facile d'accès par rapport à la décoration du « fornix », qui pouvait se trouver sur le sommet de celui-ci. De plus, le fait que, comme on l'a vu, ils devaient avoir été érigés par une entité différente de la cité pourrait également être entré en ligne de compte.

Dans le but de mettre en valeur la signification de ces épisodes, Cicéron en allègue la rareté en milieu grec à travers une affirmation pour le moins singulière : « apud omnis Graecos hic mos est, ut honorem hominibus habitum in monumentis eius modi non nulla religione deorum consecrari arbitrentur »<sup>468</sup>. Tous les monuments honorifiques auraient eu donc, chez les Grecs, une valeur religieuse, qui aurait retenu les habitants de leur porter atteinte. Or, si cette petite digression sur la culture grecque a une fonction claire dans le développement de l'argumentation de l'orateur, il est plus difficile de comprendre à quoi exactement celui-ci voulait faire référence. D'une part, comme on l'a vu, le formulaire des

---

<sup>466</sup> Voir ci-dessus, II.2.e.

<sup>467</sup> Voir ci-dessus, II.2.c et 2.d.

<sup>468</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 158 (= TL22) ; mais pour cette affirmation de Cicéron voir également ci-dessus, III.2.e.

inscriptions grecques montre que même les monuments honorifiques les plus simples étaient souvent dédiés à l'une ou à plusieurs divinités, aussi bien en contexte public que privé<sup>469</sup> : Cicéron pourrait alors tout simplement avoir voulu faire allusion à cet usage, effectivement étranger aux coutumes romaines. D'autre part, l'orateur utilise ici exactement la même formulation dont il s'était servi pour expliquer à son public la nature des honneurs culturels décernés par les cités grecques à des bienfaiteurs vivants<sup>470</sup> : « honorem hominis deorum religione consecratum »<sup>471</sup>. Cela pourrait alors indiquer une référence implicite à des statues décernées en vue de ce type d'honneurs culturels avec la fonction de destinataires d'actions rituelles. À ce propos, on remarquera que la langue grecque classique et hellénistique connaît, en contexte honorifique, une distinction claire entre deux diverses typologies de statue : l'« εἰκών » et l'« ἄγαλμα ». Grâce à une poignée de témoignages épigraphiques qui mentionnent l'érection simultanée par la même cité au même personnage de monuments désignés par l'un et l'autre de ces deux mots, il a été possible d'interpréter cette distinction terminologique comme dérivant de la nature ou, mieux, de la fonction profane ou religieuse des œuvres en question. Ainsi, les « ἀγάλματα » se trouvent toujours dans un contexte culturel, par exemple dans un temple à côté de l'autel ou de la statue de la divinité titulaire ou encore dans une chapelle dédiée ; en revanche, les « εἰκόνες » peuvent se trouver dans tous les lieux publics, y compris les temples où, par contre, elles occupent les espaces communes et ne sont pas l'objet d'un culte<sup>472</sup>. À partir de la fin de l'époque républicaine, une différence similaire se retrouve également en latin, quand apparaissent des « signa » et surtout des « simulacra » représentant des hommes au lieu que des divinités<sup>473</sup>. Or, il me semble que parmi les statues mentionnées par Cicéron pour avoir été détruites dans le cadre de mouvements de foule, deux seulement pourraient être identifiées à des « ἀγάλματα » dans le sens que l'on vient de définir. Les premières sont celles du temple de Sérapis à Syracuse qui, comme l'orateur ne manque pas de le souligner, se trouvaient donc dans un lieu de culte. Cependant, comme on l'a vu, ces monuments se trouvaient plus précisément dans l'enclos du temple<sup>474</sup>, ce qui, sans en exclure nécessairement une destination culturelle, ne l'implique pas non plus de manière inévitable. De toute façon, il est clair que leur destruction, ayant eu lieu lors d'un mouvement spontané de foule et juste après le départ de Verrès dans la province, ne peut pas être mise en rapport avec la plus tardive abolition des « Verria » par la cité. Le deuxième exemple, en revanche, est la statue du gymnase de Léontinoi, un centre qui appartenait comme on l'a vu à la circonscription de Syracuse, où l'organisation et le déroulement des « Verria » impliquait très probablement le gymnase de la cité<sup>475</sup>. Les sculptures de Tauroménium et Tyndaris, par contre, se trouvant dans l'agora de cités pour lesquelles la célébration de fêtes en l'honneur de l'ancien préteur n'est pas explicitement attestée, étaient plus probablement des « εἰκόνες », dépourvus d'une claire fonction rituelle. D'autre part, Cicéron avait certainement tout intérêt à entretenir une certaine ambiguïté dans ces définitions, vu que l'attribution d'une valeur religieuse à ces statues ne faisaient

<sup>469</sup> Voir ci-dessus, II.1.c et 2.e.

<sup>470</sup> Voir plus en détail, ci-dessous, III.2.f.

<sup>471</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 51 (= TL11).

<sup>472</sup> Pour toutes ces questions voir HABICHT 1970, 140-4 ; TUCHELT 1979, 68-70.

<sup>473</sup> Voir SEHLMAYER 1999, 12-3 ; sur la différence entre les différents termes latin indiquant les statues, divines ou humaines, voir également ESTIENNE 2000, 55-69 et *passim* ; DUBOURDIEU 2003, 16.

<sup>474</sup> Voir ci-dessus, I.1.j et II.2.e.

<sup>475</sup> Voir ci-dessus, II.2.e.

qu'augmenter la gravité du geste de les abattre. Enfin, si comme on l'a dit tous les honneurs pouvaient être librement révoqués par les cités, y compris les hommages culturels, l'argument de l'orateur reste quelque peu tendancieux, même s'il s'applique ici à des mouvements de foule plutôt qu'à des décisions officielles des autorités citadines. Notamment, il est clair que la collocation des statues de Syracuse à l'intérieur de l'enclos d'un temple n'avait pas suffi à les sauver.

Quoi qu'il en soit, la fin de cette vague de destructions spontanées est enfin attribuée par l'orateur à une intervention du préteur qui avait succédé à Verrès, c'est-à-dire L. Caecilius Metellus. Ce dernier, comme on l'a déjà dit, aurait en effet mis un terme à ces expressions de mécontentement par une mesure de son « edictum » dont la nature précise reste malheureusement impossible à éclaircir<sup>476</sup>.

Pour finir, un dernier épisode, de nature légèrement différente, se situe quant à lui après le départ de Cicéron de la Sicile (« posteaquam illinc decessi ») et concerne cette fois-ci la cité de Centuripae, toujours dans la partie orientale de l'île<sup>477</sup>. Contrairement aux cas discutés jusqu'ici, les statues érigées en l'honneur de Verrès ne sont pas ici renversées dans le cadre d'un mouvement de foule, mais plutôt déposées par décision des autorités. Le caractère officiel de ce geste est à plusieurs reprises souligné par l'orateur, qui ouvre l'épisode par une expression qui ressemble à s'y méprendre à l'ouverture d'un décret public et révèle l'implication des deux assemblées citoyennes : « Centuripinorum senatus decreuit populusque iussit ». Le vocabulaire employé pour désigner la déposition de la statue change également de manière radicale et les verbes exprimant l'éradication violente se trouvent remplacés par les plus neutres « demolior » et « tollo ». Toujours en reproduisant probablement le texte du décret, Cicéron précise en outre que cette « demolitio » devait faire l'objet d'un appel d'offre publié par les magistrats en charge des finances, désignés ici par le terme latin de « quaestores », et qu'au moins trente membres du conseil devaient être présents au moment de son exécution matérielle : « ut, quae statuae Verris ipsius et patris eius et filii essent, eas quaestores demoliendas locarent, dumque ea demolitio fieret, senatores ne minus triginta adessent ». Ensuite, l'orateur attribue explicitement aux citoyens de Centuripae la volonté (« uoluerunt ») de se débarrasser de monuments qu'ils avaient concédé « inuiti per uim atque imperium » et qui, de surcroît, auraient été en contradiction avec les démarches entreprises par la cité à Rome contre l'ancien préteur : « neque eius hominis in quem ipsi cum grauissimo testimonio publice, quod numquam antea, Romam mandata legatosque misissent ». Enfin, ils auraient délibéré également en considération du fait que l'enlèvement des statues aurait eu une majeure force symbolique s'il se faisait par décret public plutôt que par la violence de la foule : « et id grauius esse putarunt si publico consilio, quam si per uim multitudinis factum esse uideretur ». Il serait intéressant de se demander si ces motivations dérivent d'une interprétation de l'orateur ou bien toujours, comme le début de ce passage, du texte du décret public. Cependant, puisque Cicéron ne fait pas référence explicitement ici, comme dans d'autres cas, à la lecture d'un acte officiel, il reste malheureusement difficile de trancher. Pour finir, comme on l'a vu, la mise en application du décret (« cum hoc consilio statuas Centuripini publice sustulissent ») entraîne encore une fois une intervention du nouveau

---

<sup>476</sup> *Ibidem* ; pour la nature de la mesure contenue dans l'« edictum » de Metellus, voir ci-dessus, II.1.b.

<sup>477</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 161.

préteur, qui, en convoquant les représentants de la cité, obtient la restitution des statues déposées<sup>478</sup>.

Si l'on se tourne maintenant du côté du reste de la documentation, force est de constater que le phénomène de la destruction de monuments honorifiques, sans être extrêmement fréquent, est tout de même plutôt bien attesté. Dans la plupart des cas, cependant, il peut être parfois difficile de distinguer aussi clairement que dans le texte de Cicéron entre manifestations de foule et délibérations des autorités. Entre ces deux différentes expressions de mécontentement, en particulier, la première est significativement plus difficile à retracer.

La deuxième, quant à elle, rentre dans la plus grande catégorie du retrait public d'honneurs, qui est dans l'ensemble plutôt bien attesté en milieu grec, comme on l'a déjà vu pour les hommages culturels et pour l'éloge public décerné à Verrès par Syracuse<sup>479</sup>. Les raisons en étaient généralement la déception de la cité vis-à-vis du personnage honoré ou la nécessité de racheter sa compromission face à un nouvel interlocuteur hostile au précédent. Ainsi, à Centuripae, la déposition des statues de Verrès se trouve pleinement justifié par le rôle joué par la cité dans le cadre du procès.

Pour des raisons évidentes, ce type de décrets publics ne faisait pas l'objet d'une inscription sous forme monumentale. Par conséquent, si une trace épigraphique des pratiques publiques d'oblitération de la mémoire peut être trouvée dans l'attestation sur certains documents de noms martelés dans l'antiquité<sup>480</sup>, la plupart des témoignages dérive toujours des sources littéraires. Dans ce cadre, si pour d'autres formes d'honneurs l'intervention d'une délibération publique ne peut pas être mise en doute, la destruction de monuments honorifiques demeure plus problématique. Ainsi, si un témoignage comme celui de Tite-Live sur les monuments de Philippe V à Athènes fait explicitement référence à un acte officiel<sup>481</sup>, quand il s'agit de dévastations violentes opérées par la foule il est en général difficile d'exclure que celles-ci aient été en réalité déclenchées par des délibérations des autorités, comme il arrivait souvent, en contexte romain impérial, pour les proclamations de « *damnatio memoriae* »<sup>482</sup>. Un cas à part, enfin, reste celui des dévastations opérées en contexte militaire, lors de la prise d'une ville ou par des troupes exaspérées<sup>483</sup>.

Parmi tous les exemples connus, un seul concerne la Sicile et se situe justement à mi-chemin entre la destruction violente et la délibération officielle. D'après la biographie plutarquienne de Timoléon, en effet, après avoir pris Syracuse celui-ci en avait invité les habitants à se présenter avec leurs instruments pour détruire les forteresses de Denys le jeune :

---

<sup>478</sup> Voir ci-dessus, II.1.b.

<sup>479</sup> Voir ci-dessus, II.2.c et d. Pour les honneurs culturels, on citera de nouveau HABICHT 1970, 185-192 ; pour le retrait d'honneurs en général, voir WALLACE-HADRILL 1990, 150-4 ; FLOWER 2006, 17-41.

<sup>480</sup> Pour ce type de témoignages, voir SAVALLI-LESTRADE 2009.

<sup>481</sup> Liv., 31, 44, 4 : « *rogationem extemplo tulerunt plebesque sciuit ut Philippi statuæ imagines omnes nominaque earum, item maiorum eius uirile ac muliebre secus omnium tollerentur delerenturque* » ; par ailleurs, le texte continue avec la mention de l'abolition des honneurs culturels qui avaient été décernés au même personnage.

<sup>482</sup> Pour les exemples concernant la « *damnatio memoriae* » d'époque impériale, voir STEWART 2003, 267-78.

<sup>483</sup> Pour un recueil de tous les témoignages concernant la destruction ou démolition de statues voir DONDERER 1991-2 ; SAVALLI-LESTRADE 2009, 135-7.

« ἐκήρυξε τῶν Συρακοσίων τὸν βουλόμενον παρεῖναι μετὰ σιδήρου καὶ συνεφάπτεσθαι κατασκαπτομένων τῶν τυραννικῶν ἐρυμάτων »<sup>484</sup>. Accourus en masse, les Syracusains finissent par s'attaquer non seulement aux œuvres de fortification, mais également aux demeures et aux « μνήματα τῶν τυράννων ». Plus tard, le biographe rappelle la vente à l'encan des statues (« τοὺς ἀνδριάντας ») des tyrans pour subvenir aux besoins militaires et compare cette opération à un procès : « ψήφου διαφερομένης ὑπὲρ ἐκάστου καὶ γινομένης κατηγορίας, ὥσπερ ἀνθρώπων εὐθύνας διδόντων »<sup>485</sup>. Si le contexte reste très différent de celui d'un retrait d'honneurs de la part de la cité, on se trouve tout de même ici face à une dévastation par la foule encadrée par une autorité publique. Même dans le cas des *Verrines*, alors, il est tout à fait possible d'envisager que les mouvements décrits par Cicéron soient une première trace de l'émergence en contexte public de factions hostiles à l'ancien préteur, comme on a pu le proposer pour Syracuse.

## II.2 - Conclusions

Avec le rôle des faits religieux dans la communication des cités siciliennes vis-à-vis de l'autorité romaine, on retourne dans un domaine pour lequel le témoignage de Cicéron peut être efficacement mis en parallèle avec d'autres sources de nature non seulement littéraire mais également épigraphique. Encore une fois, cette démarche révèle l'écart entre la qualité de l'information fournie par l'orateur et le caractère problématique de son interprétation, fonctionnelle aux objectifs du procès. De ce point de vue, emblématique est le cas des statues honorifiques érigées pour Verrès, dont on parvient plus facilement à reconstruire les formes que la procédure suivie pour leur érection, au centre des accusations de l'orateur. De la même façon, s'il est clair par quels moyens les cités siciliennes avaient honoré l'ancien préteur, la vision de leur action comme dérivant uniquement de la contrainte mérite certainement d'être questionnée.

Au-delà de ces observations préliminaires, on remarquera premièrement que les phénomènes observés dans les *Verrines* rentrent, sans surprise, dans deux stratégies propres à la tradition culturelle grecque hellénistique : le recours aux généalogies mythiques pour revendiquer l'existence de liens d'exception en contexte diplomatique et l'octroi d'honneurs aux magistrats bienfaisants pour encourager les comportements les plus favorables. Sur tout le territoire de l'île, ces langages semblent avoir été partagés de manière plus ou moins large par des communautés de statut et d'origine différente. D'une part, comme on l'a vu, l'argument de la parentèle troyenne ne put être utilisé que par des cités d'origine pas tout à fait grecque, telles que Ségeste et Centuripae, où l'emploi de cette stratégie témoigne en revanche d'une parfaite adaptation aux modèles culturels helléniques. En outre, si du fait de leur fidélité à Rome ces deux centres avaient pu obtenir une position privilégiée dans le cadre de la province, ne serait-ce que par l'exemption des impôts, d'autres communautés comme Haluntium avaient conservé un statut plus modeste. D'autre part, le système des honneurs est employé de la même manière dans des cités grecques de longue tradition comme Tyndaris et

---

<sup>484</sup> Plu., *Tim.*, 22, 1.

<sup>485</sup> Plu., *Tim.*, 23, 7 ; la même anecdote est racontée également en D. Chr., 37, 20-1, où la référence au procès des statues est encore plus développée. Dans les deux cas, la démolition des statues est présentée comme dérivant de la nécessité de refondre le métal pour les besoins économiques de la cité.

Syracuse, dans les plus petits centres du « conuentus » de cette dernière comme Léontinoi, dans une communauté qui semble avoir été un mélange d'éléments grecs et sicules depuis sa fondation comme Tauroménium, dans la locale Centuripae et, pour finir, dans la Messine des Mamertins. Comme on l'a vu, en plus, les statuts de ces centres couvrent toutes les conditions existantes en Sicile, du plus haut privilège des « foederatae » à la « misera et inanis » Léontinoi. Tout cela confirme bien évidemment ce que l'on avait déjà observé dans la partie précédente à propos de l'insertion de toute la Sicile, indépendamment du statut et de l'origine des cités, dans la koinè de la Méditerranée hellénistique tardive. D'autre part, il est clair également que l'emploi de ces stratégies vis-à-vis de Rome et des autorités de la province s'accompagna d'un processus d'adaptation à la réalité romaine, visible aussi bien dans les contenus que dans les formes.

Pour ce qui concerne l'exploitation de l'argument de la parentèle dans les rapports diplomatiques, par exemple, l'adaptation au contexte romain se manifeste dans les contenus. En effet, s'il est clair que les traditions mythiques permettant ces revendications remontaient à une époque plus ancienne, elles semblent tout de même avoir été accommodées à leur emploi dans le cadre des rapports avec Rome, conformément à la plus large tendance de ce type de récits à être soumis à une continuelle révision et adaptation aux nouvelles circonstances historiques. Ainsi, le rôle d'Énée semble avoir été valorisé à l'intérieur du mythe troyen des Élymiens du moins à partir de la fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. De la même façon, la présence un siècle plus tard de Q. Fabius Pictor parmi les historiens dont l'œuvre était résumée dans la série d'inscriptions de Tauroménium témoigne de l'intérêt que l'on pouvait porter sur l'île aux légendes relatives à la fondation de Rome et à ses rapports mythiques avec la Sicile dans la formulation qui en était faite par les Romains eux-mêmes. Pour ce qui concerne la réception par les Romains, d'autre part, conformément à ce qui a été observé en général, Cicéron ne se limite pas à attribuer ce type de revendications aux Siciliens, mais finit également par les reprendre à son propre compte. Cependant, ces arguments restent toujours subordonnés à d'autres mérites plus concrets. Ainsi, ce n'était certainement pas seulement en raison de ce lien de parentèle présumé que Centuripae et Ségeste avaient obtenu le privilège de l'exemption fiscale : le contre-exemple d'Haluntium montre bien la valeur relative de ces considérations du point de vue des Romains. Inversement, le fait que des éléments comme la « societas », l'« amicitia », la « fides » et les services rendus au peuple romain soient aussi mis par l'orateur dans la bouche des Siciliens pourrait être indicatif de l'adaptation de ces derniers au langage diplomatique de Rome<sup>486</sup>.

Pour ce qui concerne le système des « τιμαί », appliqué pour la première fois à un bienfaiteur romain dès la fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. dans la personne de M. Claudius Marcellus à Syracuse, l'influence romaine semble se manifester de manière beaucoup plus concrète sous la forme de pressions directes de la part des magistrats pour l'octroi ou l'abolition d'honneurs en fonction de leur usage dans le cadre de la lutte politique à Rome. Ce phénomène témoigne

---

<sup>486</sup> Je pense notamment aux revendications des habitants de Ségeste dans le *de signis* (Cic., *Verr.*, 2, 4, 72 = TL48 : « itaque Segestani non solum perpetua societate atque amicitia, uerum etiam cognatione se cum populo Romano coniunctos esse arbitrantur ») et de ceux de Tyndaris dans le *de suppliciiis* (Cic., *Verr.*, 2, 5, 124 = TL76 : « en quod Tyndaritani libenter praedicunt: "nos in septemdecim populis Siciliae numeramur, nos semper omnibus Punicis Siciliensibusque bellis amicitiam fidemque populi Romani secuti sumus, a nobis omnia populo Romano semper et belli adiumenta et pacis ornamenta ministrata sunt" »).

entre autres de la réception par les Romains de ces pratiques culturelles hellénistiques. Dans le chapitre précédent, on a déjà mentionné les épisodes les plus clairement relatés par l'orateur, à propos des ingérences de Verrès et de son successeur, L. Caecilius Metellus. Après avoir pris en considération le dossier des honneurs dans son ensemble, cependant, on pourra maintenant constater que ces exemples concernent surtout l'attribution de formes d'hommage moins importantes dans l'échelle des honneurs, avec en première position les éloges publics. Ceux-ci, prononcés désormais à Rome, semblent avoir même été conçus spécifiquement pour influencer la réception de l'action d'un magistrat dans la capitale, le plus souvent en relation avec des occasions très précises, comme des procédures judiciaires. Autrement, il s'agit principalement d'empêcher la destruction de monuments honorifiques, dans le cadre de soulèvements de foule ou par décret des autorités citadines. Au contraire, pour tous les autres cas, les accusations de Cicéron restent beaucoup plus vagues et parfois même clairement tendancieuses.

Au sujet de l'octroi de monuments honorifiques, par exemple, l'orateur semble entretenir volontairement la plus grande ambiguïté sur les procédures d'érection. Ainsi, quand il mentionne l'intervention d'un ordre du préteur à Tyndaris ou à Centuripae, il ne précise pas sous quelle forme celui-ci s'était exprimé ou à qui il s'était adressé. De la même façon, l'allusion à la soustraction d'argent aux Syracusains se fait dans un contexte qui favorise la confusion à travers des effets de multiplication mélangeant inextricablement ouvrages et démarches très différentes. Dans certains cas, enfin, l'orateur attribue explicitement un rôle aux partisans du préteur dans les cités, en révélant que l'imposition d'ordres directs par ce dernier aux autorités citadines était loin d'être le seul cas de figure attesté. Quant à elle, la requête d'interdire l'érection de statues à un magistrat encore présent sur le territoire de la province démontre qu'une perte de contrôle devait être ressentie par les cités et témoigne de leur tentative de regagner en autonomie dans ce domaine<sup>487</sup>. Comme on le sait, par contre, ces instances ne furent effectivement recueillies par la législation romaine qu'à l'époque d'Auguste<sup>488</sup>. Entre-temps, elles prouvent certainement que ce type d'hommages devait être recherché par les magistrats, qui devaient donc pouvoir s'en servir à Rome à bénéfice de leur carrière politique future. Cependant, cela ne veut pas dire nécessairement que ces derniers en imposent l'octroi par ordre direct : le recours à un solide réseau d'appuis créé localement devait en effet se révéler également efficace à cet effet. En étant moins facilement contestable, en outre, ce type de démarche devait même être préférable dans ce contexte.

Enfin, pour ce qui concerne les honneurs culturels, si les insinuations de Cicéron montrent qu'il était du moins concevable à cette époque qu'un magistrat essaie activement d'en devenir l'objet, l'action de Verrès passe dans ce cas très clairement à travers celle de ses partisans locaux, aussi bien à Messine, accusée dans son ensemble de complicité, qu'à Syracuse, où l'intervention de la faction favorable à l'ancien préteur est explicitement affirmée. Dans ce cadre, on a vu comme les conditions normalement nécessaires pour l'octroi de cette forme d'hommage exceptionnelle puissent être considérées comme réunies pour tous les exemples cités dans les *Verrines* : un rôle de sauveur des cités impliquées, en effet,

---

<sup>487</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 146 (= TL18) : « VT STATVAS NE CVI, NISI CVM IS DE PROVINCIA DECESSISSET, POLLICERENTVR ».

<sup>488</sup> ERKELENZ 2003a, 74-81 ; en général, la législation « de repetundis » de l'époque républicaine ne semble pas avoir été très soucieuse des intérêts des provinciaux (ERKELENZ 2003a, 68-77).

pouvait être attribué non seulement à C. Claudius Marcellus, mais également à Verrès pour son action militaire contre les pirates et les esclaves rebelles en Italie. De la même façon, on pourra remarquer qu'à la différence du retrait de l'éloge public ou de la destruction de statues, l'abolition des « Verria » ne semble pas avoir été entravée par Metellus. Cela pourrait signifier que, relevant de la sphère du religieux, cette forme d'honneurs inspirait plus de respect aux autorités romaines et que, par conséquent, les cités siciliennes gardaient la main sur l'établissement de leur calendrier culturel.

De manière générale, donc, il est clair que le langage hellénistique des « τιμαί » était parfaitement compris et même exploité par les Romains au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. Ainsi, même si un historien comme Tite-Live affiche son mépris des décrets publiés par les Athéniens contre Philippe V en se moquant de ce qu'il appelle une façon de se battre « litteris uerbisque, quibus solis ualent », l'attribution et l'abolition d'honneurs aux magistrats romains dans les provinces était certainement discutée à Rome et pouvait probablement y avoir un impact sur la lutte politique. Cela se traduisait par l'intérêt des magistrats vers ces formes de reconnaissance et par le développement de stratégies visant à en piloter l'octroi et le retrait. Dans une certaine mesure, cela limitait certainement l'autonomie des cités, qui développent alors des stratégies de réponse passives, comme celle du détournement du sens de l'éloge pour Verrès à travers sa mise en abîme avec celui concernant Sex. Peducaeus. Cependant, si cette ingérence pouvait se réaliser pleinement par le biais de l'« edictum » provincial du gouverneur, elle était autrement limitée, du moins théoriquement, par la nécessité de respecter les lois des cités. De plus, elle semble avoir été exercée de manière plus ou moins directe selon la valeur des différents types d'hommage à l'intérieur de l'échelle inhérente au système des « τιμαί » : plus l'honneur était important, plus l'influence du magistrat devait avoir recours à l'appui de citoyens complaisants ou dont il s'était assuré de gagner la faveur. En ce sens, les délibérations au sujet des honneurs restaient un produit de la dialectique interne aux assemblées citadines. Pour les citoyens ambitieux, en plus, ce processus signifiait l'ouverture d'un nouveau champ d'opportunités.

À l'intérieur de cette dialectique complexe, pour finir, plusieurs mélanges entre pratiques culturelles différentes semblent s'être produits. Un premier exemple est bien sûr celui de l'adaptation des occasions d'octroi et de prononciation des éloges publics à la réalité romaine. Du point de vue des formes, le cas le plus remarquable est représenté par le « fornix » de l'agora de Syracuse, qui adoptait une forme architecturale romaine pour la couronner de la statue honorifique d'un jeune encore adolescent représenté selon le type grec du nu éphébique. De manière plus générale, la procédure d'érection de monuments honorifiques semble avoir fait de la place à la logique romaine de l'auto-représentation aristocratique. Ainsi, Scipion Émilien avait pu ériger ses « monumenta » dans les cités siciliennes, et peut-être même par l'intermédiaire de ces dernières, avec des dédicaces rédigées en grec mais répondant à un formulaire romain. Aussi, les cités semblent désormais pouvoir décréter la consigne d'argent à un magistrat pour que celui-ci érige lui-même son propre monument, que ce soit à Rome ou dans l'espace public de la cité. Pour finir, le système des honneurs s'adapte à la logique romaine du patronat : un phénomène clairement à l'œuvre dans le cadre des différents honneurs décernés à la famille des Marcelli, que cela remonte au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. ou soit le fruit du passage successif en Sicile d'autres descendants du vainqueur de Syracuse. Dans le cas particulier des honneurs culturels, l'adoption de cette



logique pouvait permettre une articulation de ces formes extrêmes d'hommage, impliquant la reconnaissance du pouvoir presque divin de l'action bienfaisante du personnage honoré, avec le caractère instable de l'autorité provinciale. Dans ce sens, comme on l'a vu, il serait possible d'interpréter la disposition de célébrer à Syracuse l'arrivée en Sicile des membres de la famille. D'autre part, le remplacement des « Marcellia » par les « Verria » peut apparaître comme une manifestation des limites de l'adoption de cette logique par les grecs de Sicile.

Quoi qu'il en soit, tout en faisant partie du système des « τιμαί », les honneurs culturels influencent aussi plus directement la vie religieuse des cités et peuvent entraîner des changements dans d'autres pratiques religieuses déjà existantes. Ainsi, la date de la prise de Syracuse devient un « dies festus » dans le calendrier de la cité et comporte probablement un remaniement des fêtes d'Artémis qu'y avaient lieu auparavant : à celles-ci sera désormais associée la célébration de la clémence par laquelle le Sénat romain avait décidé de rendre à la cité la liberté, les lois et les biens. D'autre part, si les monuments honorifiques n'avaient pas tous un statut religieux comme Cicéron voudrait le prétendre, ceux qui étaient érigés dans les temples, comme celui de Sérapis à Syracuse, pouvaient amener des modifications du paysage religieux et éventuellement même des relations à l'intérieur du panthéon de la cité, dans la mesure où certaines divinités se trouvaient ainsi plus directement associées aux bienfaits des magistrats romains.

### II.3. Prouincia Sicilia

Ce troisième chapitre, tout en revenant sur les rapports, dans les deux sens de circulation, entre autorité romaine et réalité locale, sera dédié à un certain nombre de phénomènes que l'on avait jusqu'ici laissés de côté parce qu'ils signalent la création d'une unité provinciale qui semble se définir dans le rapport de l'île avec Rome. En Sicile une identité régionale commune semble avoir émergé à partir des cités grecques dès l'époque classique, dans la confrontation de ces dernières avec les groupes ethniques locaux d'une part et la pénétration phénicienne puis punique de l'autre. Dans la continuation de ce processus bien connu, il a été plus récemment proposé que, pendant l'époque républicaine, un développement agissant en même temps dans les deux directions ait favorisé, du côté de Rome, la formation de l'idée d'une province et, du côté de la Sicile, la construction d'une identité unitaire locale<sup>489</sup>. Dans ce cadre, on essaiera d'analyser les passages des *Verrines* qui permettent d'éclaircir la participation de phénomènes religieux à ce développement plus général. Premièrement, il s'agira de l'intervention directe par laquelle le Sénat fonda la ligue de cités organisée autour du sanctuaire du mont Éryx. Ensuite, on reviendra encore une fois sur le dossier des honneurs octroyés aux magistrats romains, pour analyser l'intervention comme dédicataire de plusieurs entités dépassant le cadre des cités individuelles.

#### II.3.a - Septemdecim populi Siciliae

Parmi les lieux des discours qui jettent quelque faible lumière sur la question du statut des cités siciliennes dans la province romaine, se trouve un passage du *de suppliciis* qui appartient à l'épisode de la condamnation des capitaines après la bataille d'Helorus. Ici, louant comme on l'a dit les mérites des cités d'origine de ces capitaines, l'orateur arrête son attention tout particulièrement sur Tyndaris et Ségeste, dont il invite à considérer « iura simul [...] atque officia »<sup>490</sup>. Mais si pour la deuxième il ne rappelle que des informations déjà données auparavant<sup>491</sup>, pour Tyndaris il met directement dans la bouche des habitants une revendication dont le sens ne peut pas être éclairci uniquement à partir du témoignage des *Verrines* : « nos in septemdecim populis Siciliae numeramur ». Or, ce groupement de dix-sept cités n'est jamais autrement mentionné dans les discours, mais le contexte de ce passage rend clair qu'il ne devait pas être totalement inconnu au public romain, autrement Cicéron aurait certainement pensé à en élucider l'identité. De plus, le fait d'en faire partie impliquait manifestement l'existence d'un rapport privilégié avec Rome, dans la mesure où l'orateur le mentionne parmi les « iura » et « officia » de la cité.

Fort heureusement, un passage de la *Bibliothèque historique* de Diodore de Sicile permet de reconnaître dans ce groupe celui des communautés que le Sénat romain avait rémunéré pour leur fidélité en leur attribuant le droit de « χρυσοφορία » en l'honneur de la

---

<sup>489</sup> Voir PRAG 2009b, avec référence à la bibliographie précédente sur l'identité sicilienne en époque classique et sur le débat concernant plus en général la formation d'identités provinciales dans le cadre de l'empire romain.

<sup>490</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 124 (= TL76).

<sup>491</sup> Notamment, l'appartenance de Ségeste au groupe de cité « immunes ac liberae » (sur laquelle voir Cic., *Verr.*, 2, 3, 13 et ci-dessus, *Préambule* et I.1.b) et ses revendications de parenté avec Rome (pour lesquelles voir Cic., *Verr.*, 2, 5, 83 = TL74).

déesse du mont Éryx. Comme on a déjà eu occasion de le dire, le même sénatus-consulte avait également établi une garnison de deux cents hommes sur le sommet du mont Éryx, d'après Diodore pour assurer la protection du sanctuaire<sup>492</sup>. La datation de cet ensemble de dispositions est malheureusement inconnue. L'historien sicilien les mentionne à la fin d'un long passage visant à montrer que ce lieu de culte avait mérité la vénération de tous les peuples ayant successivement habité cette partie de l'île<sup>493</sup>. Les Romains y figurent comme les derniers de la liste, mais aussi comme les plus attachés au sanctuaire du fait du rapport de parentèle qui était censé les lier à la déesse. La section qui leur est dédiée commence avec une indication chronologique qui fait référence à la conquête romaine de l'île : « Ῥωμαῖοι, πάσης Σικελίας κρατήσαντες »<sup>494</sup>. Cette indication a été souvent utilisée pour démontrer que le sénatus-consulte devait avoir été promulgué peu après la conquête, à la suite donc de la première ou de la Deuxième guerre punique ; cependant, à y voir de plus près, il ne s'agit là que d'une possibilité parmi d'autres. Premièrement, l'expression employée par Diodore n'est là que par contraste avec la précédente qui caractérisait les Carthaginois, quant à eux, comme « μέρους τῆς Σικελίας κυριεύσαντες »<sup>495</sup>. Elle vise donc surtout à souligner la plus grande étendue du territoire conquis par les Romains, à plus grande gloire de ces derniers. De plus, ces mots ne font pas référence directement au sénatus-consulte, mais plus en général à tous les honneurs avec lesquels les Romains avaient dépassé (« ὑπερεβάλλοντο ») leurs prédécesseurs<sup>496</sup>. Juste après, Diodore mentionne, au présent de l'indicatif, les visites fréquentes au sanctuaire des magistrats en poste en Sicile (« μεταβάλλουσιν »)<sup>497</sup>, alors que le sénatus-consulte n'est mentionné que plus loin, avec un retour aux temps du passé mais sans aucune indication chronologique permettant d'en déterminer plus précisément la datation.

D'autre part, la coïncidence avec l'établissement sur le mont d'une garnison militaire pourrait indiquer une date assez précoce, même si les témoignages épigraphiques référables aux membres de cette troupe ne permettent pas non plus d'en préciser la chronologie<sup>498</sup>. Certainement, l'installation de cette garnison devait être motivée par des considérations d'ordre stratégique : le mont avait une valeur militaire importante comme point de contrôle des côtes environnantes, comme le démontre entre autres choses son implication dans les opérations de la Première guerre punique<sup>499</sup>.

D'autre part, la constitution de ce groupe de dix-sept cités répondait à des besoins de nature différente. Comme on l'a dit, Diodore identifie explicitement ces communautés comme les plus fidèles à Rome (« τὰς μὲν πιστοτάτας τῶν κατὰ τὴν Σικελίαν πόλεων ») et affirme

<sup>492</sup> D.S., 4, 83, 7 : « ἢ τε σύγκλητος τῶν Ῥωμαίων εἰς τὰς τῆς θεοῦ τιμὰς φιλοτιμηθεῖσα τὰς μὲν πιστοτάτας τῶν κατὰ τὴν Σικελίαν πόλεων οὔσας ἑπτακαίδεκα χρυσοφορεῖν ἔδογματίσει τῇ Ἀφροδίτῃ καὶ στρατιώτας διακοσίους τηρεῖν τὸ ἱερόν » ; voir ci-dessus, I.2.b et LIETZ 2012a, 77-84.

<sup>493</sup> D.S., 4, 83, 1-7.

<sup>494</sup> D.S., 4, 83, 4.

<sup>495</sup> D.S., 4, 83, 4.

<sup>496</sup> D.S., 4, 83, 4-5.

<sup>497</sup> D.S., 4, 83, 6.

<sup>498</sup> Il s'agit de IG XIV 282, datable autour de 49 av. J.-C., CIL X 7258 et IG XIV 355, pour lesquels il n'est pas possible d'aller plus loin une générique collocation en époque républicaine (pour les détails voir respectivement LIETZ 2012a, TE 3, 7 et 10).

<sup>499</sup> Sur cette garnison, dont la présence est confirmée par plusieurs documents épigraphiques, voir plus en détail LIETZ 2012a, 77-84.

que le Sénat avait décrété (« ἔδογματίσε ») qu'elles devraient désormais « χρυσοφορεῖν [...] τῇ Ἀφροδίτῃ ». Or, le sens précis à attribuer à cette expression a été longtemps incertain. En effet, la signification propre du verbe « χρυσοφορεῖν », « porter des vêtements (ou des ornements) en or », a souvent été considérée inadaptée à ce passage, pour lequel on a alors préféré la traduction « payer un tribut en or », malheureusement non supportée par aucun parallèle<sup>500</sup>. D'autre part, A. Wilhelm a rapproché ce passage d'une série de documents épigraphiques d'époque hellénistique où le terme « χρυσοφορία » indique le droit de porter en procession les ornements d'or d'une divinité ou celui de les poser sur sa statue. Il s'agissait notamment d'un privilège, accordé à des prêtres ou à d'autres personnalités éminentes lors de fêtes religieuses<sup>501</sup>. Ces parallèles ont le mérite non seulement d'expliquer le sens du verbe dans ce contexte, mais également de permettre une interprétation plus adaptée au ton général de ce passage et de celui du *de suppliciis* : ces textes, en effet, suggèrent qu'il devait s'agir d'un honneur pour les dix-sept cités en question, et non d'une imposition comme celle de verser un tribut.

Cette mesure traduit probablement la formation d'une sorte de ligue de cités organisée autour du sanctuaire de l'Éryx et qui devait encore exister au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., quand les habitants de Tyndaris y font référence dans le *de suppliciis*. Malheureusement, à part ce témoignage isolé de Cicéron, aucun autre indice ne permet de préciser l'identité des autres seize cités qui devaient en faire partie. Parmi toutes les hypothèses émises jusqu'ici, les candidates les plus probables restent Ségeste, Centuripae, Halaesa, les deux autres « immunes ac liberae », c'est-à-dire Halicyae et Palerme, et éventuellement Agyrium<sup>502</sup>. Enfin, si l'appartenance à ce groupe de cités constituait certainement un privilège, il n'est pas exclu qu'elle comporte également un certain nombre d'obligations vis-à-vis de Rome. Notamment, comme je l'ai déjà montré ailleurs, une poignée de témoignages épigraphiques suggère que ces communautés soient chargées de fournir les effectifs de la garnison qui devait protéger le sanctuaire<sup>503</sup>.

Mis à part ces problèmes de détails, ce qui est clair est qu'à un moment imprécisé entre la conquête de l'île et le I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., le Sénat romain avait pris la décision de réunir dix-sept communautés qui s'étaient montrées particulièrement dignes de la confiance de Rome et de les récompenser en leur attribuant l'exercice d'une fonction religieuse, celle de « χρυσοφορεῖν », dans le cadre d'un culte sicilien. Ainsi, Rome intervient directement dans l'organisation du culte célébré en Sicile pour une divinité locale. L'importance de cette ingérence pourrait faire penser que le sénatus-consulte en question remonte effectivement soit à la période immédiatement successive à la conquête soit à un autre des moments de réaménagement de la province que l'on connaît par les sources<sup>504</sup>. Quoi qu'il en soit, cet épisode démontre que les cultes siciliens pouvaient faire l'objet d'une politique religieuse menée directement dans la capitale par les autorités romaines. Comme on l'a vu, le sanctuaire

<sup>500</sup> Voir LSJ, s.v. « χρυσοφορεῖν » ; C.H. Oldfather dans l'édition Loeb, Londres 1952 : « pay a tax in gold to Aphrodite » ; MANGANARO 1972, 448 ; ID. 1980, 446 ; SCHILLING 1982, 247 ; pour plus de bibliographie, voir LIETZ 2012a, 262-6.

<sup>501</sup> WILHELM 1914, 37-42 et, dernièrement, KUNZ 2006, 151 ; pour plus d'informations, voir LIETZ 2012a, 262-6.

<sup>502</sup> Pour plus de détails voir LIETZ 2012a, 79-81.

<sup>503</sup> Pour plus de détails voir LIETZ 2012a, 81-3.

<sup>504</sup> Sur lesquels voir ci-dessus, *Préambule*.

de l'Éryx entretenait certainement un rapport très strict avec le centre du pouvoir : en vertu de la légende troyenne de la fondation de son temple, la déesse était en fait reconnue comme l'ancêtre directe des Romains, qui semblent avoir attribué à sa faveur du moins une partie de la responsabilité de leur succès en Sicile. Avec cet ensemble de mesures, le Sénat reconnaissait non seulement la valeur stratégique du mont Éryx, mais aussi l'importance de ce culte et de sa continuation à un niveau local, même après que la déesse avait déjà été importée à Rome. À travers la réunion autour du sanctuaire de dix-sept cités sélectionnées sur la base de leur fidélité, enfin, le Sénat favorisait également la cohésion des instances les plus favorables à Rome dans la province et mettait explicitement en scène ce lieu de culte comme le centre symbolique et religieux de la présence romaine sur l'île.

Or, au-delà de la Sicile, ce type d'organisation trouve ses meilleurs parallèles en contexte grec oriental pour la période hellénistique, quand l'existence d'associations de cités normalement appelées « κοινὰ » et souvent organisées autour d'un lieu de culte particulièrement significatif est un phénomène bien connu<sup>505</sup>. Le Sénat romain, alors, se trouverait ici en train d'organiser le consensus à sa domination sur l'île en utilisant un instrument propre du langage diplomatique des rapports entre cités du monde grec hellénistique. De ce point de vue, un premier parallèle intéressant pour la situation du sanctuaire de l'Éryx est celui de la confédération réunie autour du temple dédié à Athéna Ilias dans la cité d'Ilion, en Troade : une institution bien connue par les sources épigraphiques et par ses émissions monétaires<sup>506</sup>.

Attestée dès le IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. par un décret honorifique émis par son principal organe décisionnel, appelé le « συνέδριον », cette association de cités était officiellement définie par la formule « αἱ πόλεις αἱ κοινωνοῦσαι τοῦ ἱεροῦ καὶ τῆς πανηγύρεως »<sup>507</sup>, qui prit à partir du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. la forme encore plus précise de « αἱ πόλεις αἱ κοινωνοῦσαι τῆς θυσίας καὶ τοῦ ἀγῶνος καὶ τῆς πανηγύρεως »<sup>508</sup>. Elle était donc définie principalement par sa fonction religieuse : celle d'organiser la fête de la déesse, sans aucun doute des Panathénées, et les jeux associés. Alternativement, il était possible également de désigner la confédération par des formulations abrégées, telles que les plus simples « αἱ πόλεις » ou « τὸ κοινὸν τῶν πόλεων »<sup>509</sup>. D'autre part, dans une dédicace honorifique retrouvée à Ilion et datable probablement au I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C., la « βουλὴ » et le « δῆμος » récompensent un Licinius Proculus Thémison, défini « τὸν φιλο[όπατ]ριν καὶ προστάτην κ[αὶ] / κόσμον τοῦ συνεδρί[ου] τῶν ἑννέα δήμων / [καὶ] εὐεργέτην τοῦ δήμου » pour ses bienfaits envers la cité (« [ἀρετ]ῆς ἔνεκεν καὶ ε[ὐ]/[νοίας τῆ]ς εἰς τὴν πόλ[ιν] »)<sup>510</sup>. Or, s'il était confirmé que l'expression « τοῦ συνεδρίου τῶν ἑννέα δήμων » fait ici référence au « συνέδριον » de la confédération<sup>511</sup>, on trouverait ici une façon peut-être plus courante de définir cette

<sup>505</sup> Pour plus de détails, voir ci-dessous, II.3.d.

<sup>506</sup> Voir MAGIE 1950, II, 869-71, et, en particulier sur le monnayage, ROBERT 1966, 18-46.

<sup>507</sup> Le plus ancien témoignage épigraphique de son existence date de l'époque d'Antigone, autour de 306 av. J.-C. : *Syll.*<sup>3</sup> 330.

<sup>508</sup> Pour toutes les références des inscriptions en question voir MAGIE 1950, II, 869.

<sup>509</sup> Pour les détails voir ROBERT 1966, 89-90 ; en revanche, comme il a été observé par L. Robert, l'expression « τὸ κοινὸν τὸ Ἰλιέων » en *Syll.*<sup>3</sup> 355 ne peut pas être comprise comme faisant référence à cette confédération, mais désigne tout simplement la communauté de la ville (*Ibidem*).

<sup>510</sup> IGR IV 221 = *LIllion* 107.

<sup>511</sup> Ainsi, par exemple, les éditeurs du texte et MAGIE 1950, II, 869-71.

institution, de manière tout à fait parallèle à celle de « septemdecim populi » utilisée dans les *Verrines* pour la ligue de l'Éryx.

Quoi qu'il en soit, si la confédération existait déjà bien avant l'arrivée des Romains dans la région, elle semble par la suite avoir bénéficié d'un soutien particulier de la part des autorités romaines, probablement par effet du lien de parentèle troyenne qui liait Ilion et son sanctuaire à la capitale de l'empire. En effet, non seulement des privilèges semblent avoir été accordés sur cette base à la cité d'Ilion d'abord par Sylla et ensuite par les « Iulii »<sup>512</sup>, mais la confédération connut sans aucun doute une remarquable prospérité économique à partir du II<sup>e</sup> et jusqu'à la fin du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., comme l'atteste l'émission en son nom de drachmes et tétradrachmes en argent<sup>513</sup>. Dans ce cas, donc, les Romains auraient profité à leur avantage d'une situation qui existait déjà localement mais qui, grâce à la légende troyenne, pouvait maintenant être interprétée comme une expression symbolique des rapports de cette région avec le centre du pouvoir.

D'autre part, une occurrence dans laquelle on retrouve plus directement les autorités romaines comme responsables de la fondation d'une ligue de ce type en milieu provincial est celle du « Concilium Trium Galliarum »<sup>514</sup>. Il s'agissait dans ce cas d'une assemblée représentative de toutes les « ciuitates » des provinces Lugdunensis, Aquitania et Belgica, qui se réunissait tous les étés à la confluence entre Saône et Rhône, à Lugdunum, autour de l'« Ara Romae et Augusti » sous la présidence du prêtre préposé au service de cet autel. Réunissant un nombre malheureusement imprécisé de « legati » provenant de chacune des « ciuitates », ce conseil avait encore une fois une fonction principalement religieuse : celle de célébrer et organiser un moment important du culte adressé à cet autel et d'assister aux jeux qu'y étaient associés. Par la même occasion, l'assemblée assurait également l'élection des charges internes du « concilium », comme par exemple celle du prêtre annuel. Elle pouvait en outre conférer différentes formes d'honneurs à ses prêtres ou à des membres de la famille impériale. Enfin, elle envoyait des missions à Rome pour représenter les intérêts communs et pouvait figurer comme destinataire de communications impériales concernant l'ensemble des trois provinces gauloises<sup>515</sup>. Si ce conseil avait été convoqué pour la première fois par Drusus en 12 av. J.-C. pendant une guerre contre les Sicambres, son institution pourrait très bien dériver ultimement de la volonté d'Auguste en personne, qui devint « pontifex maximus » la même année et était donc vraisemblablement préoccupé en ce moment par des questions de caractère religieux. D'un côté, la décision pourrait avoir été influencée par des précédents celtiques, tels que l'usage bien connu d'organiser des réunions périodiques des notables des différentes tribus pour discuter de problématiques communes<sup>516</sup>. D'autre part, l'initiative répondait premièrement aux besoins de Rome. De plus, aussi bien la confédération que le culte qu'elle célébrait présentent des formes qui semblent clairement empruntées à de modèles hellénistiques. En effet, l'association culturelle de la personnification de Rome à la figure de l'empereur trouve de nouveau ses meilleurs parallèles en contexte grec oriental<sup>517</sup>, tandis que

---

<sup>512</sup> Pour plus de détails, voir JONES 1999, 94-9.

<sup>513</sup> ROBERT 1966, 18-46 ; JONES 1999, 96-7.

<sup>514</sup> Pour lequel voir la synthèse de FISHWICK 1987-2005, I.1, 97-137.

<sup>515</sup> Sur les fonctions du « concilium » voir FISHWICK 1987-2005, I.1, 131-7.

<sup>516</sup> FISHWICK 1987-2005, I.1, 99-102.

<sup>517</sup> FISHWICK 1987-2005, I.1, 125-30.

la confédération organisant le culte semble être l'équivalent gaulois d'un « *κouvόν* » de cités de type hellénistique. Comme il a été observé par D. Fishwick, cette institution permettait aux provinciaux d'exprimer leur loyauté sous une forme religieuse, dans un culte dont les formes renforçaient symboliquement le contrôle de Rome, et de l'empereur en particulier, sur ce territoire ; d'autre part, l'association des trois provinces gauloises devait favoriser la construction d'un sens d'identité locale vis-à-vis du centre du pouvoir<sup>518</sup>. Malheureusement, les sources concernant l'institution du « concilium » ne permettent pas d'établir avec certitude si l'autel et la fête existaient alors déjà ou bien furent créés par la même occasion<sup>519</sup>. Cependant, même dans le premier cas, il est clair que leur institution ne pouvait pas être beaucoup plus ancienne, du moins dans la forme qu'ils avaient en ce moment.

En Sicile, donc, on serait face à un phénomène similaire mais certainement plus ancien. Dans la forme attestée par Cicéron et Diodore, la confédération de cités réunies autour du sanctuaire du mont Éryx ne pouvait pas dater d'avant la conquête romaine, dans la mesure où cette partie de l'île se trouvait alors sous la domination de Carthage, alors que Tyndaris était une cité grecque indépendante. Par conséquent, même si on ne peut pas exclure l'existence d'institutions analogues à l'époque classique, quand un rapport privilégié est attesté du moins entre les deux cités d'Éryx et de Ségeste, ou pendant l'épicratie, quand le culte de la déesse se retrouve en Afrique et en Sardaigne<sup>520</sup>, la ligue des dix-sept cités apparaît comme une création originale romaine, empruntée à des modèles grecs hellénistiques. Ces derniers, que le Sénat romain comprenait pleinement, étaient parfaitement recevables également dans le contexte de la Sicile d'époque républicaine, dont on a plusieurs fois souligné l'insertion dans le koinè de la Méditerranée hellénistique tardive. Enfin, étant donnée la situation particulière de l'île au moment de son entrée dans le domaine de Rome, il n'est pas impossible que cette mesure réponde à la nécessité non seulement de rattacher symboliquement la province au centre du pouvoir, mais aussi de favoriser la création d'une nouvelle unité entre ses deux parties auparavant profondément divisées dans le cadre de la séculaire opposition entre Grecs et Phéniciens : il s'agirait là d'un ultérieur élément en faveur d'une datation assez haute de l'établissement de ces mesures. Dans tous les cas, il est clair que les autorités romaines introduisent ici directement une innovation qui, tout en exploitant les potentialités du langage diplomatique grec hellénistique, conduit à la réorganisation d'un culte local, mais fortement lié à Rome, dans des formes aptes à promouvoir la création d'une unité provinciale dans le soutien à la domination romaine.

### II.3.b - La contribution des censeurs

Parmi les monuments honorifiques à Verrès mentionnés dans le *de praetura Siciliensi*, une statue en particulier attire l'attention par la singularité des moyens de financement destinés à son érection. Il en est question dans le passage consacré à l'élection à la magistrature des cités siciliennes que Cicéron appelle « censores » et dont on a déjà eu l'occasion de parler<sup>521</sup>. On rappellera ici que l'orateur imputait à Verrès l'initiative d'attribuer

---

<sup>518</sup> FISHWICK 1987-2005, I.1, 130 et 137.

<sup>519</sup> D.C., 54, 32, 1 ; Liv., *perioch.*, 139. Sur la question, voir FISHWICK 1987-2005, I.1, 97-9.

<sup>520</sup> Voir ci-dessus I.2.b et, pour plus de détails, LIETZ 2012a.

<sup>521</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 131-40.

pour la première fois au gouverneur, et donc de centraliser à Syracuse, la nomination de ces magistrats, auparavant élus par le peuple de chaque cité<sup>522</sup>. Naturellement, selon les nécessités de l'accusation, cette innovation est interprétée sans nuances comme un expédient visant à réaliser des profits pour les caisses personnelles de Verrès. Pour confirmer cette impression, l'intégralité du processus ayant mené au choix de ces magistrats est décrite comme un véritable marché, lors duquel cette charge aurait été systématiquement vendue au plus offrant par l'intermédiaire de Timarchide, l'« accensus » du préteur déjà tristement connu au public des *Verrines* pour sa spécialisation dans la collecte de pots-de-vin<sup>523</sup>.

À la fin de la procédure, le versement d'une deuxième contribution de trois cents deniers aurait été explicitement ordonné à chacun des magistrats nouvellement élus : « singulis censoribus denarii treceni [...] imperati sunt »<sup>524</sup>. Cicéron prend le soin de la distinguer très clairement de la première, en mettant en valeur le fait qu'elle avait été demandée publiquement et dans le respect des lois. Ainsi, l'adverbe « palam » est utilisé deux fois, en association avec des expressions comme « licebat enim uidelicet legibus » et « saluis legibus », tandis que le paiement du pot-de-vin est nouvellement évoqué pour être caractérisé par la formule inverse de « contra leges clam ». Or, cette nouvelle cotisation aurait été destinée à l'érection d'une statue de Verrès : « ad statuam praetoris ». À travers un calcul dont les détails sont explicitement donnés dans le texte (trois cents deniers fois deux censeurs dans soixante-cinq cités), Cicéron calcule le montant ainsi recueilli pour arriver à un total de trente-neuf mille deniers, « haec denarium XXXVIII milia », qu'il agite immédiatement comme excessif : « quo tanta pecunia ? ». Pour finir, l'orateur s'attache à dépeindre cette initiative de Verrès comme une pratique complètement inusitée, car les « censes » ne constituaient ni un « ordo », ni un « collegium », ni « genus aliquod hominum » : « ordo aliqui censorum est, conlegium, genus aliquod hominum? ». Si les deux premiers termes de cette énumération renvoient à des réalités romaines, le dernier est expliqué par le biais d'un excursus sur les procédures d'attribution des statues honorifiques en milieu grec. Ainsi, Cicéron précise que ces monuments pouvaient être conférés soit par les cités soit par des particuliers regroupés selon leur « genus » et exemplifie cette deuxième catégorie à travers une liste d'associations professionnelles : « nam aut publice ciuitates istos honores habent aut, si homines, generatim, ut aratores, ut mercatores, ut nauicularii ». En leur qualité de regroupement de magistrats, donc, les « censes » ne rentrent dans aucun des cas de figure envisagés. Par conséquent, leur contribution « ad statuam » est présentée comme une preuve ultérieure de la corruption de Verrès, qui aurait transformé une charge élective dans un « beneficium » pour lequel il avait exigé d'être remercié publiquement : « te eos magistratus hominibus benefici, non rei publicae causa permisisse? ».

Comme on peut facilement le constater, aucune information n'est donnée concernant la nature de la statue à ériger. Ainsi, toutes les questions que l'on aurait pu se poser à ce sujet sont laissées, peut-être volontairement, sans réponse : est-ce que, par exemple, le monument avait été effectivement érigé ? Et si c'était le cas, où se trouvait-il ? Quelle en était la forme ? Or, on a déjà rappelé que, avant de pouvoir être accusé du détournement de l'argent collecté pour la réalisation de monuments, les magistrats romains disposaient d'un délai de cinq ans

<sup>522</sup> Voir ci-dessus, *Préambule*.

<sup>523</sup> Sur le personnage de Timarchide voir ci-dessus, II.1.b et le commentaire à TL18 (= Cic., *Verr.*, 2, 2, 143-6).

<sup>524</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 137 (= TL17).



conçu pour permettre l'effective exécution des travaux. De plus, selon les dires de Cicéron lui-même, une bonne partie des monuments dont Verrès avait imposé le financement n'avaient pas, ou pas encore, été effectivement érigés<sup>525</sup>. Si l'argent versé par les « censes » rentrait dans ce cas de figure, l'orateur aurait eu tout intérêt à ne pas expliciter ce type de détails. De plus, ce manque de précision empêche d'évaluer l'adéquation de la somme collectée. Selon D. Erkelenz, en effet, le prix d'une statue de moyenne qualité pouvait osciller entre mille et dix mille sesterces, ce qui ferait effectivement ressortir le total des donations des censesurs comme exorbitant. Cependant, les facteurs susceptibles d'influencer le prix étaient innombrables : la dimension, la forme, le matériel, le travail artistique, etc. Ainsi, pour les monuments les plus complexes et de meilleure qualité, il était tout à fait possible d'atteindre des chiffres à six zéros<sup>526</sup>. Ce n'est peut-être pas un hasard, alors, que l'orateur n'insiste pas énormément ici sur cette question de la démesure.

D'autre part, l'argument de la nouveauté inouïe de la procédure de financement n'est pas moins fallacieux. Encore une fois, il n'est pas nécessaire pour l'invalidier de contester la réalité des faits relatés par l'orateur, mais seulement leur interprétation. À ce propos, par exemple, C. Berrendonner a proposé de interpréter le deuxième versement des « censes » comme une « *summa honoraria* », demandée aux nouveaux magistrats comme contribution évergétique aux frais que leurs cités auraient dû soutenir pour les honneurs dus au propréteur<sup>527</sup>. Cependant, cette interprétation se heurte à la formulation du passage, qui affirme clairement que cette somme avait été demandée et collectée directement par le préteur. De plus, l'insistance sur le singulier « *statua* » (« *ad statuam praetoris* » ; « *in statuam* » ; « *ad statuam* ») et la désignation du geste du paiement par des verbes comme « *contulerunt* » ou « *conferebant* » semble impliquer que chaque paire de magistrats avait cotisé pour l'érection d'un seul et unique monument, plutôt que pour celle de plusieurs statues différentes dans chacune de leurs cités d'origine<sup>528</sup>. Mais s'il n'y a aucune raison de remettre en question ce type de détails factuels, ce que l'on peut facilement réfuter est l'allégation que les « censes » n'auraient pas pu fonctionner comme « *genus hominum* » responsable de l'octroi d'un monument honorifique dans une cité grecque. En effet, si toutes les autres entités mentionnées par l'orateur sont effectivement attestées comme auteurs de dédicaces en milieu grec hellénistique<sup>529</sup>, il en va de même pour les magistrats et leurs regroupements. Pour commencer, il était coutume pour ces derniers d'offrir des dédicaces votives, aussi bien pendant leur mandat que au moment de la sortie de charge<sup>530</sup>. Au niveau de la cité, en outre, les citoyens élus pour une période donnée à la même ou à plusieurs charges différentes pouvaient s'associer pour s'acquitter de ces offrandes collectivement : un phénomène qui est bien attesté également pour la Sicile<sup>531</sup>. De la même façon, l'association de plusieurs

---

<sup>525</sup> Voir ci-dessus, II.2.e.

<sup>526</sup> Voir ERKELENZ 2003, 222-224.

<sup>527</sup> BERRENDONNER 2007, 218-20.

<sup>528</sup> Voir surtout la tournure : « *haec denarium XXXVIII miliam ... contulerunt in statuam* » (Cic., *Verr.*, 2, 2, 137 = TL9).

<sup>529</sup> GUARDUCCI 1967-77, vol. II, 127-62 ; pour les monuments honorifiques offerts à des magistrats romains on pourra consulter la discussion de ERKELENZ 2003, 73-5, ainsi que les listes qu'il a compilées (*Ibidem*, 239-314 et 338-341).

<sup>530</sup> GUARDUCCI 1967-77, vol. II, 138-43.

<sup>531</sup> Voir par exemple GUARDUCCI 1967-77, vol. I, 137-9 et vol. II, 140-1, avec bibliographie précédente en particulier sur la pratique des dédicaces de magistrats à Aphrodite en époque hellénistique ; ce dernier

magistrats était possible également pour l'octroi d'honneurs<sup>532</sup> et quelques exemples de cette pratique, quoique rares et tardifs, peuvent être trouvés également pour des monuments offerts à des magistrats romains<sup>533</sup>.

Sur la base de ces parallèles, l'idée d'une association, en Sicile, de tous les « censeurs » dans le but d'offrir une statue au préteur semble moins inédite que l'orateur voudrait le faire penser, même s'il est toujours possible de repérer quelques aspects de nouveauté. Le premier est le fait que Cicéron affirme que cette dédicace avait été ordonnée par le préteur en personne et que celui-ci avait collecté directement l'argent destiné à l'érection du monument. À ce propos, comme on l'a déjà observé dans le chapitre précédent, le caractère vague des accusations de l'orateur ne permet pas d'évaluer pleinement la réelle étendue de l'ingérence de Verrès dans ce domaine. De plus, l'intervention du magistrat honoré dans la collecte de l'argent était loin d'être inusitée dans le cadre des rapports entre autorités romaines et instances provinciales, même si les contours de cette pratique n'ont pas encore été complètement éclaircis. En revanche, il est plus intéressant qu'il ne s'agisse pas ici d'un regroupement de magistrats de la même cité, mais plutôt de citoyens appelés à recouvrer la même charge dans plusieurs cités différentes. En tant que telle, cette innovation peut être interprétée comme un résultat de la centralisation de l'élection à Syracuse, qui découlait à son tour probablement de la volonté d'exercer un contrôle sur cette magistrature intimement liée à la collecte de l'impôt<sup>534</sup>. Dans ce sens, cette intervention du préteur résulte dans l'application à la « prouincia » conçue dans son unité d'une logique précédemment à l'œuvre au niveau de la cité et révèle une autre manière de l'autorité romaine d'opérer en qualité de facteur unifiant dans la région. Enfin, pour ce qui est de la pratique des dédicaces des magistrats à l'occasion de leur mandat, la substitution des documents votifs par un monument honorifique décerné au préteur n'est qu'une nouvelle illustration du processus pour lequel que le pouvoir bienfaisant de ces magistrats pouvait être assimilé à celui des dieux, comme on l'a déjà vu à propos de l'usage de leur décerner des honneurs culturels.

### II.3.c - Les statues de Verrès à Rome

Un autre monument honorifique intéressant pour le sujet de ce chapitre est un ensemble de statues érigées à Verrès par les Siciliens à Rome. Il en est question encore une fois dans le *de praetura Siciliensi* : d'abord dans le cadre de l'affaire de Sthenius à l'intérieur d'une liste d'honneurs décernés à Verrès<sup>535</sup>, puis à plusieurs reprises dans le plus long passage consacré aux monuments honorifiques<sup>536</sup>. À travers cet ensemble de mentions sporadiques, il

---

phénomène est attesté également en Sicile par un groupe d'inscriptions en provenance d'Akrai, près de Syracuse, et datables aux III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (IG XIV, 208-12).

<sup>532</sup> Voir GUARDUCCI 1967-77, vol. II, 155-62, avec comme seul exemple une dédicace athénienne du I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. adressée à un héraut de l'Aréopage de la part des archontes (IG II/III<sup>2</sup> 3540).

<sup>533</sup> Voir, encore, les listes de ERKELENZ 2003 et, en particulier, les numéros 984 (I.Cret. IV 302 : dédicace à P. Septimius Geta de trois « ἀγορανόμοι » de Gortyne, I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C.) et 1078 (I.Sardis 60 : dédicace à Ti. Claudius Zoilus de la part des « ἄρχοντες » de Sardes, III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.).

<sup>534</sup> À ce propos, voir ci-dessus, *Préambule*.

<sup>535</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 114 (= TL14).

<sup>536</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 141-168 (= TL18-24).

est possible de reconstruire plusieurs détails de l'aspect extérieur de ces monuments, ainsi que des circonstances de leur réalisation.

Premièrement, il est clair qu'il s'agissait d'un complexe comprenant plusieurs statues équestres dorées. En effet, si Cicéron ne décrit pas directement le monument, il en parle toujours en faisant référence à des « statuae », au pluriel, et utilise à plusieurs reprises les adjectifs « inauratae » et « equestres »<sup>537</sup>. En deuxième lieu, l'ensemble était encore visible à Rome à l'époque du procès<sup>538</sup> et se trouvait d'après l'orateur « propter aedem Volcani »<sup>539</sup>. Malheureusement, l'exacte position de ce temple n'est pas connue : s'il était extra-urbain selon Vitruve<sup>540</sup>, il est situé « in Campo » par Tite-Live<sup>541</sup> et « in Circo Flaminio » par les *Fastes Vallenses*<sup>542</sup>. Par conséquent, il est du moins possible d'affirmer qu'il se trouvait dans la région comprise entre le Champ de Mars et le Cirque Flaminius<sup>543</sup>, ce que l'on peut donc assumer également pour l'ensemble des statues de Verrès<sup>544</sup>. Du point de vue chronologique, Cicéron affirme que la dédicace avait été faite peu de temps avant le départ de son adversaire de la province : « paulo ante quam ad urbem uenires »<sup>545</sup>. Dans ce cadre, Verrès est accusé d'en avoir ordonné lui-même la réalisation, déjà dans l'optique de se défendre de toute possible accusation concernant son action lors du mandat : « poni inscribique iussisti, ut omnium inimicorum tuorum animos accusatorumque tardares »<sup>546</sup>. Si cette affirmation est probablement exagérée, surtout en impliquant que ces monuments avaient un lien direct avec le procès en cours, leur emplacement à Rome montre clairement que leur message s'adressait au public romain, ce qui prenait tout son sens en vue de la poursuite de la carrière politique de Verrès. Cependant, comme dans beaucoup d'autres exemples déjà discutés, l'accusation de l'orateur reste vague sur ce point, ne précisant pas les modalités par lesquelles le préteur aurait effectivement réalisé cette imposition et laissant par conséquent ouverte la possibilité que celui-ci n'ait exercé en réalité qu'une influence indirecte, par l'intermédiaire des appuis dont il disposait localement.

Quoi qu'il en soit, le monument était accompagné d'un texte de dédicace qui indiquait l'identité des dédicataires officiels et auquel Cicéron fait référence lui-même à plusieurs

---

<sup>537</sup> « Inauratae » est dit pour les statues du « commune Siciliae » en Cic., *Verr.*, 2, 2, 114 (= TL14 : « statuae Romae stant inauratae a communi Siciliae ») ; « equestres » pour toutes les statues en général en Cic., *Verr.*, 2, 2, 167 (= TL24 : « statuae illae equestres ») ; ensemble, les deux adjectifs sont appliqués de nouveau à toutes les statues en Cic., *Verr.*, 2, 2, 150 (= TL19 : « illae quid sibi statuae equestres inauratae uolunt »).

<sup>538</sup> On observera les expressions « quem ad modum inscriptum uidemus » en Cic., *Verr.*, 2, 2, 114 (= TL14) ; « populi Romani oculos animosque maxime offendunt » et « inscriptum esse uideo » en Cic., *Verr.*, 2, 2, 150 (= TL19) ; « Romae uidemus » en Cic., *Verr.*, 2, 2, 154 (= TL21).

<sup>539</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 150 (= TL19).

<sup>540</sup> Vitr., 1, 7, 1.

<sup>541</sup> Liv., 24, 10, 9.

<sup>542</sup> Degrassi, *Inscr.It.* XIII.2, 500s.

<sup>543</sup> Voir D. MANACORDA, *LTVR V*, Roma 1999, 211-213 ; COARELLI 1997, 218-42 ; ZIOLKOWSKI 1992, 179-83.

<sup>544</sup> Voir E. PAPI, *LTVR II*, Roma 1995, 232. Un « uicus statuae Verris » est mentionné sur une inscription datable au II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. et gravée sur deux fragments d'architrave provenant probablement d'un « compositum Larum ». Dans sa première édition du texte, L. Berni Brizio avait interprété cette expression comme une référence à ce groupe honorifique (BERNI BRIZIO 1971, 769-75), mais ceci se heurte à l'emploi du singulier, qui semble indiquer une seule statue ; des solutions alternatives ont été proposées par PALMER 1978-80.

<sup>545</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 167 (= TL24).

<sup>546</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 167 (= TL24).

reprises. Dans deux de ces passages, la formulation invite à retenir que les différentes statues composant cet ensemble se trouvaient toutes sur la même base, portant donc une seule inscription : il y est question, en effet, respectivement, de « basi statuarum »<sup>547</sup> et de « statuarum inscriptione »<sup>548</sup>, à chaque fois au singulier. La première de ces deux occurrences, en outre, décrit le texte comme « maximis litteris incisum », révélant ainsi que le complexe devait atteindre une taille monumentale. Pour en venir au contenu de la dédicace, sans qu'il soit nécessaire d'interpréter aucune des mentions que Cicéron en fait comme une citation littérale<sup>549</sup>, le texte indiquait certainement que certaines des statues avaient été offertes par une entité appelée « commune Siciliae », de la nature de laquelle on discutera ci-dessous : « statuae [...] a communi Siciliae, quem ad modum inscriptum uidemus, datae »<sup>550</sup> et « statuarum [...] maximis litteris incisum, a communi Siciliae datas »<sup>551</sup>. D'autre part, il était également mentionné qu'une autre sculpture venait de l'ensemble des agriculteurs de la province : « inscriptum esse uideo quandam ex his statuis aratores dedisse »<sup>552</sup>. On pourrait alors penser à deux monuments distincts, l'un composé de plusieurs statues et offert par le « commune Siciliae », l'autre consistant d'une seule sculpture érigée par les « aratores ». Cependant, le passage déjà cité qui mentionne une seule « statuarum inscriptione », précise que celle-ci portait non seulement les noms des « aratores » et du « commune Siciliae », qui devaient donc apparaître ensemble, mais également celui d'une autre catégorie professionnelle, celle des « negotiatores »<sup>553</sup>. Il est clair, donc, qu'il devait s'agir de trois entités dédicataires pour le même monument.

À ce propos, deux autres passages permettent de faire un certain nombre de précisions. Premièrement, il faut observer que ces statues apparaissent dans la liste des monuments pour lesquels le préteur aurait dépouillé les Syracusains et dont on a déjà longuement parlé dans le chapitre précédent : « ut pecuniam conferrent in eas statuas quae Romae ponerentur imperasti »<sup>554</sup>. Dans ce cadre, l'orateur stigmatise le fait que le financement de ces monuments venait s'ajouter à celui de tous ceux qui avaient déjà été érigés dans la cité. De plus, cette participation aurait même été imposée aux citoyens de Syracuse de manière redoublée, sous prétexte qu'ils contribuaient à deux titres différents : « aratorum nomine » et « pro parte in commune Siciliae ». À ce propos, on remarquera que le vocabulaire utilisé ici recoupe parfaitement celui que l'orateur avait déjà employé dans l'épisode des « censes » : on retrouve en effet les mêmes verbes, « conferrent » et « contulerunt ». Cette coïncidence montre bien que ce versement des Syracusains doit être compris comme une contribution à un projet plus étendu, qui dépassait les limites de leur cité. De la même façon, dans un autre passage qui fait référence nominale à tous les monuments honorifiques érigés à Verrès mais qui peut être aisément reconduit aux statues de Rome<sup>555</sup>, Cicéron souligne de façon

<sup>547</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 155 (= TL21).

<sup>548</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 168 (= TL24).

<sup>549</sup> À ce propos, voir le commentaire à TL21 (= Cic., *Verr.*, 2, 2, 155).

<sup>550</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 114 (= TL14).

<sup>551</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 155 (= TL21).

<sup>552</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 150 (= TL19).

<sup>553</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 167-8 (= TL24), où l'on peut lire justement « statuas ab negotiatoribus, ab aratoribus, a communi Siciliae positas », repris ensuite par « aratorum, negotiatorum, Siculorumque omnium [...] eorum nominibus in statuarum inscriptione oppositis ».

<sup>554</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 145 (= TL18), sur lequel voir ci-dessus, II.2.e.

<sup>555</sup> Pour ce problème, voir les observations faites dans le commentaire à TL20 (= Cic., *Verr.*, 2, 2, 153).

hyperbolique le fait que tout le monde en Sicile avait dû contribuer à leur érection, non seulement les Siciliens, mais également les citoyens romains : « siue togatum siue Siculum »<sup>556</sup>. Peu après, l'orateur revient sur la contribution forcée des « aratores » et des « negotiatores », en faisant référence à ces derniers comme « qui Syracusis, qui Agrigenti, qui Panhormi, qui Lilybaei negotiantur »<sup>557</sup>. En mentionnant explicitement ces quatre cités, qui étaient sans surprise des centres portuaires de première importance, Cicéron révèle que la confédération des « negotiatores » dépassait elle aussi les limites des cités individuelles. De plus, la précédente opposition entre « togati » et « Siculi », combinée avec le silence sur la catégorie professionnelle des marchands dans le passage concernant les Syracusains, laisse entendre que c'est précisément parmi ces derniers qu'il faut chercher les citoyens romains ayant contribué à l'érection de monuments en l'honneur de Verrès. Quant aux « aratores », s'ils devaient consister pour la plupart de Siciliens, on ne peut exclure qu'ils comprennent également des étrangers résidant en Sicile, parmi lesquels pouvaient encore se trouver des Romains. Quoi qu'il en soit, ces observations, que l'on complétera ci-dessous par l'analyse détaillée des témoignages concernant le « commune Siciliae », démontrent que les trois entités responsables de la dédicace de cet ensemble monumental à Rome se trouvaient toutes, comme déjà l'association des « censores », sur un plan supérieur par rapport à celui des cités.

Avant d'en venir à une interprétation de ce monument, il convient maintenant de comparer les informations dérivées des *Verrines* à celles qu'il est possible de repérer dans le reste de la documentation disponible sur les monuments honorifiques érigés par les provinciaux à des magistrats romains. D'un point de vue formel, on a déjà observé que la typologie de la statue équestre constituait un honneur très élevé dans le système des « τιμαί » propre aux cités grecques<sup>558</sup>. Ainsi, si ce type avait été utilisé pour les souverains dès le début de l'époque hellénistique, il n'était devenu acceptable pour des grands bienfaiteurs citoyens qu'au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Pour ce qui concerne son emploi pour les magistrats romains, jusqu'à l'hellénisme tardif, il n'apparaît que pour les sénateurs et les plus grands personnages, avant de devenir plus courant à l'époque impériale<sup>559</sup>. Dans ce cadre, le fait que les statues aient été réalisées en bronze doré les rendait un honneur encore plus exclusif, en ce qu'il s'agit là sans contexte du matériel le plus précieux attesté pour ce type de monuments<sup>560</sup>. Cependant, étant donné l'état extrêmement fragmentaire de la documentation, s'il est clair que ce monument à Verrès représentait un honneur grandiloquent, il n'est pas possible de se prononcer sur son éventuel caractère exceptionnel<sup>561</sup>. Par ailleurs, le fait que Cicéron n'insiste pas excessivement sur ce point fait penser que cet exemple soit moins isolé de ce que l'on pourrait penser.

La même considération peut être faite pour ce qui concerne la décision d'ériger ce monument à Rome. En effet, comme il a été observé par D. Erkelenz, si les parallèles pour cette pratique ne sont pas nombreux, plusieurs indices laissent penser qu'il s'agisse d'un usage en réalité plutôt courant. Certes, le contraste avec le nombre beaucoup plus élevé de

<sup>556</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 152.

<sup>557</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 153 (= TL20).

<sup>558</sup> Voir ci-dessus, II.2.b et e.

<sup>559</sup> Pour tous ces problèmes, voir BERGEMANN 1990, 32-7 ; ERKELENZ 2003, 103-7.

<sup>560</sup> Voir à ce propos les observations de BERGEMANN 1990, 20-2.

<sup>561</sup> *Contra* BERRENDONNER 2007, 214-18.

monuments attestés dans l'espace provincial est saisissant, mais cette comparaison perd en valeur quand l'on considère la différence de l'extension géographique des deux contextes ainsi rapprochés. À une époque plus tardive, de plus, Pline l'Ancien atteste explicitement que cette pratique s'était largement répandue après les premiers exemples, qu'il situe au début du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Pour le siècle suivant, en outre, d'autres sources mentionnent au moins deux mesures conçues par les censeurs dans le but de libérer plusieurs lieux publics de l'encombrement causé par les statues. La première, concernant les colonnes du temple de Jupiter au Capitole, aurait été l'œuvre de M. Aemilius Lepidus en 179 av. J.-C.<sup>562</sup>. La deuxième est la fameuse initiative attribuée par Pline l'Ancien à P. Cornelius Scipio et M. Popilius : en 158 av. J.-C., ceux-ci auraient enlevé du forum toutes les statues honorifiques de magistrats qui ne dérivait pas de dédicaces publiques<sup>563</sup>. Or, quels que soient la valeur et le sens précis à attribuer à ces témoignages, ils restent significatifs du fait que cet encombrement devait être réel à Rome et qu'il pouvait être ressenti comme problématique. Par ailleurs, la situation ne semble pas avoir été différente encore au début de l'époque impériale, quand selon Tacite les statues qui se trouvaient sur le forum étaient suffisamment nombreuses pour être utilisées comme matériel dans la construction de barricades lors des conflits de l'année 69 apr. J.-C.<sup>564</sup>. Bien évidemment, ces événements ne suffisent pas à eux-seuls pour justifier le nombre limité de documents épigraphiques et archéologiques ayant effectivement survécu de nos jours. Cependant, quand on y ajoute les aléas normaux de la documentation, surtout dans un contexte archéologique en perpétuelle évolution comme celui de la ville de Rome, même le petit groupe de témoignages disponibles apparaît autrement significatif.

En commençant par les sources littéraires, comme on l'a dit, la première statue érigée à Rome par des étrangers (« ab exteris ») remontait selon Pline l'Ancien au début du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Notamment, elle aurait été offerte par les citoyens de Thourioi (« Thurini »), en Grande-Grèce, au tribun de la plèbe C. Aelius, en remerciement pour une mesure prise par celui-ci contre un centre ennemi de leur cité (« lege perlata in Sthennium Stallium Lucanum, qui Thurinos bis infestauerat »). À cette occasion, par ailleurs, la statue avait été accompagnée également d'une « corona aurea ». Peu après, les mêmes dédicants auraient décerné une deuxième sculpture, toujours réalisée dans la capitale, à C. Fabricius, cette fois-ci pour les avoir libérés d'un siège (« liberati obsidione »)<sup>565</sup>.

Plus tard, un autre monument potentiellement similaire à celui de Verrès est mentionné de nouveau par Cicéron dans le *pro Cluentio* : il s'agit d'un groupe de statues dorées érigées au plus tard en 74 av. J.-C. près du temple de Juturne, toujours au Champ de Mars, pour commémorer le fait que C. Staienus avait favorisé la réconciliation de plusieurs rois malheureusement non identifiés. Comme dans les *Verrines*, Cicéron attribue l'érection du monument directement à l'honoré, qui est la cible de son invective dans le passage : « in statuis inauratis quas posuit ad Iuturnae, quibus subscripsit reges a se in gratiam esse reductos »<sup>566</sup>. Cependant, comme dans les *Verrines*, il n'est pas impossible que cette

---

<sup>562</sup> Liv., 40, 51, 3.

<sup>563</sup> Plin., *nat.*, 34, 30.

<sup>564</sup> Tac. *hist.*, 3, 71.

<sup>565</sup> Plin., *nat.*, 34, 32.

<sup>566</sup> Cic., *Cluent.*, 101.

présentation dérive en réalité de la partialité de l'orateur et que les souverains en question aient été du moins en partie responsables de l'initiative d'ériger les statues<sup>567</sup>.

Au-delà de ces deux témoignages, tous les autres exemples connus pour l'époque républicaine proviennent de l'épigraphie. Comme les cas de Verrès et de Staienus, de plus, ils appartiennent tous au 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C., ce qui semble indiquer que cette période fut la première dans laquelle ce phénomène atteignit des dimensions vraiment significatives. Pour commencer, on pourra citer une plaque en pierre retrouvée dans l'aire sacrée de Largo Argentina et portant une dédicace à « [C]n(aeo) Pompeio / Magno / [i]mperatori » de la part de « Italicei qui / Agrigenti / nego[tiantur] »<sup>568</sup>. Comme il a été dernièrement démontré par G. Alföldy, le *terminus post quem* pour la datation de ce texte est offert par l'assomption de la part de Pompée du titre de Magnus, en 61 av. J.-C., alors que l'omission de sa deuxième et troisième acclamation comme « imperator », situées respectivement en 71 et en 61 av. J.-C. ne pose pas nécessairement de problèmes dans la mesure où elle se retrouve également dans d'autres textes postérieurs à ces deux dates<sup>569</sup>. Plutôt qu'avec la victoire sicilienne contre les partisans de Marius en 81 av. J.-C., cette dédicace pourrait être en rapport avec la charge de « curator annonae », que Pompée avait exercée entre 57 et 52 av. J.-C. et qui pourrait l'avoir amené en Sicile. Quel que soit l'objet auquel ce texte faisait référence, la ressemblance avec le monument de Verrès reste remarquable, dans la mesure où cette offrande venait de la même province et avait été posée par la confédération des « negotiatores », même si c'était dans les limites de la seule cité d'Agrigente. Enfin, le lieu de découverte de la pierre coïncide avec la localisation présumée des statues de Verrès, à proximité du Cirque Flaminius et du Champ de Mars. Cependant dans ce cas, s'agissant d'un monument dédié à Cn. Pompeius Magnus, la solution la plus probable est qu'il provienne du théâtre que celui-ci avait fait construire en 55 av. J.-C.

Ensuite, toujours pour la même époque, on connaît également une inscription perdue « L. Liuio L.f. Ocellae / q(uaestori) », de la part des habitants de Segobriga, en Hispania Tarraconensis<sup>570</sup>. De plus, ce texte était accompagné d'un autre, offert à un personnage du même nom cette fois-ci par les « Sussetanei », à identifier probablement avec le peuple ibérique des « Suessetanei », établi dans la même province<sup>571</sup>. Ce second personnage pourrait être le fils du premier, même s'il n'est pas impossible de penser qu'il s'agisse plus simplement du même et que le titre « q(uaestori) » ait été perdu dans le second texte<sup>572</sup>. Malgré la perte du document, certains des apoglyphes semblent montrer que les deux textes étaient juxtaposés sur la même pierre : une situation qui pourrait être donc similaire à celle qui a déjà été reconstruite pour les statues de Verrès. Le lieu de découverte est malheureusement inconnu, mais le dernier emplacement connu est certainement la colline du Quirinal, qu'il s'agisse du palais du même nom ou de la voisine église S. Silvestro. G. Alföldy a suggéré que le

---

<sup>567</sup> Sur ce monument, et sur les quelques hypothèses jusqu'ici formulées sur l'identité de ces souverains, voir SEHLMAYER 1999, 213-5.

<sup>568</sup> CIL VI 40903 = CIL I<sup>2</sup> 2710 = ILLRP 380.

<sup>569</sup> Voir G. Alföldy en CIL VI.8.3, 40903.

<sup>570</sup> CIL VI 1446 = ILS 936.

<sup>571</sup> Plin., *nat.*, 3, 24 ; Liv., 25, 34, 6 ; 28, 24, 4 ; 34, 20, 1.

<sup>572</sup> Voir les observations à ce propos de G. Alföldy en CIL VI.8.3, 1446 a-b.

document provient de la maison de la famille, que l'on devrait alors situer sur cette colline<sup>573</sup> ; cependant, il n'est pas impossible de penser encore une fois à des monuments érigés dans le Champ de Mars, qui n'était pas très éloigné.

À un autre questeur du nom de Fonteius Q. f., en revanche, est dédiée une inscription gravée sur une plaque en pierre et retrouvée en situation secondaire le long de la via Latina, pas trop loin de Rome. Le document, toujours datable au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., est une dédicace honorifique offerte cette fois-ci par les « *mancup(es) stipend(iorum) ex Africa* », c'est-à-dire les adjudicataires de la collecte de l'impôt dans cette province<sup>574</sup>.

Pour finir, à la fin du même siècle date une complexe inscription bilingue connue par cinq fragments d'une longue plaque de marbre autrefois visibles dans la Basilique de San Lorenzo in Lucina, encore une fois près du Champ de Mars<sup>575</sup> ; si la plupart de ces fragments sont aujourd'hui perdus, l'un d'entre eux a été retrouvé pendant les restaurations de l'église du Collegio Romano du Campo Santo Teutonico, où il avait été remployé comme table d'autel<sup>576</sup>. D'après les calculs de W. Eck sur la taille des lettres dans le fragment survivant, la plaque devait à l'origine se trouver sur une base de statue, plus ou moins à la hauteur des yeux d'un lecteur potentiel, et mesurer environ 9 m de long<sup>577</sup>. Le texte est inscrit d'abord en latin, puis intégralement traduit en grec, tandis que la taille des caractères se réduit progressivement du grand entête latin contenant le nom et le titre du destinataire, aux dernières lignes en grec mentionnant l'identité des dédicataires. Comme précisé par l'entête, donc, le monument est offert à un personnage dont restent seulement le cognomen avec la filiation (« - - ]o L. f. Ruf[o] » / « - - ]ωι Λευκίου υἱῶ[τ] Πούρω[τ] ») et le titre de proconsul (« *pro[co(n)s(uli)]* / « *ἀνθυ[πάτωι]* »). La suite est constituée de plusieurs colonnes, commençant chacune en latin par le titre de « *patrono* », en grec par celui de « *πάτρωνι καὶ εὐεργέτη* ». Cette appellation est ensuite suivie du nom d'une des cités dédicataires du monument, qui appartiennent toutes à la province de Bithynie et Pont<sup>578</sup>. Enfin, chaque colonne se termine, uniquement dans la version en grec, par le nom de l'ambassadeur responsable de la dédicace. Comme il a été efficacement montré par C. Eilers, le texte doit être daté entre 73-70 et 44 av. J.-C.<sup>579</sup>. D'autre part, si ce monument représente certainement un bon parallèle pour celui de Verrès, la mention d'un seul personnage comme destinataire et l'organisation du texte avec une colonne pour chaque cité ont conduit W. Eck à le reconstruire comme un groupe statuaire comportant une plus grande statue du proconsul située au milieu et entourée sur les deux côtés de plusieurs sculptures plus petites représentant les cités dédicataires, peut-être sous la forme de leurs divinités tutélaires : un parallèle littéraire pour cette typologie est connu pour l'époque

---

<sup>573</sup> Voir G. Alföldy en CIL VI.8.3, 1446 a-b.

<sup>574</sup> CIL VI 31713 = ILS 901.

<sup>575</sup> CIL VI 41054 = IG XIV 1077 = IGUR 71 = IGRR 139 ; voir également CANALI DE ROSSI 2001, 152-154, n° 44-49 ; EILERS 2002, 254-256, n° C135 ; ECK 2010.

<sup>576</sup> Cette redécouverte a été annoncée en 1980 par L. Moretti, voir SEG 29 992.

<sup>577</sup> ECK 2010, 58-62.

<sup>578</sup> Il s'agit notamment de Apamée, Nicomédie, Prusa ad Olypnum, Prusias ad Hypium, Prusias ad Mare et Tieion.

<sup>579</sup> EILERS 2002, 256.



de Tibère<sup>580</sup>. À la différence que dans l'exemple de Verrès, il ne s'agirait pas d'un groupe de statues équestres.

Autrement, toujours par voie épigraphique, on connaît également des exemples de cités provinciales honorant des magistrats romains dans d'autres localités italiennes, qui devaient coïncider avec les cités d'origine des personnages honorés. Un premier exemple est une colonne retrouvée à Nemi et dédicacée moyennant une inscription bilingue, en latin et en grec, à un C. Sallius Naso, « leg(ato) pro pr(aetore) » pendant la guerre contre Mithridate, par deux communautés de Mysie<sup>581</sup>. Ensuite, les trois autres exemples connus viennent tous de Tarracina, où l'on retrouve tout d'abord une dédicace des « Hisp[ani] » ou des « Hisp[alenses] » à un Livius qu'il a été proposé d'identifier avec le même L. Livius L.f. Ocella déjà honoré à Rome par d'autres communautés espagnoles<sup>582</sup>. En revanche, les deux autres témoignages provenant de cette cité sont particulièrement intéressants en ce ils font référence à la Sicile. Il s'agit en effet de deux dédicaces offertes à deux personnages portant le titre de « legati », vraisemblablement du gouverneur de la province : M'. Sabidius M'. f., honoré par les « ciues Romani in / Sicilia Panhormi qui / negotiantur »<sup>583</sup>, et M. Favonius M. f., honoré par le « popul(us) Agrigent(inus) »<sup>584</sup>.

Enfin, beaucoup d'autres documents datent de l'époque augustéenne et impériale, quand cette pratique semble avoir continué plus ou moins au même rythme avec un élargissement du cadre géographique des lieux de dédicace<sup>585</sup>. Parmi les dédicataires, on ne retrouve presque plus des réalités siciliennes, si ce n'est pour les « ceuitates Siciliae » qui, à l'époque augustéenne, honorèrent à Auximum, cité du Picenum, un C. Plautius C. f. Rufus, « leg(ato) pro [pr(aetore)] », pour avoir défendu la province<sup>586</sup>. Enfin, du point de vue typologique, un dernier parallèle intéressant pour le monument de Verrès est un ensemble de dédicaces honorifiques retrouvée à Herculaneum et célébrant M. Nonius Balbus, gouverneur de la province de Crète et Cyrénaïque au début de l'époque augustéenne. Le personnage est bien connu pour avoir reçu un grand nombre de monuments honorifiques dans sa cité, parmi lesquels se trouvaient plusieurs statues équestres. Dans ce cadre, le groupe de textes en question présente plusieurs éléments d'unité, aussi bien dans le contenu que dans la forme, qui semblent le référer à un seul monument unitaire, ou bien à une série de monuments réalisés en même temps. Pour commencer, trois dédicaces sont offertes par un « commune Cretensium », qui rappelle de près celui des *Verrines*. De plus, si la première est gravée sur un bloc architectural qui pourrait être un fragment d'épistyle<sup>587</sup>, les deux autres, dont le texte est absolument identique, se trouvent sur deux tables en marbre tout à fait homogènes non seulement dans les caractéristiques formelles mais également dans l'écriture, dont les

---

<sup>580</sup> Pour tous les détails voir ECK 2010. Le parallèle littéraire consiste en une dédicace offerte à l'empereur par un ensemble de cités d'Asie et mentionnée en Phleg., *mir.*, fr. 13 = FGrHist 257 F 36, 13 ; voir également Tac., *ann.*, 2, 47 ; 4, 13 ; CIL X 1624 (qui serait une copie de l'inscription de ce monument, réalisée pour Puteoli).

<sup>581</sup> CIL I<sup>2</sup> 743 = ILS 37 = ILLRP 372.

<sup>582</sup> AE 1991, 423 (CIL X 6319).

<sup>583</sup> CIL I<sup>2</sup> 836 = ILS 8962 = ILLRP 387.

<sup>584</sup> CIL I<sup>2</sup> 771 = ILS 879 = ILLRP 398. Dans les deux cas, le titre de « legatus proconsulis » est indiqué en forme abrégée par le simple « leg(ato) », sur la question voir A. Degrassi, in ILS, p. 228.

<sup>585</sup> ERKELENZ 2003, 19-21 ; 120-65. Catalogue en ERKELENZ 2003, 322-30 et ECK 2010, 68-75.

<sup>586</sup> CIL IX 5834.

<sup>587</sup> CIL X 1430 : « [M(arco) Nonio M(arci) f(ilio)] Balbo proco(n)s(uli) / [commune] Cretensium patrono ».

caractères sont coloriés en rouge<sup>588</sup>. Enfin, deux autres tables en marbre du même type portent des dédicaces offertes respectivement par « [coloni]a Iulia Ç[nossus] » et par « [G]ortyniei », deux cités de la même aire géographique<sup>589</sup>. Malgré la présence de plusieurs inscriptions de dédicace, donc, on pourrait imaginer un seul grand ensemble monumental comportant plusieurs statues offertes grâce aux efforts conjoints de plusieurs entités différentes de la même province : un cas qui ressemblerait en tout point à celui du monument romain pour Verrès. L'occasion de cette dédicace, pour finir, serait celle d'un arbitrage sur des questions territoriales entre les deux cités de Gortyne et Cnossos pendant l'installation de vétérans dans la colonie qui venait d'être fondée sur le territoire de cette dernière<sup>590</sup>.

À la lumière de tous ces exemples, il est possible de formuler plusieurs considérations. Premièrement, les monuments érigés à Rome ou en Italie semblent avoir été réservés aux magistrats, mais pas nécessairement uniquement aux gouverneurs provinciaux. Ainsi, on retrouve dans la capitale plusieurs dédicaces destinées à des questeurs et même à d'autres magistrats, tandis que d'autres cités italiennes en ont même restitué qui s'adressent à des simples « legati ». D'autre part, les monuments offerts aux gouverneurs semblent avoir pris des formes beaucoup plus imposantes, comme ceux qui avaient été érigés par les communautés de Bithynie et Pont à Rome ou par celles de la Crète à Herculaneum. Le cas de Verrès ne semble donc pas isolé.

Deuxièmement, la plupart des documents retrouvés à Rome semble venir du Champ de Mars ou du moins d'une aire proche de celui-ci. Cela ne peut surprendre vu qu'il s'agissait là d'une zone typique pour l'érection et l'exposition de statues et d'autres monuments. De plus, il a été suggéré que le lieu se soit en quelque sorte spécialisé pour recevoir les hommages offerts par les provinciaux à des magistrats méritants<sup>591</sup> : une fonction qui serait alors complémentaire à celle du Capitole, accueillant quant à lui les hommages des communautés de l'empire au peuple romain dans son ensemble ou à Jupiter Optimus Maximus<sup>592</sup>. Ainsi, il ne paraît pas nécessaire de postuler, comme certains ont voulu le faire, l'existence d'une relation particulière entre la Sicile et l'aire autour du temple de Vulcain, d'autant plus à partir du moment que la nouvelle datation de la dédicace offerte à Pompée permet désormais son attribution au théâtre construit par ce dernier<sup>593</sup>.

Enfin, pour ce qui concerne les dédicataires, il s'agit principalement de cités ou de peuples fonctionnant comme entités indépendantes. Parfois, plusieurs communautés peuvent s'associer pour des dédicaces conjointes : c'est le cas, par exemple, de l'offrande pour C. Sallius Naso à Nemi, ou de la double inscription de Segobriga et du peuple des

<sup>588</sup> CIL X 1431 (« M(arco) N[on]io M(arci) f(ilio) / Bal[bo], pr(aetori), pro co(n)s(uli), / [commune Creten]sium ») et 1432 (« M(arco) Noni[o] M(arci) filio] / Bal[b]o, pr(aetori), p[ro] co(n)s(uli), / commune C[retensium] »).

<sup>589</sup> CIL X 1433 (« M(arco) Nonio M(arci) [f(ilio)] / Balbo, pr(aetori), pro c[o](n)s(uli) / [coloni]a Iulia Ç[nossus] ») et 1434 (« [M(arco)] Nonio M(arci) f(ilio) / Balbo, pr(aetori), p[ro] [c]o(n)s(uli), / [G]ortyniei a[re] conl(ato) »).

<sup>590</sup> BALDWIN BOWSKY 1987.

<sup>591</sup> Pour cette hypothèse voir par exemple SEHLMAYER 1999, 213-5 ; COARELLI 1997, 164-8 et 218-42.

<sup>592</sup> Pour ces documents voir IGUR I 5-20.

<sup>593</sup> Pour deux différentes hypothèses concernant le temple de Vulcain et la Sicile voir COARELLI 1997, 218-42 et ZIOLKOWSKI 1992, 179-83.

« Sussetanei » pour L. Livius Ocella. Ainsi, dans l'inscription de Terracine dédié peut-être au même personnage, la lecture « Hisp[alenses] », qui ferait référence à la cité de Hispalis, dans l'Hispania Baetica, paraît dans l'ensemble plus probable, en ce que l'adjectif « Hisp[ani] » semble trop générique et resterait isolé par rapport au reste de la documentation. Quoi qu'il en soit, comme il a été remarqué par D. Erkelenz, les regroupements ou associations de communautés que l'on retrouve dans ce contexte ne correspondent pas nécessairement à des organisations communautaires stables<sup>594</sup>. De ce point de vue, l'exemple des cités de Bithynie et Pont paraît particulièrement significatif, en ce qu'elles semblent tenir à rester individuellement identifiées dans leur dédicace commune au proconsul, chacune avec sa propre inscription, ses propres ambassadeurs et peut-être même sa propre statue. En revanche, plus similaire à la situation décrite dans les *Verrines* semble le cas du « commune Cretensium » attesté à Herculaneum et pour lequel il paraît plus probable qu'il corresponde à une entité identifiable également en dehors du contexte de la dédicace dont il est indiqué comme responsable. Par ailleurs, la présence d'une offrande commune réalisée par ce regroupement de cités ne semble pas avoir empêché Cnossos et Gortyne, qui pourraient avoir été plus directement impliquées par l'action bienfaitrice du magistrat, de réaliser une dédicace par leurs propres moyens : une situation que l'on pourrait rapprocher de celle décrite par Cicéron pour Syracuse, dont les habitants se seraient trouvés à contribuer à plusieurs titres différents pour le même monument. Mais on reviendra plus en détail sur le problème du « commune Siciliae » dans le paragraphe suivant.

À part les cités, on trouve également comme dédicataires des associations d'individus unis par les mêmes intérêts. Le cas le plus fréquent est sans aucun doute celui des marchands, bien connus également dans d'autres contextes de la Méditerranée romaine, surtout pour l'époque républicaine<sup>595</sup>. Appelés « negotiatores », comme dans le texte de Cicéron, ou plus simplement « qui negotiantur », ces personnages se définissaient habituellement de manière plus spécifique en faisant référence à une cité particulière comme siège de leur activité ou plutôt en précisant leur identité civique ou ethnique : ainsi on retrouve dans l'inscription de Tarracina les « ciues Romani » actifs à Palerme et dans la dédicace pour Pompée à Rome les « Italicei » d'Agrigente. Pour la dédicace à Verrès, par conséquent, il ne serait pas impossible que le groupe des « negotiatores » ne contienne en effet pas des Siciliens, ce qui expliquerait le fait que les habitants de Syracuse n'avaient pas contribué à ce titre. En revanche, la formulation « qui Syracusis, qui Agrigenti, qui Panhormi, qui Lilybaei negotiantur »<sup>596</sup> semble indiquer que la dédicace avait réuni des groupes actifs dans plusieurs communautés différentes, ce qui reste à ma connaissance sans parallèles précis. L'exemple des « aratores », quant à lui, reste également isolé<sup>597</sup>, mais cela ne constitue pas spécialement un problème dans la mesure où d'autres groupes sont parfois attestés une seule fois, comme celui des « mancup(es) stipend(iorum) ex Africa » qui honorent le questeur Fonteius à Rome. En Sicile, par ailleurs, la présence de cette catégorie s'explique aisément par l'importante production agricole de l'île, qui en faisait le « grenier de Rome » et plaçait les questions d'approvisionnement au centre des intérêts de ses gouverneurs.

---

<sup>594</sup> ERKELENZ 2003, 67.

<sup>595</sup> Voir ERKELENZ 2003, 73-7.

<sup>596</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 153 (= TL20).

<sup>597</sup> Voir les observations à ce propos de ERKELENZ 2003, 74, note 250.

Pour conclure, les statues offertes à Verrès à Rome par ces différentes entités provinciales ne représentent pas nécessairement un honneur sans précédent dans sa magnificence, mais s'inscrivent dans une pratique qui, tout en étant peu documentée, semble tout de même assez courante. En revanche, ce qui est intéressant et peut-être également moins commun est l'effort conjoint démontré par cette dédicace, qui semble devoir être comprise comme un monument unitaire auquel ces diverses instances avaient collaboré. Cicéron, en effet, souligne hyperboliquement le caractère englobant de ces regroupements de destinataires qui couvrent idéalement la totalité des habitants de l'île : « statuas ab negotiatoribus, ab aratoribus, a communi Siciliae positas? quod est aliud in illa prouincia genus hominum? nullum. ergo ab uniuersa prouincia, generatimque a singulis eius partibus, non solum diligitur, sed etiam ornatur »<sup>598</sup>. Dans ce cadre, la collecte centralisée de l'argent assume effectivement tout son sens, que Verrès ait été ou moins à l'origine de l'initiative d'ériger le monument. Dans un cas comme dans l'autre, enfin, ce type de démarche est hautement significatif de la vision de la Sicile comme entité unitaire, dépassant le cadre des cités individuelles et se définissant justement en tant que telle dans son rapport avec Rome.

### II.3.d - Le « commune Siciliae »

Parmi les différentes entités dédicataires du monument romain, celle que Cicéron appelle « commune Siciliae » mérite maintenant d'être analysée plus en détail. En tant que telle, cette désignation n'est connue que par les passages concernant cette dédicace et ne se retrouve ailleurs ni dans les *Verrines* ni dans aucune autre source<sup>599</sup>. D'autre part, ce petit groupe de témoignages est suffisant pour comprendre qu'il s'agissait d'un ensemble de cités. En effet, une des mentions de l'inscription mentionnant cette entité est introduite dans le texte cicéronien par l'expression « uenio nunc ad ciuitates Siciliae »<sup>600</sup>. De plus, comme on l'a déjà dit, le fait que les citoyens de Syracuse sont dits explicitement avoir contribué à ces statues « pro parte in commune Siciliae » implique que cette cité devait faire partie de l'ensemble ainsi défini<sup>601</sup>. Au-delà de cette donnée de base, qui est impliquée par la façon dont Cicéron s'exprime plutôt que explicitement affirmée dans le texte, l'orateur ne ressent jamais la nécessité d'expliquer à son public le sens précis de cette désignation : on peut en déduire que celui-ci devait être bien connu à Rome ou, du moins, qu'il allait de soi. L'expression « commune Siciliae », alors, doit être interprétée comme une définition couramment employée pour désigner une association de cités considérée représentative de l'ensemble de la province.

Dans ce cadre, il est facile de supposer que le mot « commune » représente ici une traduction du mot grec « κοινόν », de la même façon que, sur les inscriptions honorifiques pour M. Nonius Balbus à Herculaneum, l'expression « commune Cretensium » désigne le même « κοινόν τῶν Κρηταιέων » que l'on connaît également par voie épigraphique et qui aurait été fondé au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>602</sup>. En grec, en effet, le mot « κοινόν » est couramment

<sup>598</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 168 (= TL24).

<sup>599</sup> Pour rappel, les passages mentionnant le « commune Siciliae » sont Cic., *Verr.*, 2, 2, 114 (= TL14) ; 145 (= TL18) ; 154-5 (= TL21) et 167-8 (= TL24).

<sup>600</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 154-5 (= TL21).

<sup>601</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 145 (= TL18), sur lequel voir ci-dessus, II.2.e.

<sup>602</sup> Sur cette institution voir maintenant CHANIOTIS 1999, avec bibliographie précédente.

utilisé pour désigner des confédérations de cités comme il en existait en grand nombre à l'époque hellénistique, aussi bien dans les grands royaumes de la Méditerranée orientale qu'en Grèce propre. Si donc, comme on l'a déjà plusieurs fois souligné, la Sicile républicaine était parfaitement insérée dans la koinè méditerranéenne de son époque, l'existence sur cette île d'une institution de ce type au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. ne doit poser aucun problème. De la même manière, la participation de cette institution à l'érection d'un monument honorifique à un magistrat romain ne représente pas une surprise, dans la mesure où ces confédérations apparaissent souvent ailleurs comme dédicataires d'honneurs de ce type dès l'époque républicaine<sup>603</sup>. Même, l'octroi d'hommages aux bienfaiteurs de la collectivité et, dans les états hellénistiques, l'organisation du culte du souverain semblent avoir été parmi les missions principales de ces organisations, qui seulement dans certains cas peuvent être associées à de fonctions administratives plus larges. Certainement, cet aspect de l'action des « κοινά » fut celui qui rencontra le plus large succès, se conservant à l'époque impériale et donnant l'impulsion à la création de nouvelles confédérations provinciales conçues selon le modèle des premières. D'autre part, même à cette époque plus tardive, si cette fonction religieuse et célébrative était désormais devenue la plus importante, ces confédérations pouvaient toujours agir comme intermédiaires entre pouvoir central et réalités locales<sup>604</sup>.

Sur la base de ces parallèles, plusieurs tentatives ont été conduites de reconstruire les contours précis de ce « commune Siciliae » du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., tout premièrement en essayant d'étendre son domaine de compétence. Ainsi, étant donné son rôle certain dans le processus d'octroi d'honneurs au préteur, on a voulu lui attribuer également la responsabilité des honneurs cultuels discutés dans le chapitre précédent, tantôt en se limitant aux seuls « Verria »<sup>605</sup>, tantôt en incluant les « Marcellia » et en utilisant ces fêtes pour faire remonter l'existence de la confédération jusqu'au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>606</sup>. Comme on l'a vu, cependant, les *Verrines* attestent l'existence de ces fêtes uniquement à Syracuse et, pour les seuls « Verria », à Messine. S'il n'est pas exclu que des célébrations équivalentes existent également ailleurs, leur extension à toute la Sicile sous l'égide de ce « κοινόν » n'est qu'une hypothèse impossible à vérifier. Toujours dans le domaine des honneurs, J. Prag a proposé d'imputer au « κοινόν » le décret honorifique pour Sthenius de Thermes qui était affiché dans le « βουλευτήριον » de cette cité et que, selon Cicéron, avait été attribué à ce personnage « de meritis in rem publicam Thermitanorum Siculosque uniuersos »<sup>607</sup>. Si cette possibilité existe, par contre, les nombreuses références au contexte de Thermes font plutôt penser à un décret de cette cité, la précision « Siculosque uniuersos » pouvant être interprétée comme une expression hyperbolique de l'orateur soit du décret lui-même. De manière encore plus hypothétique, d'autre part, E. Deniaux a imaginé que le « κοινόν » ait été à l'origine des cadeaux offerts à Cicéron par les Siciliens après le procès selon Plutarque<sup>608</sup>.

---

<sup>603</sup> Sur ce point voir ERKELENZ 2003, 67-68.

<sup>604</sup> Sur les « κοινά » d'époque impériale et leurs précédents hellénistiques, voir DEININGER 1965.

<sup>605</sup> BERRENDONNER 2007, 214-18.

<sup>606</sup> Pour cette hypothèse voir LARSEN 1955, 128. Pour les « Marcellia », qui très probablement ne remontent pas eux-mêmes au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., voir ci-dessus, II.2.c.

<sup>607</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 112 ; PRAG 2009, 89. Pour le personnage de Sthenius voir ci-dessus, I.1.d.

<sup>608</sup> Plu., *Cic.*, 8, 2 ; voir DENIAUX 1994.

Plus problématiques encore sont les tentatives de dépasser cette fonction d'hommage pour attribuer au « κοινόν » des responsabilités de nature différente. Une idée assez répandue, par exemple, place cette confédération à l'origine de certaines des pétitions communes adressée au Sénat par des cités siciliennes et mentionnées dans les *Verrines*, parfois à travers l'expression « in communibus postulatis ciuitatum omnium »<sup>609</sup>. Mais si dans cette formulation le mot « communis » ne peut être compris autrement que comme un adjectif indiquant le caractère collectif de la plainte, Cicéron n'attribue jamais explicitement ces initiatives au « commune Siciliae » en tant que tel. De surcroît, le seul cas pour laquelle il donne quelques détails ne peut pas être référé au « κοινόν » : il s'agit de l'appel à l'origine du procès contre Verrès, qui dérivait quant à lui de l'association occasionnelle de toutes les cités siciliennes à l'exception de Messine et Syracuse<sup>610</sup>. De la même façon, il est impossible d'un point de vue terminologique de comprendre comme des allusions à cette confédération des expressions comme « conuentus Siculorum » ou « concursus Siculorum », qui ne font qu'indiquer de manière hyperbolique l'affluence d'un grand nombre d'habitants de la province au même endroit<sup>611</sup>. Pour finir, M. Bell a proposé d'attribuer au « κοινόν » un rôle dans l'administration de la « lex frumentaria », mais cette hypothèse ne peut s'appuyer sur aucun témoignage précis et n'est même pas supportée par le parallèle des fonctions connues pour ce type de confédérations en époque hellénistique ou romaine<sup>612</sup>.

Des observations similaires peuvent être faites également pour les tentatives d'éclaircir l'origine de ce « κοινόν ». Ainsi, par exemple, on a voulu parfois en faire l'héritier d'une institution précédant la conquête romaine, en proposant de référer à cet antécédent hellénistique une très controversée série de monnaies portant la légende « ΣΙΚΕΛΙΩΤΑΝ » et datable à la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>613</sup> ; à l'inverse, d'autres ont pensé à une création d'époque romaine, avec une fonction purement célébrative. Malheureusement, l'état actuel de la documentation sur le sujet ne permet pas de trancher : la seule chose que l'on puisse affirmer avec une relative certitude est que la confédération devait déjà exister avant la préture de Verrès et que sa création ne peut pas être imputée à l'initiative de ce dernier<sup>614</sup>. Cicéron, en effet, s'attaque violemment à toutes les innovations de son adversaire et il n'aurait certainement pas manqué de le faire également pour celle-ci, si elle en avait été une. Au

<sup>609</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 103 (« tota Sicilia, quae in communibus postulatis ciuitatum omnium consulibus edidit ») et 146 (« legationes omnium ciuitatum in postulatis communibus ») ; pour cette hypothèse voir DEININGER 1965, 13-4 ; PRAG 2009, 89.

<sup>610</sup> Sur les « postulata » de ces « legationes » voir Cic., *diu. in Caec.*, 14, où l'orateur affirme « adsunt homines ex tota illa prouincia nobilissimi, qui praesentes uos orant atque obsecrant, iudices, [...] omnium ciuitatum totius Siciliae legationes adsunt praeter duas ciuitates » ; *Verr.*, 2, 2, 10 (« legationes uniuersae [...] postulata consulibus ediderunt. Fecerunt etiam ut me [...] lacrimis suis deducerent ut ego istum accusarem ») ; 2, 2, 156 (« Siculos [...] qui quidem et in te grauissima postulata consulibus ediderint, et me ut hanc causam salutisque suae defensionem susciperem obsecrarint »). Par ailleurs, Cic., *Verr.*, 2, 2, 146, l'expression « legationes omnium ciuitatum in postulatis communibus » pourrait très bien faire référence à ces mêmes événements. Une tentative de référer cet appel au « κοινόν » se doit tout de même à DENIAUX 1994 ; *contra* DEININGER 1965, 13-4.

<sup>611</sup> La première se trouve en Cic., *Verr.*, 2, 4, 138 et fait encore référence à l'appel des « legationes » ; la deuxième en Cic., *Att.*, 10, 12, 2 à propos d'une anecdote concernant Caton d'Utique pendant les guerres civiles. La proposition d'associer ces passages au « commune Siciliae » vient de PRAG 2009, 89.

<sup>612</sup> BELL 2007, 196.

<sup>613</sup> Pour cette hypothèse voir LARSEN 1955, 128 ; BELL 2007, 196-7. Pour les monnaies, SJÖQVIST 1960.

<sup>614</sup> On trouvera cette idée en BERRENDONNER 2007, 216-7 ; *contra* BELL 2007, 196.

contraire, comme on l'a vu, il en parle comme d'une réalité dont il suppose la connaissance de la part de son public.

Enfin, s'agissant d'une confédération de cités, on a souvent proposé de l'identifier à celle qui était réunie autour du sanctuaire de l'Éryx<sup>615</sup>. Le rapprochement est loin d'être impossible, vu que, comme on l'a vu avec l'exemple de la confédération d'Athéna Ilias en Troade, les « κοινά » d'époque hellénistique pouvaient souvent être organisés autour d'un lieu de culte particulièrement vénéré et célèbre<sup>616</sup>. Certes, Cicéron utilise deux expressions différentes pour désigner ces réalités : « commune Siciliae » d'un côté, « septemdecim populi Siciliae » de l'autre. Cependant, l'exemple de la confédération ilienne montre également que la présence de dénominations concurrentielles pour la même institution de ce type n'est pas impossible, même si elle serait plus surprenante à l'intérieur d'un seul et même texte. D'autre part, on pourrait objecter que, s'il s'agissait de la même entité, Cicéron aurait pu trouver un argument facile pour invalider le témoignage positif des statues qu'elle avait érigées à Rome dans le lien de complicité établi tout le long des *Verrines* entre l'ancien préteur et ce sanctuaire. De plus, quelle que soit la solution du difficile problème du nombre total de communautés citadines pour la Sicile de cette époque<sup>617</sup>, les dix-sept membres de la ligue de l'Éryx n'en représentaient qu'une portion minime. À lui seul, cet argument aurait suffi à faire apparaître comme dérisoire la prétention de Verrès que ces monuments témoignent de l'appréciation de tous les habitants de la province : une occasion que l'orateur difficilement aurait évité de saisir. Dans la même veine, pour finir, il faudrait aussi se demander quel rapport ces deux définitions pourraient entretenir avec l'expression « ceuitates Siciliae » qui désigne les dédicataires de l'inscription honorifique d'Auximum pour C. Plautius C. f. Rufus. En l'absence d'une liste des noms des communautés concernées, en effet, cette formulation semble impliquer la participation de toutes les cités de Sicile. Comme il a été observé, il n'est pas impossible qu'il s'agisse là d'un autre témoignage de la vie du « commune Siciliae » des *Verrines*<sup>618</sup>, mais il paraît difficile que l'on ne puisse jamais rejoindre la certitude sur ce point. Cependant, malgré l'incertitude dans laquelle on est condamnés à rester concernant tous ces points de détail, l'émergence dans la documentation, à l'époque de Verrès, d'un « commune Siciliae » engagé dans l'octroi d'honneurs pour le gouverneur de la province suffit largement à montrer comment l'île était en ce moment en train de se construire comme ensemble unitaire dans le cadre de sa relation avec le pouvoir de Rome.

### II.3.e - Le titre de « patronus Siciliae »

Un autre honneur fait à Verrès par les cités siciliennes d'après Cicéron consiste dans l'attribution de titres honorifiques. On a déjà parlé de celui de « Σωτήρ » et de son possible rapport avec les « Verria » de Syracuse. Maintenant, il est temps de s'occuper du deuxième

---

<sup>615</sup> Voir ci-dessus, II.3.a.

<sup>616</sup> D'autres exemples de « κοινά » réunis autour d'un lieu de culte sont celui des cités de l'Acarnanie pour le sanctuaire et les fêtes d'Apollon Actiaque, attesté de la fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (voir par exemple IG IX 12, 583), ou celui des Ioniens autour du temple de Poséidon Hélikonios au Cap Mykale (pour lequel voir DEININGER 1965, 10, avec bibliographie).

<sup>617</sup> Voir ci-dessus, *Préambule*.

<sup>618</sup> Ainsi notamment MANGANARO 1988, 15 ; WILSON 1990, 34 et 383 ; Prag 2009, 89.

dont les *Verrines* font mention : celui de « patronus Siciliae », souvent exploité pour mettre ironiquement en valeur la contradiction entre les griefs formulés par les Siciliens dans le cadre du procès et la relation de patronat dont il devait théoriquement attester l'existence<sup>619</sup>. À l'une de ces occasions, Cicéron affirme explicitement d'avoir lu cet appellatif sur l'une ou plusieurs inscriptions à Syracuse, en même temps que celui de « Σωτήρ » (« itaque eum non solum PATRONVM illius insulae, sed etiam ΣΩΤΗΡΑ inscriptum uidi Syracusis »)<sup>620</sup>. Un autre passage pourrait suggérer, sans toutefois l'affirmer directement, que ce titre figurait également sur l'inscription qui accompagnait les statues érigées au préteur à Rome<sup>621</sup>.

La formulation « patronus Siciliae » suggère une relation avec la province dans son ensemble, comme l'orateur le souligne lui-même lorsqu'il renforce le titre par l'adjectif « omnis » (« omnium Siculorum patronum »), dans le but de l'opposer à la présence de la seule Messine parmi les défenseurs de l'ancien préteur dans le cadre du procès<sup>622</sup>. En dehors de Verrès, le même titre est attribué dans les *Verrines* également à des membres ou à l'ensemble de la famille des Marcelli. Ainsi, dans le *de signis* on le trouve employé pour M. Claudius Marcellus Aeserninus, auquel l'orateur reproche d'être un partisan de Verrès<sup>623</sup>, tandis que le *de praetura Siciliensi* le prête à un Cn. Cornelius Lentulus Marcellinus, adopté de la même famille<sup>624</sup>. Dans le *de frumento*, même, Cicéron fait de Marcelli les plus anciens patrons de l'île : « ad Marcellos antiquissimos Siciliae patronos »<sup>625</sup>. De plus, à l'intérieur du récit concernant la contestation de l'héritage reçu par Héraclius de Syracuse<sup>626</sup>, les ennemis de ce dernier avaient signalé au préteur que le malheureux héritier ne pouvait bénéficier à Rome d'aucun patron à l'exception des Marcelli : « eum praeter Marcellos patronum [...] habere neminem »<sup>627</sup>. Tout se passe, donc, comme si cette famille détenait la fonction de protectrice des Siciliens par excellence. Enfin, dans l'épisode du Mercure de Tyndaris, Cicéron accuse explicitement Verrès d'avoir voulu remplacer cette famille dans ce rôle par une sorte de jalousie mal placée à leur égard : « itaque nunc Siculorum Marcelli non sunt patroni, Verres in eorum locum substitutus est »<sup>628</sup>.

Ailleurs que dans les *Verrines*, d'autre part, il est impossible de trouver une autre référence certaine de l'emploi de ce titre. Il a parfois été suggéré que Cicéron lui-même puisse l'avoir revêtu, mais aucun des témoignages concernant les événements du procès contre Verrès n'est explicite sur ce point. Dans le *pro Scauro*, l'orateur affirme par exemple que « neque enim mihi probabile neque uerum uidebatur me, cum fidelissimae atque antiquissimae prouinciae patrociniū recepissem, causam tamquam unius clientis in cubiculo meo discere », mais le terme « patrociniū » doit être ici certainement entendu plutôt dans

<sup>619</sup> Voir par exemple Cic., *Verr.*, 2, 2, 114 (= TL14) et 2, 4, 89 (= TL54).

<sup>620</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 154-5 (= TL21).

<sup>621</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 114 (= TL14) et le commentaire relatif ; pour cette série de statues voir ci-dessous, II.3.c.

<sup>622</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 114 (= TL14).

<sup>623</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 91 ; pour M. Marcellus Aeserninus voir F. Münzer, RE III.2, Stuttgart 1899, *Claudius* 231.

<sup>624</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 103 : « Cn. Lentulum, patronum Siciliae » ; F. Münzer, RE IV.1, Stuttgart 1900, *Cornelius* 228.

<sup>625</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 45.

<sup>626</sup> Sur lequel voir ci-dessus, I.3.b.

<sup>627</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 36.

<sup>628</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 89 (= TL54).



son sens de défense judiciaire que dans celui désignant spécifiquement la protection assurée par un « patronus »<sup>629</sup>. De manière similaire, si dans une lettre à Atticus Cicéron exprime son attachement à ses clients siciliens, cela ne veut pas nécessairement dire qu'il était « patronus » de tous les habitants de l'île en général : « scis quam diligam Siculos et quam illam clientelam honestam iudicem »<sup>630</sup>. D'autre part, en ouverture de la *diuinatio in Q. Caecilium*, l'orateur souligne la confiance que les Siciliens lui avaient démontrée en s'adressant à lui, alors qu'ils auraient pu déjà trouver de l'aide « in ueteribus patronis multis »<sup>631</sup> ; là aussi, cependant, cette expression ne prouve pas que Cicéron lui-même ni aucun de ces anciens patrons ait revêtu ce titre par rapport à l'entièreté de la province. Ainsi, quand le pseudo-Asconius commente ce passage en énumérant après les Marcelli également les Scipions et les Metelli, sa formulation ne permet pas de conclure que ces deux dernières familles n'aient jamais été honorés du même titre qui avait pourtant été attribué à la première<sup>632</sup>.

Autrement, on connaît uniquement des « patroni » de cités siciliennes individuelles, pour lesquels les *Verrines* restent la principale source disponible. Ainsi, l'épisode de C. Heius révèle que C. Claudius Pulcher, consul de 92 av. J.-C., était « patronus » de la cité de Messine : « Mamertini autem populi patronus »<sup>633</sup>. De son côté, l'anecdote concernant la statue de C. Marcellus à Tyndaris pourrait suggérer que ce personnage portait le titre de « patronus » pour cette cité en particulier, outre que pour l'ensemble de l'île<sup>634</sup>. De plus, on apprend dans l'épisode de la Diane de Ségeste que les habitants de cette cité étaient « clientes » de P. Cornelius Scipio Nasicus<sup>635</sup>. Ailleurs que dans les *Verrines*, pour finir, on a déjà parlé du cas de M. Claudius Marcellus qui serait devenu « patronus » des Syracusains en 210 av. J.-C. après l'échec de l'ambassade envoyée par ces derniers au Sénat dans le but de se plaindre du traitement subi à l'occasion de la prise de la cité<sup>636</sup>. L'établissement de cette relation de patronage représente certainement le début des rapports de cette famille avec la Sicile ; cependant, en l'absence d'informations sur les étapes intermédiaires de ce processus, il n'est pas possible de parler d'une dérivation héréditaire directe<sup>637</sup>.

Relevant de la culture romaine du patronat, le titre de « patronus » signifiait en contexte public l'existence d'une relation de clientèle entre le personnage désigné comme tel

<sup>629</sup> Cic., *Scaur.*, 26 ; de la même manière aucune référence à une relation de patronat se trouve dans le récit de Plutarque (*Plu.*, *Cic.*, 7-8).

<sup>630</sup> Cic., *Att.*, XIV 12.

<sup>631</sup> Cic., *diu. in Caec.*, 2.

<sup>632</sup> Ps. Ascon., p. 187 Stangl : « Siculi veteres patronos habent: in quibus Marcellos a <M.> Marcello ortos, qui Syracusas victor servavit incolumes; Scipiones, quorum auctor P. Scipio Africanus Carthagine excisa Siciliae ornamenta rettulit sua, quibus quondam a Poenis victoribus spoliata erat; Metellos, quorum familia proxime Siculis patrociniū praebeuit, cum fuit Lepidus in ea prouincia praetor, instantibus ad accusandum eum Metellis duobus, Celere et Nepote ».

<sup>633</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 6 (= TL40) ; pour ce personnage voir ci-dessus, *Préambule* et I.3.c ; F. Münzer, *RE* III.2, Stuttgart 1899, *Claudius* 302.

<sup>634</sup> Voir TL45 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 89) et le commentaire relatif ; pour cette anecdote et le personnage de C. Marcellus, voir ci-dessus, I.1.f et II.2.c.

<sup>635</sup> Voir TL51 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 80) ; pour ce personnage, plus tard adopté dans la famille des Metelli, voir F. Münzer, *RE*, IV.1, Stuttgart 1900, *Cornelius* 352 ; Id., *RE*, III.1, Stuttgart 1897, *Caecilius* 99 ; pour l'épisode de la Diane de Ségeste, ci-dessus, I.1.b.

<sup>636</sup> Liv., 26, 32, 8 ; Val. Max., 4, 1, 7 ; voir ci-dessus, II.1.d et 2.c.

<sup>637</sup> Voir à ce propos les observations déjà faites ci-dessus, II.2.c.

et les habitants de la cité ou de la province concernée. Plutôt qu'un titre honorifique en sens strict, donc, il représentait l'attestation d'un engagement de protection souvent sollicité par les autorités locales, mais qui nécessitait toujours d'être accepté par le patron. Pour cette raison, tout en étant souvent associé à celui de « εὐεργέτης », ce concept était exprimé en grec par une simple transcription du latin : « πάτρων ». Les inscriptions siciliennes mentionnées par Cicéron, alors, pourraient avoir été écrites aussi bien en latin qu'un grec. Le plus grand nombre de témoignages pour l'emploi de ce titre en milieu grec vient de l'Orient hellénistique, et tout particulièrement de l'Asie Mineure, où la première attestation date du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>638</sup>. Par conséquent, si l'on accepte l'établissement d'une relation de clientèle entre M. Claudius Marcellus et la cité de Syracuse en 210 av. J.-C., il faut accorder encore une fois à la Sicile une légère priorité chronologique sur l'orient hellénistique. Quoi qu'il en soit, comme il a été observé, les cités grecques s'adaptèrent rapidement par la suite à cette pratique romaine. Du moins à partir du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., la mention du titre de patron y est souvent associée, sur les inscriptions, à l'indication d'une magistrature provinciale ou d'un commandement militaire. Il semblerait donc que certaines communautés aient profité de la magistrature provinciale d'un sénateur pour se faire admettre dans sa clientèle. La demande pouvait être formulée après le mandat, si le comportement du magistrat en question avait été particulièrement apprécié, ou bien de façon préventive, pour se le concilier au moment de son entrée en charge.

Dans ce cadre, il ne manque pas d'exemples dans lesquels la relation de clientèle est établie non pas avec une cité individuelle, mais avec un ensemble plus large. Cependant, si le concept de « patronus prouvinciae » est bien connu pour l'époque impériale<sup>639</sup>, la situation est moins bien définie pour la période républicaine. En effet, la possibilité d'un rapport de clientèle avec un ensemble plus large d'une cité était certainement admise du moins du point de vue théorique. Par exemple, dans le *de officiis*, Cicéron affirme qu'un général ayant vaincu en guerre des « ciuitates aut nationes » en devenait le patron « more maiorum »<sup>640</sup>. D'autre part, cette relation ne semble pas avoir été systématiquement formalisée à cette époque, surtout du fait de l'absence dans les provinces d'instances capables de décerner ce titre pour un cadre dépassant celui des cités individuelles. Au contraire, elle semble plutôt avoir existé en forme implicite, comme relation privilégiée entre un personnage et une province donnée, signifiant tout simplement que le premier disposait d'un grand nombre de clients dans la seconde, qu'il s'agisse d'individus ou de cités prises singulièrement. Autrement, les seuls exemples connus dans lesquels un personnage est désigné explicitement comme patron d'une entité plus large qu'une communauté citadine datent tous du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. et concernent des « κοινά »<sup>641</sup>. Notamment, le témoignage le plus ancien est une inscription de Claros dans

<sup>638</sup> Pour une bibliographie sur la réception de l'institution du patronage en milieu public par les cités grecques voir FERRARY 1997, avec ce qu'il désigne comme un « corpus suffisamment représentatif » des « patroni » attestés dans l'orient hellénistique dans l'Appendice 3, aux pages 219-225 ; CANALI DE ROSSI 2001, avec les pages 6-9 dédiée à la Sicile ; EILERS 2002.

<sup>639</sup> Voir par exemple NICOLS 1990, avec bibliographie.

<sup>640</sup> Cic., *off.*, 1, 35 : « ii, qui ciuitates aut nationes deuictas bello in fidem recepissent, earum patroni essent more maiorum ».

<sup>641</sup> Dans le catalogue de EILERS 2002 rentrent dans ce cas les numéros C1 (Q. Ancharius par le « κοινόν » des Achéens « proquaestor », c. 65 av.) ; C20 (personnage inconnu par le « κοινόν » des Phocidiens) ; C21 (personnage inconnu par un « κοινόν » inconnu à Delphes) ; C60 (M. Nonius Balbus par le « commune Cretensium ») ; C92 (Cn. Pompeius par le « κοινόν » des Ioniens, 67-2 av.) ; C156 (un Vehilius M.f. par le

laquelle Cn. Pompeius est appelé « τὸν εὐεργέτην καὶ πατρῶνα τῶν Ἰώνων » par « τὸ κοινὸν τὸ Ἰώνων »<sup>642</sup>. Avec toute probabilité, l'attribution de cet honneur est à mettre en rapport avec les campagnes de Pompée en Orient, contre les pirates puis contre Mithridate, entre 67 et 62 av. J.-C. ; par conséquent, il est possible de dater l'inscription à cette période ou alors à celle immédiatement successive<sup>643</sup>.

Pour revenir au témoignage des *Verrines*, donc, on remarquera premièrement que Cicéron dit explicitement avoir lu le titre « patronus Siciliae » attribué à Verrès sur des inscriptions, ce qui veut dire qu'il avait été effectivement décerné au préteur de manière officielle. Si l'on juxtapose l'ensemble des parallèles discutés jusqu'ici avec le fait que, comme on l'a dit, il semblerait que le titre ait été présent également dans la dédicace des statues de Rome, il est facile de penser qu'il s'agisse là du résultat d'une initiative prise par le « commune Siciliae », qui représenterait alors l'institution ayant l'autorité d'établir une relation de clientèle pour la province prise dans son ensemble. Sans vouloir accepter l'insinuation cicéronienne que tous les honneurs décernés à Verrès aient été sollicités par ce dernier pour se protéger avant le procès, on peut penser que la proposition d'établir cette relation ait été émise par les Siciliens soit au moment de l'arrivée du préteur, dans le but de se le concilier, soit à l'occasion de l'un des moments majeurs du mandat de ce dernier : les victoires contre les pirates ou les événements de la révolte servile en Italie<sup>644</sup>. Pour ce qui concerne les Marcelli, d'autre part, si cette famille avait certainement un rapport d'exception avec la Sicile s'étant construit progressivement au fur et à mesure des passages de ses membres sur l'île à partir de 210 av. J.-C., les seuls personnages auxquels Cicéron attribue explicitement le titre de « patronus Siciliae » sont, comme on l'a vu, M. Claudius Marcellus Aeserninus<sup>645</sup> et Cn. Cornelius Lentulus Marcellinus<sup>646</sup>. Encore une fois, donc, on reste ici dans les limites du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. Par conséquent, l'émergence du concept de « patronus Siciliae » comme titre officiel – qu'elle soit ou moins liée, comme il paraît probable, à la formation du « commune Siciliae » – représente encore un autre témoignage, pour cette époque, de la construction d'une unité provinciale de l'île face à Rome.

### II.3 - Conclusions

Si, comme on l'a vu, il y a des raisons de penser que la Sicile du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. était engagée dans un processus de formation d'une identité régionale commencé depuis l'époque

---

« κοινόν » des Chypriotes). De son côté, le témoignage de Cicéron selon lequel L. Calpurnius Piso avait été nommé patron par les Achéens, pourrait faire référence au « κοινόν » ou bien à un ensemble de cités prises chacune individuellement (EILERS 2002, n° C2 ; Cic., *diu. in Caec.*, 64 : « Achaei patronum adoptarant »). Enfin, l'inscription dans laquelle un Proculus est appelé « τὸν πατρῶνα τοῦ ἔθνους », c'est-à-dire l'équivalent grec de « patronus prouvinciae », en Lycie remonte probablement déjà à l'époque impériale (EILERS 2002, n° C128).

<sup>642</sup> EILERS 2002, C92 = FERRARY 2000, 341-5, n° 4.

<sup>643</sup> Comme on l'a déjà noté précédemment, le fait que Pompée soit ici appelé « τὸν αὐτοκράτορα » sans référence au fait au nombre de fois où il avait été acclamé « imperator » ne pose pas de problèmes pour la datation du texte, voir ci-dessus, III.3.c et, pour cette inscription, FERRARY 2000, 341-5, n° 4.

<sup>644</sup> Pour ces deux événements, dont la valeur est constamment rabaissée par Cicéron, voir ci-dessus, II.2.c.

<sup>645</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 91 ; comme on l'a dit, d'après Cicéron, ce personnage était un partisan de Verrès et témoigna à son procès (voir F. Münzer, RE III.2, Stuttgart 1899, *Claudius* 231).

<sup>646</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 103 ; pour ce personnage, consul en 56 av. J.-C., voir F. Münzer, RE IV.1, Stuttgart 1900, *Cornelius* 228.

classique et entré désormais en résonance avec la création de la province romaine, les témoignages analysés dans ce chapitre permettent d'interroger le rôle joué dans ce développement par les phénomènes religieux<sup>647</sup>. Sur un plan plus général, s'agissant des mêmes thèmes, ces exemples permettent également de compléter les observations déjà faites dans les deux chapitres précédents. Comme d'habitude, on observera en passant que l'ensemble des informations fournies par Cicéron à ce sujet se révèle fiable au banc d'épreuve du reste de la documentation, malgré le fait que la nature de son témoignage impose une certaine méfiance vis-à-vis de ses interprétations.

La création de la confédération de l'Éryx, relatée par Diodore, confirme la possibilité d'une intervention directe des autorités romaines sur des cultes siciliens, tandis que son inspiration évidente à de modèles hellénistiques atteste une fois de plus de l'insertion de l'île dans son contexte culturel contemporain. Dans ce cadre, il est certainement dommage de ne pas connaître l'occasion du sénatus-consulte qui en décida la formation. Cependant, même en l'absence d'informations plus précises, on peut entrevoir quelque chose des raisons ayant porté à cette résolution. La première pourrait avoir été de caractère proprement religieux : on a vu comment les Romains semblent avoir attribué à la déesse du moins une partie de la responsabilité de leur victoire en Sicile. Mais si cela avait déjà probablement déterminé l'importation du culte à Rome, la continuation de ce dernier sur son propre territoire semble être rentrée également dans les objectifs des autorités romaines, probablement en rapport avec le fait que cette région faisait désormais partie de l'empire et continuait de revêtir un rôle stratégique de premier plan dans le contexte méditerranéen.

La confédération devait donc servir tout d'abord ce but, mais elle eut certainement aussi l'effet d'organiser le consensus à un niveau local autour d'un lieu de culte strictement lié à Rome. En tant que telle, cette opération pourrait représenter une innovation, même s'il n'est pas impossible de proposer des parallèles plus tardifs. Par rapport au problème de la création d'une unité provinciale, il est certainement intéressant que cela se fasse autour d'un sanctuaire qui appartenait avant la conquête romaine au domaine de Carthage : une aire qui ne devait pas être au centre du procès de formation identitaire déjà en cours depuis l'époque classique. Dans ce cadre, la confédération pourrait également avoir favorisé l'intégration de la Sicile occidentale par rapport au reste de la province, tout en la réalisant autour de l'adhésion commune au projet de Rome. La fière mention de l'appartenance à cet ensemble de cités de la part des habitants de Tyndaris, par ailleurs, montre le succès de cette opération.

Pour ce qui concerne l'octroi d'honneurs aux magistrats romains, les exemples discutés ici confirment le côté exceptionnel des moyens qui leur étaient réservés par rapport au cadre général du système des « τιμαί » en milieu grec. D'autre part, l'émergence parmi les dédicataires de plusieurs entités dépassant le cadre des cités individuelles est plus que révélateur de la manière dont la présence de Rome pouvait favoriser l'émergence d'un concept unitaire de Sicile, du moins dans le cadre des relations administratives avec le centre du pouvoir. L'exemple des « censes » est encore une fois très éloquent, avec la centralisation de leur élection résultant de l'application à un niveau provincial d'une pratique auparavant attestée singulièrement à l'échelle des cités : celle des dédicaces offertes par les magistrats à l'occasion de leur mandat.

---

<sup>647</sup> PRAG 2009b.

Dans le même sens, le monument érigé à Rome témoigne du même phénomène appliqué cette fois-ci à des catégories professionnelles telles que celle des « negotiatores » et des « aratores ». Mais surtout, particulièrement intéressante est l'existence du « commune Siciliae », qui doit être interprété comme une association permanente entre les cités fonctionnant comme une instance provinciale. Dans ce cadre, il est certainement dommage de ne pas connaître les détails de sa formation, de ses rapports avec la confédération de l'Éryx ou encore de ses attributions. Même si d'autres hypothèses sont possibles, la seule fonction que l'on puisse lui attribuer avec certitude est celle d'octroyer des honneurs ou d'établir des relations de clientèle au nom de la province dans son ensemble. Dans ce cadre, son intervention est réservée ici à la réalisation d'un monument particulièrement grandiloquent et destiné à la capitale, face à laquelle la présentation de l'île comme tout unitaire devait assumer son sens le plus plein. Comme on l'a vu, ce type de grand effort communautaire ne semble pas avoir été très répandue à cette époque et témoigne donc de la précocité de la Sicile dans la formation de ce type d'identité unitaire provinciale.

Enfin, si dans le cas des censeurs la substitution du préteur aux dieux comme destinataire de la dédicace montre bien comment ce magistrat détenait désormais un pouvoir tel qu'il pouvait être assimilé fonctionnellement à celui d'une divinité, les honneurs culturels en eux-mêmes ne semblent pas avoir été impliqués par ce processus : du moins dans ce qu'il est possible d'inférer à partir du texte de Cicéron, en effet, « Marcellia » et « Verria » restent de compétence des cités individuelles qui agencent chacune librement son calendrier culturel indépendamment d'influences venant de l'extérieur.

### III.

#### Questions de représentation

Après avoir tracé dans la première partie un panorama des cultes siciliens mentionnés dans les *Verrines* et avoir analysé dans la deuxième les épisodes qui permettent de reconstruire l'impact de la présence romaine sur la vie religieuse de l'île, il est temps désormais d'adresser directement celle qui est peut-être la plus intéressante spécificité des discours comme témoignage historique sur la Sicile républicaine : le fait de livrer le point de vue d'un membre de l'élite romaine sur les réalités provinciales. En poursuivant la réflexion sur l'apport de cette source à la reconstruction des phénomènes religieux en Sicile pendant l'époque républicaine, cette troisième et dernière partie reviendra sur tous les éléments permettant d'interroger ce point de vue romain sur les cultes et les pratiques religieuses locales, dans le but d'analyser la manière dont celles-ci étaient perçues, pensées, décrites et comprises dans le centre du pouvoir. Dans la partie précédente, l'étude des interventions des autorités romaines en matière religieuse avait déjà permis de repérer les contours de deux attitudes opposées vis-à-vis des cultes siciliens, habilement mises en scène par Cicéron dans le contraste entre Verrès et des personnages comme Scipion Émilien ou M. Claudius Marcellus<sup>1</sup>. Maintenant, il s'agira plutôt de reconstruire les représentations que ces comportements pouvaient sous-entendre. S'agissant principalement de questions d'interprétation, dont on a déjà plusieurs fois souligné le caractère problématique, il sera nécessaire ici de faire particulièrement attention à la manière donc celles-ci entrent en résonance avec la stratégie rhétorique de Cicéron. Dans ce cadre, on prendra en considération dans un premier temps les dieux vénérés par les Siciliens et outragés par Verrès, pour étudier la façon dont ils pouvaient être appréhendés dans une perspective romaine. Ensuite, il sera question de l'ensemble des explications, des interprétations et des jugements de valeur plus ou moins explicites que l'orateur émet à propos des coutumes religieuses siciliennes. Finalement, on s'attaquera au problème du statut juridique des cultes siciliens du point de vue du droit romain.

#### III.1. Numina : Dieux de Sicile – Dieux de Rome

Pour ouvrir la réflexion sur les représentations romaines de la religion sicilienne, on commencera ici par les grands protagonistes du culte dans les polythéismes anciens : les divinités elles-mêmes. Pour ce faire, il faudra d'abord passer par l'étape obligée de prendre en compte le rôle que les dieux vénérés en Sicile viennent jouer dans le cadre de l'argumentation de Cicéron, à partir des deux passages clés de la péroraison et de l'exkursus sur la Cérès d'Henna. Dans ce cadre, il sera possible d'avancer une première appréciation de la façon dont l'orateur parle de ces divinités et les met en regard du panthéon romain. Ensuite, la partie la plus importante de la discussion sera consacrée à la question du fonctionnement de l'« *interpretatio romana* » dans les *Verrines* : notamment, on essayera de dégager ses

---

<sup>1</sup> Voir ci-dessus, II.1.c et d.

implications pour la reconnaissance, l'identification et la désignation d'un point de vue romain des puissances divines dont l'action se manifestait sur l'île.

### III.1.a - Dieux siciliens ou dieux romains ?

Si, comme on l'a déjà dit, la religion occupe une place de premier plan dans l'argumentation des *Verrines*<sup>2</sup>, il est impossible d'aborder les représentations romaines sur les phénomènes religieux en Sicile sans prendre en compte leur interaction avec les nécessités de l'accusation. Pour cette raison, il est nécessaire d'ouvrir ce premier chapitre par quelques observations générales sur la fonction des divinités siciliennes dans la stratégie rhétorique de l'orateur. Or, le point de départ obligé de toute réflexion sur ce sujet est sans aucun doute la péroraison de l'*actio secunda* : la très célèbre invocation aux divinités offensées par l'ancien préteur que Cicéron appelle comme témoins de sa bonne foi et prie de disposer les juges à prononcer un verdict négatif<sup>3</sup>. Se référant à l'ensemble des discours qui composent cette action, la liste des figures divines que l'orateur prend ici à partie ne se limite pas au contexte sicilien, mais comprend également des cultes de Rome, de la Grèce propre et de l'Asie Mineure. De ces derniers il avait été question pour la plupart dans le *de praetura urbana*, quand l'orateur avait dressé la liste de tous les lieux de culte que son adversaire était arrivé à piller dans sa route vers la Cilicie, où il avait été nommé « legatus » en 80 av. J.-C.<sup>4</sup>.

Le premier dieu mentionné est le romain Jupiter Optimus Maximus, auquel Verrès avait osé soustraire un précieux candélabre que le prince Antiochus de Syrie avait destiné à être offert sur le Capitole<sup>5</sup>. À ce même aspect du dieu suprême du panthéon, de plus, l'orateur inscrit ici également la statue de Zeus Ourios / Jupiter Imperator que le préteur avait enlevée à Syracuse<sup>6</sup>. Ensuite, c'est le tour de Iuno Regina, à laquelle Cicéron réfère ici non seulement le sanctuaire de Malte dont on a déjà parlé<sup>7</sup>, mais également l'Héraion de Samos d'où Verrès avait soustrait plusieurs peintures et statues encore jalousement gardées chez lui<sup>8</sup>. Suit Minerve, avec le temple d'Ortygie à Syracuse<sup>9</sup> et celui d'Athènes, auquel avait été également volée une grande quantité d'or<sup>10</sup>. Immédiatement après, l'orateur invoque « Latona et Apollo et Diana », offensés collectivement à Délos : ici, Verrès avait soustrait plusieurs sculptures, providentiellement récupérées grâce à une tempête qui avait renversé le navire chargé de les transporter et redéposé les images sur la plage. À l'occasion de ce récit, dans le *de praetura urbana*, Cicéron avait déjà rappelé que Délos était le lieu où Latone avait accouché d'Apollon et de Diane et que, par conséquent, l'île entière était considérée comme sacrée aux trois divinités : « eorum deorum sacra putatur »<sup>11</sup>. D'autre part, si Verrès n'avait pas ultérieurement

---

<sup>2</sup> Voir ci-dessus, *Introduction*, 3.

<sup>3</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 184-9 (= TL80).

<sup>4</sup> Pour le mandat en Cilicie, qui en devint un de « proquaestor » après la mort du questeur C. Publicius Malleolus (BROUGHTON 1951-2, II, 80 et 450), voir Cic., *Verr.*, 2, 1, 44-102 ; BROUGHTON 1951-2, II, 81.

<sup>5</sup> Pour cet épisode, voir le commentaire à TL48 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 72).

<sup>6</sup> Voir ci-dessus, I.1.j.

<sup>7</sup> Voir ci-dessus, I.1.a.

<sup>8</sup> Dont le pillage est relaté en Cic., *Verr.*, 2, 1, 50-2.

<sup>9</sup> Voir ci-dessus, I.1.j.

<sup>10</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 45 : « grande auri pondus », sans plus de détails.

<sup>11</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 46-8.

offensé Latone, ses fautes envers la progéniture de cette dernière étaient encore plus graves : pour Apollon, la péroration cite également des statues enlevées à Chios<sup>12</sup> ; pour Diane, la cession forcée du « simulacrum sanctissimum » de Ségeste<sup>13</sup> et le pillage d'un sanctuaire à Pergé, où l'ancien préteur était accusé même de s'être emparé des ornements en or accrochés à la statue de la déesse<sup>14</sup>. Par la suite, l'énumération continue avec trois divinités offensées uniquement en Sicile : Mercure, dont la statue avait été soustraite dans le gymnase de Tyndaris<sup>15</sup> ; Hercule, victime d'une tentative de vol par la force à Agrigente<sup>16</sup>, et Magna Mater, avec les offrandes de Scipion à Enguium<sup>17</sup>. Puis, il est question de nouveaux dieux romains à Rome même : Castor et Pollux, dont le temple avait fourni une occasion de gain illicite à Verrès quand celui-ci s'était occupé d'en évaluer les travaux de restauration lors de sa préture<sup>18</sup>. Pour finir, Cicéron revient à la Sicile et consacre à Cérès et Libera un très long développement exaltant non seulement leur importance pour l'île, mais également le caractère universel de leur culte et leur rapport avec Rome. Après avoir rappelé les vols commis au détriment de ces déesses à Catane et à Henna, l'orateur termine par une mention récapitulative et omni-compréhensive de tous les autres dieux et déesses offensés par Verrès : « ceteros item deos deasque omnis imploro et obtestor, quorum templis et religionibus iste nefario quodam furore et audacia instinctus bellum sacrilegum semper impiumque habuit indictum ».

Il est aisé d'observer que, tout en étant dans l'ensemble plutôt représentative, cette longue liste n'est certainement pas exhaustive des divinités citées dans les discours comme victimes de Verrès. Le choix opéré par Cicéron dans l'ensemble de ces figures divines ne dépend certainement pas du hasard, mais plutôt de raisons bien précises ayant affaire à sa stratégie rhétorique. La question a été traitée par M. von Albrecht dans une étude de 1980 qui consiste en une analyse de la péroration à partir d'une perspective philologique, littéraire et rhétorique<sup>19</sup>. Plus récemment, le problème a été repris d'un point de vue plus proprement historique par F. van Haepere<sup>20</sup>. Le savant allemand, au-delà d'une suggestion désormais dépassée à considérer ce passage comme la clôture originariaire du seul *de signis*<sup>21</sup>, concentrait toute son attention surtout sur la manière dont la présence des dieux sert dans les discours le double objectif oratoire de « delectare », dans des passages comme l'exkursus mythique sur la Cérès d'Henna, et de « mouere », tout particulièrement dans la péroration. F. van Haepere, quant à elle, a plutôt interrogé la manière dont l'orateur s'attache à démontrer la gravité de la faute religieuse commise par Verrès.

Mais, quelle que soit la perspective adoptée, il a été possible d'identifier principalement deux critères gouvernant la sélection des divinités dans la péroration. Le premier est le rapport que ces dernières entretenaient avec Verrès, dont dépendait la possibilité de s'en servir pour les nécessités de l'accusation. En effet, comme on l'a déjà

---

<sup>12</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 49.

<sup>13</sup> Voir ci-dessus, I.1.b.

<sup>14</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 54 : « ex ipsa Diana quod habebat auri detractum atque ablatum esse dico ».

<sup>15</sup> Voir ci-dessus, I.1.f.

<sup>16</sup> Voir ci-dessus, I.1.c.

<sup>17</sup> Voir ci-dessus, I.1.g.

<sup>18</sup> Pour cet épisode, voir Cic., *Verr.*, 2, 1, 130-53.

<sup>19</sup> VON ALBRECHT 1980.

<sup>20</sup> VAN HAEPEREN 2016.

<sup>21</sup> Voir à ce propos le commentaire à TL80 (= Cic., *Verr.*, 2, 5, 184-9).



remarqué, la grande absente est certainement Vénus, pour la très évidente raison qu'elle ne faisait pas partie des victimes du préteur, mais en avait été plutôt favorisée<sup>22</sup>. Et même si l'orateur essaye quand même d'en faire une victime en présentant le fait que Verrès l'ait rendue complice de ses méfaits comme un outrage à sa dignité divine, cela ne va pas jusqu'à l'insérer dans l'invocation finale. Dans la même ligne, une autre absence mise en valeur par M. von Albrecht est celle de Mars, que Cicéron aurait évité de mentionner pour ne pas fournir au lecteur un rappel des succès militaires pour lesquels Verrès revendiquait le mérite. Bien évidemment, même si cette interprétation n'est pas impossible en soit, elle n'en demeure pas moins beaucoup moins assurée. Certes, si Mars n'est jamais mentionné dans les discours, il est possible que l'accusé n'ait pas commis de forfaits exploitables à l'encontre du culte ou des sanctuaires de ce dieu. En revanche, si l'ancien préteur avait essayé d'établir un lien entre la faveur de Mars et ses victoires militaires, il est probable que l'orateur aurait essayé de tourner ces prétentions en ridicule, comme il le fait justement pour la Vénus de l'Éryx. Par ailleurs, on ne peut pas exclure que, très simplement, Verrès n'ait jamais été présenté avec l'opportunité d'acquérir de précieuses œuvres d'art ou de réaliser d'autres profits aux dépens du dieu. Malheureusement, ce type d'arguments *e silentio* ne peuvent mener très loin, mais l'on remarquera que, de toute façon, il ne s'agit certainement pas là de la seule figure divine laissée de côté dans l'ensemble des discours ou plus spécifiquement dans la péroraison.

L'autre aspect qui semble avoir influencé non seulement la sélection mais également l'ordre d'apparition des divinités outragées, est la possibilité de leur attribuer un caractère d'universalité ou d'établir un rapprochement précis avec Rome. Si Cicéron ne mentionne ici que des cultes publics, en effet, il ne s'interdit pas d'ouvrir la liste des forfaits de Verrès contre les dieux par un enlèvement perpétré aux dépens d'un individu : celui du candélabre d'Antiochus de Syrie<sup>23</sup>. Déjà dans le *de signis*, la destination finale prévue pour cet objet comme offrande à Jupiter Optimus Maximus avait été exploitée pour réaliser la transition des vols aux particuliers à ceux concernant les cités<sup>24</sup>. Ici, elle permet à l'orateur d'ouvrir son invocation solennelle par la divinité principale du panthéon romain, qui devient donc la plus illustre des victimes de l'accusé. Dans la foulée, le Zeus Ourios / Jupiter Imperator de Syracuse perd son épithète originaire pour être identifié directement à son homologue du Capitole. De la même façon, l'Astarté de Malte et l'Héra de Samos deviennent toutes les deux « Iuno Regina », comme leur équivalente romaine. Dans le premier cas, comme on l'a vu, l'emploi de cette épithète pourrait éventuellement être mise en rapport avec l'aspect de protectrice de la régauté propre à l'Astarté phénicienne et possiblement conservé sur l'île sous la forme d'un plus général caractère de divinité garante de la souveraineté sur le territoire environnant<sup>25</sup>. D'autre part, Héra avait sans aucun doute également à Samos une importante valeur poliade qui pouvait la rapprocher de la « Iuno Regina » romaine<sup>26</sup>. Cependant, sa mention ici juste après Jupiter Optimus Maximus et juste avant la Minerve / Athéna de

---

<sup>22</sup> Voir ci-dessus, I.2.a.

<sup>23</sup> L'enlèvement du candélabre est en effet d'abord une offense à Jupiter, à qui l'objet était destiné, qu'à Antiochus : ce n'était pas le cas des autres statues enlevées aux particuliers, comme celles du « sacrum » d'Heius ou l'Apollon de Lyson. Ces dernières ne sont pas citées car leur enlèvement était davantage une offense à leur propriétaire qu'aux dieux qu'elles représentaient.

<sup>24</sup> Voir le commentaire à TL48 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 72).

<sup>25</sup> Voir ci-dessus, I.1.a.

<sup>26</sup> Pour ce sanctuaire et son importante valeur politique voir la synthèse de KYRIELEIS 1993, avec bibliographie.

Syracuse sert très clairement surtout à récréer la triade capitoline avec les divinités étrangères que Verrès avait outragé et à suggérer l'idée d'un préjudice porté aux plus grandes divinités de Rome. Par la suite, la même impression pouvait être véhiculée également par la mention de la deuxième triade, celle de Latone, Apollon et Diane, qui, tout en étant de dérivation grecque, pourrait avoir reçu un culte en tant que telle à Rome dès le IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>27</sup>. Un effet similaire, enfin, pouvait dériver également de la décision d'appeler la déesse d'Enguim « Mater Idaea », avec une épithète susceptible de renvoyer plus directement à son homologue romaine et peut-être même aux connexions troyennes de cette dernière.

Dans un mouvement inverse, l'orateur passe également sous silence toutes les divinités qui étaient moins bien traduisibles en termes romains. Le cas le plus évident est sans aucun doute celui du Chrysis d'Assorus, qui, étant un dieu fluvial, pouvait difficilement être éloigné de son caractère de divinité locale. Sur le même plan se trouve également Ténès, éponyme fondateur de la cité de Ténédos, que Verrès avait outragé en Asie<sup>28</sup>. Parmi les dieux offensés dans la capitale sicilienne, en outre, Cicéron ne cite ici que Jupiter et Minerve, laissant de côté les statues de figures mineures comme celles d'Aristée ou de Péan, enlevées respectivement du temple de Dionysos / Liber et de celui d'Asclépios / Esculape<sup>29</sup>. D'autre part, si aucune mention n'est faite de la statue d'Apollon soustraite à Agrigente dans un autre temple du dieu de la médecine, cela pourrait dépendre tout simplement de la priorité donnée, pour cette divinité, aux deux exemples grecs, plus prestigieux, de Délos et Chios<sup>30</sup>.

Quoi qu'il en soit, ce phénomène de rapprochement des divinités siciliennes au public romain n'est pas une nouveauté de la péroraison. Au contraire, il était déjà à l'œuvre dans le reste des discours, ne serait-ce que dans la présentation des objets volés comme « monumenta Scipioni » ou « Marcelli »<sup>31</sup>. Dans ce cadre, il s'appliquait même, quoiqu'en mesure réduite, aux dieux domestiques d'un personnage comme C. Heius. Dans l'épisode consacré à la soustraction des statues dans le « sacrum » de ce dernier, en effet, Cicéron insistait sur le fait que ces sculptures étaient bien connues, non seulement parce que tous les voyageurs qui se rendaient à Messine avaient l'habitude d'aller les admirer, mais aussi, dans le cas du Cupidon, pour l'identité typologique de ce dernier avec une autre sculpture célèbre de Thespies, ainsi que pour la venue de l'exemplaire sicilien à Rome quand C. Heius l'avait prêté à C. Claudius Pulcher en 99 av. J.-C.<sup>32</sup>. Certes, le rapprochement touche ici plutôt les objets volés que les dieux eux-mêmes, mais on remarquera que l'argument de l'identité typologique revient également pour le Zeus Ourios de Syracuse, dont l'image était comparée, entre autres, avec une œuvre apportée à Rome par T. Quinctius Flaminus de son butin sur la Macédoine (197 av. J.-C.) et déposée par ce dernier au Capitole<sup>33</sup> : dans ce cas, il est plus que probable

---

<sup>27</sup> À en juger par l'association fréquente de Latone aussi bien à Apollon qu'à Diane, ainsi que par la présence des trois divinités, à cette époque, dans la liste des divinités honorées avec les premiers lectisternes (Liv., 5, 13, 6 ; D.H., 12, 9) ; pour plus de détails voir GAGÉ 1955, 162-3 et 168-79.

<sup>28</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 49.

<sup>29</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 127-32 (= TL67) ; ci-dessus, I.1.j.

<sup>30</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 93 (= TL56) ; ci-dessus, I.1.c. Je ne crois pas, en revanche, que Cicéron évite les statues soustraites dans les temples dédiés à des divinités différentes par rapport à celle que représentait la sculpture, comme le voudrait VAN HAEPEREN 2016, 203.

<sup>31</sup> Voir ci-dessus, II.1.c et d ; ci-dessous, III.3.f.

<sup>32</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 3-7 (= TL40).

<sup>33</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 130 (= TL67).

que la possibilité d'instituer ce parallèle ait permis non seulement la traduction de l'épithète Ourios par Imperator, mais également, dans la péroration, la présentation du vol de la copie sicilienne comme une offense à Jupiter Optimus Maximus<sup>34</sup>. Pour ce qui concerne cet épisode, par ailleurs, Cicéron affirmait également explicitement que la statue était vénérée, à Syracuse, par les étrangers résidents (« incolae ») et de passage (« aduenae ») : deux termes qui comprenaient nécessairement des citoyens romains<sup>35</sup>. Pour finir, le cas le plus significatif reste sans aucun doute celui de Déméter / Cérès, sur lequel on reviendra sous peu<sup>36</sup>.

Cependant, s'il est clair que cette façon de procéder était directement fonctionnelle à la nécessité d'impliquer le public romain dans le procès, il serait certainement réductif d'y voir uniquement un expédient rhétorique et de faire de toutes ces associations entre divinités des rapprochements purement artificiels issus des besoins argumentatifs de Cicéron. Au minimum, en effet, les raccourcis de la péroration sous-entendent le principe que les grands dieux du panthéon romain sont effectivement identifiables à leurs homologues grecs et siciliens : autrement, non seulement il n'aurait pas été possible à l'orateur de les réaliser, mais il n'aurait même pas eu de sens de le faire, puisque les lecteurs n'auraient pas pu adhérer à cette opération. Ainsi, par exemple, pour accepter que la soustraction d'une statue de Zeus à Syracuse soit construite comme une offense à Jupiter Optimus Maximus, il fallait admettre du moins la possibilité que Jupiter soit toujours le même, quel que soit le lieu où l'épiclèse avec laquelle il était vénérée. Dans ce cadre, il n'est certainement pas un hasard que, en parlant dans le *de signis* de la statue capitoline de « Iupiter Imperator », Cicéron avait commenté le choix du Capitole comme lieu de cette dédicace par la phrase « hoc est in terrestri domicilio Iouis »<sup>37</sup>. Quelle que soit la façon dont on pouvait l'appeler, Zeus / Jupiter est ici conçu comme un seul et même dieu : indépendamment des autres lieux où l'on pouvait lui offrir une vénération, son unique véritable demeure sur terre se trouvait, du point de vue d'un Romain, dans le temple qui lui avait été dédié sur la colline du Capitole. Certes, cette approche ne correspondait pas à la seule manière dont pouvaient être pensés, dans le cadre des polythéismes de la Méditerranée ancienne, les rapports entre les dieux de plusieurs communautés différentes. De plus, il est fort probable que les défenseurs de Verrès, et donc du moins une partie du public, auraient soutenu quant à eux un point de vue très différent. Cependant, ces idées circulaient dans l'antiquité, à l'intérieur des élites cultivées qui sont à l'origine de la plupart des sources actuellement disponibles sur le sujet et dont Cicéron et ses lecteurs faisaient bien évidemment partie. Dans ce passage, donc, l'orateur ne se limite pas à évoquer de façon polémique une série d'associations conçue uniquement pour émouvoir son public, mais profite à son avantage d'une des façons dont les rapports entre monde humain et divin pouvaient être construits dans la pensée de son époque<sup>38</sup>.

D'autre part, cela veut dire également que les parallèles possibles n'étaient pas sans limites : les divinités rapprochées devaient pouvoir être considérées comparables, pour une raison ou pour l'autre. Cela est d'autant plus vrai que, comme on a pu le constater dans la

---

<sup>34</sup> Voir plus en détail ci-dessous, I.1.j.

<sup>35</sup> À ce propos, voir ci-dessus, I.3.a.

<sup>36</sup> Voir, pour Catane, Cic., *Verr.*, 2, 4, 99-102 (= TL60) et ci-dessus, I.1.i ; pour Henna, Cic., *Verr.*, 2, 4, 105-7 (= TL62) ; Cic., *Verr.*, 2, 4, 108-15 (= TL63) et ci-dessus, I.2.c.

<sup>37</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 129 (= TL67).

<sup>38</sup> Pour tous ces problèmes, voir PARKER 2017, 52-64.

première partie, les Romains de l'époque de Cicéron connaissaient bien les sanctuaires et les cultes siciliens<sup>39</sup>. De plus, comme on aura l'occasion de le dire sous peu, il n'est pas impossible que l'orateur ait envisagé également d'être lu par un public sicilien<sup>40</sup>. On pourrait alors expliquer dans ce sens l'absence dans la péroraison de Dionysos / Liber, qui avait été offensé à Syracuse avec la soustraction de son temple de la statue d'Aristée et, d'un point de vue strictement théorique, aurait pu être mentionné juste avant Cérès et Libera pour constituer une troisième et dernière triade romaine, celles des dieux de la plèbe sur l'Aventin. En effet, je ne crois pas avec M. von Albrecht, que le silence sur ce dieu dérive de la possibilité que sa mention entraîne une association d'idée avec les excès lascifs de Verrès : il me semble que Cicéron avait l'habitude de profiter de ce genre de situation, plutôt que de la fuir<sup>41</sup>. D'autre part, si le couple de Déméter / Cérès et Coré / Libera était indissolublement lié à la Sicile depuis l'époque classique, l'association avec Dionysos était étrangère au culte de ces déesses dans la région<sup>42</sup>. À Rome, en outre, une différence était encore ressentie, du moins au niveau de la réflexion savante, entre Liber / Dionysos d'un côté et le dieu vénéré dans le temple sur l'Aventin de l'autre<sup>43</sup>. Par conséquent, en suggérant un rapport trop direct avec la triade aventine, l'orateur aurait pu miner la force de son appel, qui se fondait sur l'identité entre les divinités offensées en Sicile et celles qui étaient vénérées à Rome. Cérès et Libera, alors, sont plutôt invoquées seules, en tant que protectrices par excellence de l'île dans son ensemble à partir du haut lieu symbolique de leur sanctuaire d'Henna. De ces deux divinités, alors, il convient maintenant de s'entretenir plus spécifiquement.

### III.1.b - L'exkursus sur Henna

Dans les *Verrines*, la deuxième pièce de bravoure qui porte sur des divinités siciliennes et semble en faire un centre névralgique de première importance à l'intérieur de la stratégie oratoire de Cicéron est justement l'exkursus consacré au sanctuaire de la Cérès d'Henna dans le *de signis*<sup>44</sup>. Comme on l'a vu, il s'agit du plus long passage dédié à un culte sicilien dans l'ensemble des discours. En tant que tel, il est consacré principalement à mettre en valeur la force des liens qui attachaient Cérès / Déméter et fille Libera / Coré à la Sicile tout entière, sans oublier le rayonnement international du culte et son importance exceptionnelle pour tous les peuples de la terre, y compris les Romains. Bien évidemment, tous ces éléments avaient déjà été rappelés auparavant dans l'épisode de Catane<sup>45</sup> et le seraient plus tard dans la péroraison<sup>46</sup>. Mais, par rapport à ces allusions plus rapides, l'exkursus sur Henna joue un rôle de noyau, dans la mesure où il s'attache à démontrer plus directement la validité de cette présentation des deux déesses.

Le lieu de cette démonstration n'avait pas été choisi au hasard. Henna, en effet, est à son tour présentée comme le point focal de la vénération pour les deux déesses sur toute la

<sup>39</sup> Voir ci-dessus, I.1 et 2.

<sup>40</sup> Voir ci-dessous, III.3.a.

<sup>41</sup> VON ALBRECHT 1980, 54.

<sup>42</sup> Voir ci-dessus, I.2.d.

<sup>43</sup> Pour plus de détails sur ce problème, voir ci-dessous, III.1.d et h.

<sup>44</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 105-7 (= TL62) ; Cic., *Verr.*, 2, 4, 108-15 (= TL63) ; voir ci-dessous, I.2.c.

<sup>45</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 99-102 (= TL60).

<sup>46</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 187-8 (= TL80).

Sicile et reçoit à ce titre l'appellatif d'«*umbilicus Siciliae*»<sup>47</sup>. Dans la perspective cicéronienne, le rôle crucial de ce lieu de culte devait être prouvé sans l'ombre d'un doute par la priorité qui lui avait été donnée par les décemvirs romains au moment d'expier l'inquiétante série de «*prodigia*» de l'année 133 av. J.-C.<sup>48</sup>. Comme on l'a dit, cependant, s'il est clair que Déméter avait eu une valeur représentative pour Henna dès l'époque classique, le lien qu'elle entretenait avec cette localité ne semble être devenu particulièrement significatif au-delà des limites de la cité que dans le cadre d'une spéculation érudite hellénistique qui pourrait remonter à Timée de Tauroménium et dont Cicéron semble dériver. Cette tradition, qui pourrait avoir été développée dans le cadre des rapports d'Henna avec Syracuse au cours du IV<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., localisait le rapt de Coré entre les territoires de ces deux centres et établissait la primauté de la Sicile sur l'Attique dans la naissance et la diffusion du culte des deux déesses. En tant que telle, elle se retrouve dans d'autres sources, comme le développement du cinquième livre de la *Bibliothèque historique* de Diodore ou l'épisode de Pinarius raconté par Tite-Live<sup>49</sup>. Toutefois, elle ne devait pas être majoritaire à l'époque de Cicéron, qui prend donc le soin de la démontrer dans le détail. Par la suite, en revanche, l'excursus du *de signis* allait devenir si connu qu'il semble avoir contribué à populariser cette version et à la fixer définitivement : affirmée désormais sans discussion dans les auteurs postérieurs, en effet, elle est la seule qui survit dans les récits du rapt de Proserpine par les poètes latins des siècles suivants. Ce procès, par ailleurs, semble avoir eu l'effet de porter sur le devant de la scène les aspects du culte sicilien qui convenaient mieux à l'image de l'île selon les Romains, et d'établir la priorité de Cérès aux dépens de Coré, qui avait été au centre de l'attention dans les sources précédentes.

Si de tous ces problèmes on a eu l'occasion de discuter plus en détail dans les parties précédentes, on pourra maintenant déplacer l'attention sur la manière dont Cicéron formule précisément le rapport de Cérès avec la Sicile et cette priorité d'Henna. Premièrement, dans le sillage de la tradition érudite grecque qu'il est en train de suivre, l'orateur se préoccupe d'enraciner sur l'île les principaux épisodes du mythe de cette déesse. En outre, comme pour beaucoup d'autres divinités dans les *Verrines*, il souligne en exagérant la vénération dont elle bénéficiait chez les Siciliens. De plus, à chaque fois qu'il mentionne la vénération de la déesse à Rome ou à l'international, il insiste tout particulièrement sur un principe d'identité. Déjà dans l'épisode de Catane, la vénération des habitants de cette cité était définie «*eadem religione qua Romae, qua in ceteris locis, qua prope in toto orbe terrarum*»<sup>50</sup>, et, à la fin de l'excursus du *de signis*, l'orateur adressait aux juges la significative exhortation suivante : «*medemini religioni sociorum, iudices, conseruate uestram; neque enim haec externa uobis est religio neque aliena*»<sup>51</sup>. Mais cela n'était pas encore suffisant à faire ressortir le caractère exceptionnel de ce culte.

<sup>47</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 106 (= TL62) ; l'appellatif est introduit par l'impersonnel «*nominatur*» et appartenait probablement à la tradition érudite à laquelle Cicéron avait emprunté l'idée d'un rôle central d'Henna : en effet, il se retrouve également dans le traitement de Diodore (5, 3 : «*δοκεῖ δ' ἐν μέσῳ κεῖσθαι τῆς ὅλης νήσου, διὸ καὶ Σικελίας ὀμφαλὸς ὑπὸ τινῶν προσαγορεύεται*») ; voir ci-dessus, I.2.d.

<sup>48</sup> Pour l'épisode de 133 av. J.-C. voir ci-dessus, I.2.c et II.1.a.

<sup>49</sup> D.S., 5, 2-5 ; Liv., 24, 37-39 ; voir ci-dessus, I.2.d.

<sup>50</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 99 (= TL60).

<sup>51</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 114 (= TL63).

Ainsi, plusieurs passages poursuivent l'établissement d'une sorte d'équivalence entre la déesse et le siège de son culte. Dans l'excurus du *de signis*, une métaphore filée dont on a déjà parlé fait d'Henna le temple de la déesse (« etenim urbs illa non urbs uidetur, sed fanum Cereris esse ») et de tous les habitants de la cité les membres de son personnel cultuel (« ut mihi non ciues illius ciuitatis, sed omnes sacerdotes, omnes accolae atque antistites Cereris esse uideantur »)<sup>52</sup>. Dans le même cadre, à confirmation d'une présence manifeste de la divinité, la statue volée par Verrès est décrite dans la péroraison comme tellement impressionnante que quiconque la voyait assumait immédiatement qu'elle s'identifiait à la déesse elle-même (« aut ipsam uidere se Cererem ») ou alors était descendue à Henna directement du ciel (« aut effigiem Cereris non humana manu factam, sed de caelo lapsam arbitrarentur »)<sup>53</sup>. Plus significativement encore, cette équivalence avait été reconnue par la délégation de décevirs de en 133 av. J.-C., qui, devant « Cererem antiquissimam placari », s'était orientée vers Henna dans la conviction de pouvoir ainsi se rendre non « non ad aedem Cereris sed ad ipsam Cererem »<sup>54</sup>.

Ailleurs, la présence de la déesse à Henna se traduit par une idée de résidence. Si, dans le *de signis*, ce concept est présenté comme une opinion des habitants de cette cité (« habitare apud sese Cererem Hennenses arbitrantur »<sup>55</sup>), dans la péroraison c'est l'orateur lui-même à accuser Verrès d'avoir arraché la déesse « ex sua sede ac domo »<sup>56</sup>. À peine un peu plus loin, de la même manière, Cérès et Libera sont invoquées comme « sanctissimae deae, quae illos Hennensis lacus lucosque incolitis »<sup>57</sup>. Pour ce qui est de la Sicile tout entière, la seule Cérès est dite dans le *de signis* aimer, habiter et protéger l'île : « haec insula ab ea non solum diligi sed etiam incolis custodiri uideatur »<sup>58</sup>. De la même façon, dans la péroraison, les deux divinités sont identifiées également comme celles qui « cunctaque Siciliae, quae mihi defendenda tradita est, praesidetis »<sup>59</sup>. Ainsi, par effet de leur présence, les déesses accordent à la région leur protection divine.

Cette dernière notion est même parfois exprimée dans des termes dont la parfaite romanité peut surprendre pour ce contexte sicilien. À propos de Cérès, en effet, l'orateur dit dans le *de signis* que non seulement « multis saepe in difficillimis rebus praesens auxilium eius oblatum est », mais que la force (« uis ») et la puissance divine (« numen ») de la déesse y étaient fréquemment déclarées par un grand nombre de « prodigia » : « etenim multa saepe prodigia uim eius numenque declarant »<sup>60</sup>. La référence aux « prodigia » fait appel à l'un des traits les plus caractéristiques du polythéisme romain, qui n'est jamais mentionné ailleurs dans les discours : l'observation des prodiges et leur relative expiation, avec laquelle la Cérès romaine semble avoir entretenu un rapport privilégié<sup>61</sup>. De plus, pour la première dans les *Verrines*, le concept éminemment romain de « numen » se trouve appliqué à une divinité

<sup>52</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 111 (= TL63) ; voir ci-dessus, I.2.c.

<sup>53</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 187 (= TL80).

<sup>54</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 108 (= TL63).

<sup>55</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 111 (= TL63).

<sup>56</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 187 (= TL80).

<sup>57</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 188 (= TL80).

<sup>58</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 107 (= TL62).

<sup>59</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 188 (= TL80).

<sup>60</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 107 (= TL62).

<sup>61</sup> Voir à ce propos LE BONNIEC 1958, 451-5 ; SPAETH 1996, 65-7.

sicilienne. Par la suite, on retrouve le « numen » uniquement pour Cérès ou, tout au plus, pour sa fille Libera, et cela même directement dans la bouche des Siciliens : les habitants d'Henna, en effet, sont dits avoir accusé Verrès uniquement dans le but de venger le « numen Cereris »<sup>62</sup>. Dans la péroraison, enfin, l'invocation aux deux déesses affirme que tous les peuples et toutes les nations étaient réunis « uestri religione numinis »<sup>63</sup>.

Or, l'originalité du comportement de l'orateur émerge entièrement quand on le compare avec les formulations des sources précédentes. Le Grec de Sicile Diodore, par exemple, se contentait comme on l'a vu de relater l'ensemble des histoires mythiques susceptibles de fonder le principe que Coré détenait la propriété de l'île<sup>64</sup>. Dans ce cadre, la tradition relative au choix d'une localité sicilienne différente où s'installer de la part de Perséphone, Athéna et Artémis faisait explicitement référence au concept de demeure et fixait la fille de Déméter à Henna<sup>65</sup>. À la différence de Cicéron, par contre, Diodore donnait plus de relief à la fille qu'à la mère et surtout insérait ces déesses dans un ensemble d'autres figures divines qui entretenaient elles-aussi un lien important avec la Sicile : dans une logique de partage, les deux autres déesses vierges s'approprièrent à leur tour également d'une partie de l'île chacune et s'y établissaient au même titre que Coré. De la même manière, le romain Tite-Live faisait invoquer à Pinarius non seulement « Ceres mater ac Proserpina » mais aussi « ceteri superi infernique di, qui hanc urbem, hos sacratos lacus lucosque colitis »<sup>66</sup>.

Cicéron, de son côté, semble attribuer au rapport de ces déesses avec Henna un caractère beaucoup plus exceptionnel et exclusif. Si l'on relit ce passage à la lumière du principe de l'identité des dieux tel qu'il était impliqué par les rapprochements de la péroraison, la spécificité de la Cérès d'Henna réside dans le fait que, si elle est identique à son homologue romaine, ce n'est pas que cette dernière doit être considérée comme offensée par l'outrage perpétré dans un temple qui lui avait été dédié sous un autre nom par les Grecs de Sicile. Au contraire, dans un renversement de situation, c'était la Cérès vénérée à Rome à résider en réalité à Henna. En d'autres termes, si le Capitole était la demeure terrestre par excellence de Zeus / Jupiter, la Sicile et Henna étaient la résidence officielle de Cérès : c'était là que l'on pouvait rencontrer « ipsa Ceres » et que le « numen » de cette divinité se manifestait principalement par ses « prodigia » ; c'était là que devait se réaliser l'extrême expiation de toute faute commise à l'égard de la déesse. Un mouvement similaire, pour les sanctuaires violés en Asie, peut être observé également pour l'Apollon de Délos. Tout en étant moins clairement affirmée, en effet, la présence active d'une puissance divine en cette localité était quand même suggérée dans le *de praetura urbana* par l'épisode de la tempête<sup>67</sup>. Dans la péroraison, en revanche, le sanctuaire de cette île est explicitement défini « sedem antiquam diuinumque domicilium » de Latone, d'Apollon et de Diane : un point de vue présenté comme validé par « hominum opinio et religio »<sup>68</sup>. Aux yeux de lecteurs des *Verrines*, qu'il faut imaginer cultivés et au fait de la réflexion théologique de leur temps, cet ensemble de

---

<sup>62</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 111 (= TL63).

<sup>63</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 188 (= TL80).

<sup>64</sup> Voir ci-dessus, I.2.d.

<sup>65</sup> D.S., 5, 3-5.

<sup>66</sup> Liv., 24, 38, 8.

<sup>67</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 46-8 ; voir ci-dessus, III.1.a.

<sup>68</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 185 (= TL80).

suggestions devait ressortir clairement du texte de ces passages. Il n'est pas nécessaire de se demander si Cicéron y croyait ou pas, ni de savoir si son public avait adhéré à cette opération : de toute façon, ce sont là des questions auxquelles on ne pourra jamais donner une réponse définitive. En revanche, l'exploitation en contexte oratoire de ce type de représentations du divin, et des rapports entre les divinités de Rome et celles des peuples étrangers, implique qu'elles étaient recevables à l'intérieur du cadre de référence sur la base duquel les Romains pensaient la religion. L'effet escompté, bien évidemment, était celui d'amplifier au plus haut degré envisageable la gravité de la faute religieuse de Verrès.

### III.1.c - L'« *interpretatio romana* » dans les *Verrines*

L'étude approfondie de ces deux passages clés, donc, a permis de montrer que l'utilisation des dieux dans les *Verrines* au service de l'argumentation cicéronienne ne doit pas être interprétée comme le résultat d'une série de rapprochements artificiels et d'interprétations abusives. Au contraire, l'orateur articule son discours de manière à le rendre cohérent avec la pensée de son temps, se donnant tous les moyens de convaincre efficacement ses lecteurs. Par conséquent, il faut toujours présupposer qu'à ses affirmations sur les dieux siciliens est sous-tendue une réflexion théologique avertie. Abandonnant les lieux les plus chargés d'un point de vue rhétorique, alors, il paraît maintenant intéressant de prendre en considération plus largement le problème de l'« *interpretatio romana* » des divinités siciliennes dans les discours, en l'abordant plus spécifiquement du point de vue de l'histoire des religions et en tenant compte des plus récentes recherches sur le sujet.

Dans son étude de 2017 sur la réception des divinités grecques à l'étranger telle qu'on peut la comprendre à partir de l'analyse des façons de nommer les dieux, R. Parker est revenu, entre autres choses, sur le fonctionnement de l'« *interpretatio* » des divinités dans les polythéismes anciens<sup>69</sup>. Par ce terme, tiré d'un passage de la *Germania* de Tacite concernant des dieux germaniques nommés « Alci » mais appelés en latin Castor et Pollux<sup>70</sup>, on a pris l'habitude de désigner, dans l'historiographie moderne, la pratique d'identifier les divinités inconnues avec des figures plus familières, par laquelle on interprétait souvent les panthéons étrangers dans les polythéismes anciens. Le mot, qui possède en latin aussi bien le sens d'« interprétation, explication » que celui de « traduction », est attesté dans cette acception particulière uniquement dans ce passage. Le phénomène, quant à lui, est bien connu par la documentation aussi bien littéraire que épigraphique. Malheureusement, par contre, ses fondements théoriques ne sont jamais élucidés de manière explicite par les sources, de sorte que l'on peut conclure, avec R. Parker, que les anciens vivaient dans un monde dans lequel l'« *interpretatio* » était donnée pour acquise et ne nécessitait pas d'être expliquée.

En revanche, il est toujours possible d'essayer de lire entre les lignes, dans les occurrences les plus significatives de cette pratique, à la recherche d'indices permettant d'éclaircir le type de raisonnement qui pouvait la justifier dans l'esprit des anciens. Les tentatives accomplies dans ce sens ont donné naissance à deux hypothèses différentes sur le

---

<sup>69</sup> PARKER 2017, 33-76.

<sup>70</sup> Tac., *Germ.*, 43, 4 : « sed deos interpretatione Romana Castorem Pollucemque memorant. ea uis numini, nomen Alcis ».



sujet. La première approche consiste à penser que l'« *interpretatio* » présuppose l'identité des dieux qu'elle rapproche. L'extrême conséquence de cette façon de comprendre les divinités étrangères serait alors l'idée qu'un ensemble défini de dieux, toujours identiques à eux-mêmes, soit vénéré partout dans le monde et que chacun d'entre eux soit connu sous des noms différents par des peuples différents. La deuxième possibilité, d'autre part, est que ces opérations se basent sur un concept d'équivalence entre les divinités identifiées : celles-ci seraient alors toujours vues comme des figures différentes dont le rapprochement n'était qu'un expédient permettant de les comprendre de manière plus immédiate. Ces deux solutions ont été souvent opposées dans l'historiographie, mais il est désormais nécessaire d'admettre qu'il est possible de trouver des arguments valides à l'appui de l'une comme de l'autre et que, à l'envers, aucune ne fonctionne parfaitement dans tous les cas ou permet de résoudre tous les problèmes posés par les sources. Comme il a été observé par R. Parker, cette situation n'est pas étonnante quand l'on considère que ce type de contradictions sont inhérentes à la réflexion théologique des polythéismes anciens, qui ne connaît aucune forme de dogmatisme et autorise nombre d'interprétations différentes du même phénomène. Ce n'est pas un hasard, alors, que la même ambiguïté existe également à l'intérieur du système des appellations divines d'une seule culture donnée, dans l'opposition entre le nom d'un dieu et ses multiples associations avec des épicleses différentes<sup>71</sup>. Sans compter qu'une grosse différence devait exister également entre les spéculations théoriques développées par exemple en contexte philosophique ou antique et le comportement des fidèles dans la pratique du culte<sup>72</sup>.

Pour en revenir aux *Verrines*, il faut prendre en considération le fait que Cicéron était un Romain cultivé écrivant pour un public d'autres Romains (et peut-être également de Siciliens) tout autant cultivés que lui. Par conséquent, il faut certainement présupposer un certain degré de réflexion philosophique sur les théories qui pouvaient justifier l'« *interpretatio* », même si aucune considération de ce type n'est jamais exprimée de manière explicite dans les discours. Comme on l'a vu, par exemple, c'est le modèle de l'identité qui doit être lu en filigrane des rapprochements opérés dans la péroraison. Ici, pour aller plus loin, on essaiera maintenant de revenir sur l'ensemble des « *interpretationes* » attestées dans les discours en essayant d'analyser leur fonctionnement. Quand c'est possible, on prendra en considération également leur consistance dans la documentation, pour tenter d'éclaircir leur origine ou leur fondement. Ainsi, il sera possible également de s'interroger sur la manière dont elles peuvent contribuer à la reconstruction de la religion en Sicile pendant la période républicaine.

### III.1.d - Identifications reconnues

La plupart des « *interpretationes* » que l'on peut trouver dans les sept livres du discours contre Verrès sont pour ainsi dire « automatiques », c'est-à-dire qu'elles sont réalisées par l'orateur sans aucune observation ou commentaire : un grand nombre de dieux et de déesses, qui devaient être appelés et vénérés en Sicile à travers leurs noms dans l'une des langues parlées sur l'île, sont toujours désignés par Cicéron uniquement par des noms latins, sans

---

<sup>71</sup> Pour cette ambiguïté à l'intérieur du système de nomination des dieux grecs, en particulier, voir PARKER 2017, 1-32.

<sup>72</sup> Pour tous ces problèmes et la bibliographie précédente sur le sujet, voir PARKER 2017, 33-76.

aucune référence à l'identité originaire de ces divinités et sans ultérieurs considérations. Le résultat est que, à part de rares exemples sur lesquels on reviendra plus loin, la plupart des divinités mentionnées dans les *Verrines* portent un nom latin. On a voulu parfois soutenir qu'il s'agit là d'un premier stratagème trouvé par l'orateur pour rapprocher les événements siciliens de son public romain<sup>73</sup>. Cependant, à y voir de plus près, cette façon de procéder se retrouve dans maintes autres sources latines et devait être en réalité beaucoup plus naturelle que ce que l'on pourrait penser à un premier abord. Comme il a été observé par R. Parker, en effet, dans le cas d'identifications reconnues, le choix du nom à utiliser pour désigner une divinité donnée dépendait uniquement du langage de la communication. Ainsi, quand Cicéron utilise des noms latins sans fournir aucune explication, il faut en conclure qu'il applique des identifications bien établies, pour lesquelles le choix de l'« *interpretatio romana* » était naturel quand on écrivait en latin. Par conséquent, ces appellations n'indiquent pas une volonté particulière d'établir un rapprochement avec la réalité romaine : pour ce faire, comme on l'a vu, il était nécessaire de produire un effort beaucoup plus important<sup>74</sup>.

Ce ne sera pas un hasard, alors, que cette façon de procéder touche principalement, dans les discours, les grands dieux et déesses des cités grecques, appartenant au panthéon traditionnel de la culture hellénique : on retrouve ainsi Jupiter pour Zeus à Syracuse<sup>75</sup> ; Cérès pour Déméter à Catane, Henna et encore à Syracuse<sup>76</sup> ; Mercure pour Hermès à Tyndaris<sup>77</sup> ; Diane pour Artémis, Minerve pour Athéna et Liber pour Dionysos toujours à Syracuse<sup>78</sup>. Enfin, dans le contexte du récit mythique du rapt de Perséphone, Hadès est appelé lui-aussi par l'appellatif latin de « *Ditem patrem* » et sans aucun commentaire<sup>79</sup>. Fortement tributaires de l'importante influence que la religion grecque avait exercé sur la romaine dès les premiers contacts entre ces deux cultures, toutes ces associations remontaient certainement à une époque très ancienne et peut-être même à la période archaïque<sup>80</sup>. Au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., elles étaient désormais universellement reconnues et ne nécessitaient plus d'explications.

De la même façon sont traitées également les grandes divinités des centres non grecs de Sicile, pour lesquels il existait déjà, parfois depuis très longtemps, une « *interpretatio graeca* » reconnue qui avait pu ensuite être aisément traduite en latin par application des équivalences désormais largement acceptées entre divinités grecques et romaines. C'est le cas, par exemple, de la déesse du mont Éryx, dont on ignore le nom local ni on peut affirmer avec certitude qu'elle n'en ait jamais eu un<sup>81</sup>. Connue tout simplement comme Aphrodite dès les

<sup>73</sup> Voir, par exemple, LHOMMÉ 2008, 61.

<sup>74</sup> Pour le même problème voir également VAN HAEPEREN 2016, 203-4.

<sup>75</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 126-7 (= TL15) ; Cic., *Verr.*, 2, 4, 119 (= TL64) ; Cic., *Verr.*, 2, 4, 128 (= TL67) ; ci-dessus, I.1.j.

<sup>76</sup> Pour Catane, Cic., *Verr.*, 2, 4, 99-102 (= TL60) ; ci-dessus, I.1.i ; pour Henna, Cic., *Verr.*, 2, 4, 105-7 (= TL62) ; Cic., *Verr.*, 2, 4, 108-15 (= TL63) ; ci-dessus, I.2.c ; pour Syracuse, Cic., *Verr.*, 2, 4, 119 (= TL64) ; ci-dessus, I.1.j.

<sup>77</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 84-5 (= TL52) ; Cic., *Verr.*, 2, 4, 86-7 (= TL53) ; Cic., *Verr.*, 2, 4, 88-90 (= TL54) ; Cic., *Verr.*, 2, 4, 92 (= TL55) ; ci-dessus, I.1.f.

<sup>78</sup> Pour Artémis / Diane, Cic., *Verr.*, 2, 4, 118 (= TL64) ; pour Athéna / Minerve Cic., *Verr.*, 2, 4, 118 (= TL64) ; Cic., *Verr.*, 2, 4, 122-5 (= TL66) ; pour Dionysos / Liber Cic., *Verr.*, 2, 4, 128 (= TL67) ; ci-dessus, I.1.j.

<sup>79</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 107 (= TL62).

<sup>80</sup> À ce propos, voir PARKER 2017, 40. Sur le problème de l'identification entre dieux grecs et romains, voir également les contributions du volume BONNET *et al.* 2016, avec bibliographie.

<sup>81</sup> LIETZ 2012a, 61-3.

premières attestations de son existence, qui sont en langue grecque et d'époque classique, elle fut alors également représentée, sur les monnaies de la cité, selon une iconographie modelée sur celle de son homologue grecque. Déjà établie d'un point de vue grec, donc, cette identification avait à cette époque également été reconnue par les Élymiens : il n'y avait donc probablement plus aucune raison de la mettre en doute<sup>82</sup>. Au moment des premiers contacts avec les Romains, qui remontent du moins aux événements de la Première guerre punique, en outre, la déesse était déjà devenue aussi Astarté du point de vue des Phéniciens et des Carthaginois<sup>83</sup>. Cependant, la précédente identification avec Aphrodite dut faciliter son « *interpretatio romana* » comme Vénus, d'autant plus à la lumière de la légende troyenne des Élymiens et du rôle qu'y jouait le personnage d'Énée<sup>84</sup>. À l'époque de Cicéron, quand la déesse avait déjà été reçue deux fois à Rome sous le nom de « Venus Erycina », l'emploi de cette appellation dans les *Verrines* rentre tout simplement dans la normalité<sup>85</sup>. De la même façon, si le culte de la déesse semble avoir été associé dès l'époque classique à celui d'Éros, Cicéron fait référence aux statues de ce dieux que Verrès avait dédié à Éryx comme à des images de Cupidon : un choix peut-être ultérieurement favorisé, dans ce cas, par le fait qu'il s'agissait d'offrandes « *ex multis* » d'un préteur romain et que leur dédicace pouvait très bien avoir été rédigée directement en latin<sup>86</sup>.

Une situation très similaire est attestée, pour une époque plus récente, pour l'Astarté de Malte, qui était certainement phénicienne dès la fondation du sanctuaire à l'époque archaïque et dont le nom apparaît pour la première fois en coïncidence avec le début de la documentation épigraphique sur le site, avec des inscriptions en phénicien datables du v<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>87</sup>. À partir du II<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., d'autres documents épigraphiques révèlent qu'elle avait commencé à être vénérée également comme Héra<sup>88</sup>, signe d'une identification localement reconnue avec cette déesse grecque dont on ne peut malheureusement pas établir avec certitude la chronologie précise. La différence de cette « *interpretatio graeca* » avec celle de la déesse de l'Éryx semble impliquer que l'identification grecque de l'Astarté phénicienne n'allait pas encore tout à fait de soi à cette époque, comme le faisaient certaines correspondances entre figures divines grecques et romaines<sup>89</sup>. En l'absence d'associations bien établies, donc, la formation de cette nouvelle identification, qui accompagna la fréquentation du sanctuaire par des fidèles de langue grecque, dut être conduite sur la base de critères différents<sup>90</sup>. Parmi les facteurs susceptibles de l'avoir influencée, on pourra mentionner tout d'abord l'aspect de déesse souveraine et le rapport avec la régularité. En deuxième lieu, comme on l'a vu, l'examen des nombreux récipients en céramique retrouvés dans les couches de décharge du sanctuaire et probablement dérivant de la pratique de

<sup>82</sup> LIETZ 2012a, 63-8.

<sup>83</sup> LIETZ 2012a, 68-74.

<sup>84</sup> LIETZ 2012a, 74-84 et 185-91.

<sup>85</sup> La déesse est appelée « Venus Erycina » en Cic., *diu. in Caec.*, 55-6 (= TL2) ; Cic., *Verr.*, 2, 1, 27 (= TL5) ; 2, 2, 21-2 (= TL9) et 2, 2, 93 (= TL13). Dans d'autres passages, elle est désignée tout simplement comme Vénus, sans son épithète géographique : Cic., *Verr.*, 2, 2, 24-5 (= TL10) ; 2, 2, 116 (= TL14) et 2, 5, 142 (= TL78).

<sup>86</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 92-3 (=TL13) et 2, 5, 141-2 (= TL78).

<sup>87</sup> Pour les inscriptions phéniciennes à Tas-Silġ, voir AMADASI GUZZO 2011.

<sup>88</sup> AMADASI GUZZO 2011, 18 ; 41 et 57.

<sup>89</sup> Sur la question, voir BONNET 1996, 147-50.

<sup>90</sup> Sur la question, voir également les observations de BONNET 1996, 114.

banquets rituels, a permis de reconstruire une fréquentation par noyaux familiaux qui pourrait indiquer un lien de la déesse avec la sphère de la famille<sup>91</sup>.

L'« *interpretatio romana* » de l'Astarté de Malte comme Junon, en revanche, est attestée pour la première fois dans les *Verrines* et n'est jamais confirmée épigraphiquement pendant toute la période de la vie du sanctuaire. En effet, si le site a restitué plusieurs inscriptions de caractère monumental, elles sont toutes en langue phénicienne jusqu'au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., tandis que le seul exemplaire latin, datable entre la fin de l'époque républicaine et le début de l'époque impériale, est un texte fragmentaire qui ne mentionne malheureusement pas la déesse. Parmi les inscriptions sur fragments céramiques, en revanche, si le grec apparaît côte à côte avec le phénicien à partir du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., le latin n'est quant à lui jamais attesté. D'autre part, cela ne veut pas dire nécessairement que la déesse n'ait jamais eu de fidèles de langue latine : en effet, l'apparition du grec est précédée sur ce type de documents par celle de plusieurs types de signes conventionnels et de sigles qui semblent avoir lentement remplacé les textes articulés et pouvaient très bien être employés, au même titre, par des locuteurs de langues différentes<sup>92</sup>.

Quelle que soit la situation au niveau local, par contre, il n'y a aucune raison de supposer que l'identification avec Junon soit une invention de Cicéron. L'entrée de Malte dans les domaines de Rome en 218 av. J.-C. implique en effet non seulement l'établissement d'un contact entre cette déesse et les Romains, mais également l'émergence de la nécessité de mentionner la déesse en latin. Si le public fréquentant le sanctuaire commence, peu après cette date, à appeler la déesse Héra au moment de réaliser des actes cultuels en son honneur, c'est que l'« *interpretatio graeca* » avait désormais été fixée. En appliquant les correspondances reconnues entre divinités grecques et romaines, donc, la manière la plus naturelle de faire référence à la déesse dans un discours en langue latine n'était autre que le nom de Junon. Avec toute probabilité, Cicéron ne fait ici que se conformer à un usage déjà bien établi, du moins dans le cadre de la province.

Enfin, un dernier exemple qui pourrait rentrer dans ce cas est celui de la Diane de Ségeste<sup>93</sup>. En effet, si cette cité avait accueilli précocement des influences provenant du monde colonial grec, elle n'en était pas moins élymienne à l'origine : une identité qu'elle avait affichée à l'époque classique par la réalisation de légende monétaires en langue locale et dont la mémoire se conservait probablement dans sa légende de fondation troyenne. Plus tard, en outre, la cité avait été comprise dans les territoires siciliens de Carthage, où la sculpture de cette déesse avait été selon Cicéron non seulement transportée, mais également reçue en tant qu'objet de vénération. Par conséquent, il n'est pas impossible que la figure représentée par la statue ait eu également, sinon une identité locale, du moins un nom phénicien. Cependant, même si l'orateur rappelle que la statue était ancienne, les Ségestains de son époque ne parlaient désormais que le grec. De plus, l'iconographie de la statue répond indéniablement à des modèles helléniques. L'« *interpretatio romana* » en tant que Diane, donc, représente sans aucun doute une traduction en latin de l'identité grecque de la déesse en tant qu'Artémis.

---

<sup>91</sup> Voir ci-dessus, I.1.a.

<sup>92</sup> Voir à ce propos les considérations de AMADASI GUZZO 2011, 57.

<sup>93</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 72 (= TL48) ; 2, 4, 73 (= TL49) ; 2, 4, 74-9 (= TL50) ; 2, 4, 80 (= TL51).

En s'éloignant maintenant du domaine des grandes divinités, les mêmes identifications automatiques sont attestées dans les *Verrines* également pour les personnifications de concepts divinisés. À Henna, par exemple, Cicéron dit que la statue monumentale de Cérès / Déméter portait dans la main droite une image de « Victoria », derrière laquelle il faut probablement voir la Niké grecque<sup>94</sup>. Certes, dans ce dernier exemple il s'agit d'un élément décoratif, tout au plus d'un attribut de Cérès / Déméter, plutôt que d'une divinité objet en elle-même d'un culte indépendant. Cependant, le processus d'identification semble fonctionner de la même manière. Un cas plus intéressant, en revanche, est celui de la Fortuna / Tyché de Syracuse. Comme on l'a déjà vu, le temple de cette déesse est mentionné dans la description de la cité, car il servait de point de repère topographique et avait donné son nom à l'un des quatre quartiers que l'on y distinguait. Ce concept est exprimé ainsi dans les mots de l'orateur : « tertia est urbs quae, quod in ea parte Fortunae fanum antiquum fuit, Tycha nominata est »<sup>95</sup>. Comme on peut le constater, la précision « Tycha nominata est » fait référence ici au quartier et non à la divinité ; cette dernière, quant à elle, est tranquillement appelée par son nom latin de « Fortuna ». Ainsi, l'indication topographique n'est pas traduite : on peut imaginer qu'il aurait eu peu de sens de vouloir le faire. Et pourtant, le nom de la déesse n'est pas laissé lui-aussi en grec : Cicéron présuppose dans ses lecteurs la connaissance de l'« interpretatio romana » de Tyché, nécessaire pour comprendre son explication topographique. Quoi qu'il en soit, il est clair que dans tous ces cas, c'est la traduction du concept divinisé qui permet l'« interpretatio » de la divinité.

Enfin, on mentionnera l'exemple des « innocentium Poenas sceleratorumque Furias » invoquées contre Verrès dans l'apologie de Furius d'Héraclée, l'un des capitaines exécutés à la suite de la bataille d'Helorus<sup>96</sup>. Bien sûr, le contexte est ici plutôt littéraire que cultuel, mais il n'en reste pas moins que le document cité par Cicéron devait avoir été écrit en grec. Par conséquent, la désignation de ces entités vengeresses par la double personnification latine des « Furiae » et des « Poenae » doit être comprise comme une « interpretatio romana » non explicitée recouvrant des figures grecques. Pour les premières, étymologiquement reliées par les auteurs latins à la fureur de la rage, on connaît deux identifications grecques : avec les Érinyes et avec les Harpies. Cette deuxième alternative reste confinée à un passage de l'Énéide et à ses commentateurs anciens<sup>97</sup>, mais la première est beaucoup plus répandue<sup>98</sup> et se retrouve pour la première fois en Cicéron lui-même, dans un passage du *de natura deorum*<sup>99</sup>. En outre, elle apparaît beaucoup plus adaptée au contexte des *Verrines*, où il s'agit de figures invoquées par un condamné à mort, juste avant l'exécution, pour qu'elles sortent des Enfers (« ab dis manibus ») et vengent l'injustice dont il avait été victime. La personnification du châtement, quant à elle, est connue surtout sous une forme au singulier<sup>100</sup>. Cependant, si les attestations de « Poenae » au pluriel ne sont pas légion, elles proviennent

<sup>94</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 114 (= TL63) ; pour cette statue, voir ci-dessus, I.2.c.

<sup>95</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 119 (= TL64).

<sup>96</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 113 (= TL75).

<sup>97</sup> Verg., *Aen.*, 3, 252 ; Serv., *Aen.*, 3, 252, mais aussi 3, 209.

<sup>98</sup> Voir ThLL, VI, 1, 1613, 58-65.

<sup>99</sup> Cic., *nat. deor.*, 3, 46 : « sin haec dea est, cur non Eumenides? Quae si deae sunt, quarum et Athenis fanum est et apud nos, ut ego interpretor, lucus Furinae, Furiae deae sunt, speculatrices, credo, et uindices facinorum et sceleris ».

<sup>100</sup> ThLL, X, 1, 2, 2505, 12-23.

pour la plupart d'autres discours de Cicéron, qui les avait déjà invoquées contre Verrès en ouverture du premier discours de l'*actio secunda* sous la forme de « Poenae ciuium Romanorum »<sup>101</sup>. Dans ce cadre, elles apparaissent toujours comme des forces préposées à la vengeance des innocents injustement persécutés<sup>102</sup>. Dans d'autres sources, enfin, elles sont elles aussi associées, voir même identifiées, aux Érinyes<sup>103</sup>. Pour en revenir au *de suppliciis*, donc, la solution la plus probable est que l'expression « innocentium Poenas sceleratorumque Furias » soit une sorte d'hendiadys désignant les persécutrices infernales de la mythologie grecque. Cicéron, comme le reste des attestations tirées de ses œuvres semble le confirmer, devait se sentir assez confiant dans l'universalité de cette identification pour l'employer sans en élucider le sens.

À part ces identifications que l'on a appelé automatiques, une manière alternative par laquelle les *Verrines* désignent un certain nombre d'autres divinités des cités grecques est celle d'en translittérer tout simplement le nom en lettres latines. Pas plus que les « interpretations » que l'on a considérées jusqu'ici, la plupart de ces translittérations ne donnent pas lieu dans le texte des discours à une explication concernant l'identité des figures mentionnées. Se trouvent dans ce cas, tout premièrement, un certain nombre de dieux dont le culte avait été reçu à Rome depuis le monde grec et qui, par conséquent, y étaient vénérés sous leurs noms grecs d'origine en forme plus ou moins modifiée par les nécessités de la translittération : il s'agit notamment d'Apollon et d'Hercule à Agrigente<sup>104</sup>, ainsi que d'Esculape dans cette même cité et à Syracuse<sup>105</sup>. De la même manière, mais pour des raisons différentes, sont traitées également des figures mineures comme Triptolème à Henna<sup>106</sup> ou Péan à Syracuse<sup>107</sup>. Assurément, ces divinités ne devaient pas avoir reçu d'identification avec des figures du panthéon romain, mais elles étaient suffisamment connues du public de Cicéron pour ne nécessiter aucune note explicative de la part de l'auteur. Le même principe, enfin, s'applique à des épiclèses divines comme « Olympius », associé au Zeus / Jupiter de Syracuse<sup>108</sup>, et « Temenites », employé pour Apollon dans la même cité<sup>109</sup>. Dans les deux cas, le choix de l'orateur s'explique aisément par le sens topographique de ces appellations. En effet, la première fait référence au dieu du célèbre sanctuaire panhellénique d'Olympie, dont la vénération est attestée à Syracuse dès l'époque classique au gré de la participation de ses tyrans et souverains aux jeux qu'y étaient organisés<sup>110</sup>. En tant que telle, l'épiclèse devait être immédiatement compréhensible non seulement à une oreille romaine, mais certainement de

<sup>101</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 6-7.

<sup>102</sup> À part ces deux passages des *Verrines*, elles se retrouvent dans le *Pro Cluentio*, où elles sont réduites au rang de « ineptis fabulis » (Cic., *Cluent.*, 171).

<sup>103</sup> L'identification se retrouve en Varron, qui fait référence à la « tertia Poenarum » en parlant des « Eumenides » (Varro, *Men.*, 123) ; l'association dans une énumération de Lucain : « Eumenides Stygiumque nefas Poenaeque nocentum / et Chaos » (Lucan., 6, 695-6).

<sup>104</sup> Pour Apollon, voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 93 (= TL56) ; pour Hercule, Cic., *Verr.*, 2, 4, 94-5 (= TL57) ; ci-dessus, I.1.c.

<sup>105</sup> Pour Esculape à Agrigente, voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 93 (= TL56) ; ci-dessus, I.1.c ; à Syracuse, Cic., *Verr.*, 2, 4, 127-8 (= TL67) ; ci-dessus, I.1.j.

<sup>106</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 110 (= TL63) ; ci-dessus, II.2.c.

<sup>107</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 127-8 (= TL67) ; ci-dessus, I.1.j.

<sup>108</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 118 (= TL64).

<sup>109</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 119 (= TL64).

<sup>110</sup> Voir ci-dessus, I.1.j.

manière beaucoup plus étendue dans le contexte de la Méditerranée ancienne. La deuxième, quant à elle, dérive comme on l'a vu de « τέμενος » et pourrait avoir eu à l'origine une simple valeur descriptive du lieu de culte auquel elle faisait référence, visant à le distinguer d'autres temples consacrés à Apollon dans la même cité<sup>111</sup>. Dès l'époque classique, cependant, l'épiclèse semble avoir acquis à Syracuse un plus large sens topographique par lequel elle avait fini par indiquer l'entière aire de la colline qui abritait le sanctuaire. Dans ce cadre, sa traduction aurait été complètement inutile pour l'orateur, d'autant plus que celui-ci s'en sert justement dans le cadre de sa description topographique de la cité. Par ailleurs, on peut penser que la plupart des Romains cultivés de l'époque soient parfaitement à même de comprendre seuls la valeur étymologique originaire de l'épiclèse.

Outre que pour les grands dieux des cités, les deux façons de procéder de l'« interpretatio » et de la translittération se retrouvent également pour les divinités vénérées dans le cadre du culte domestique. De manière générale, comme on l'a vu, le terme latin de « penates » n'est jamais utilisé pour des familles grecques, mais uniquement pour le citoyen romain C. Pompeius Philo et pour le Mamertin C. Heius<sup>112</sup>. Dans ce dernier cas, même s'il est possible que le culte dans la maison de ce personnage soit organisé dans des formes proches des usages romains, cette désignation pourrait constituer une sorte d'« interpretatio romana » en elle-même. Concernant les figures divines prises individuellement, en revanche, on retrouve tout d'abord chez C. Heius un Cupidon de Praxitèle et un Hercule de Myron<sup>113</sup>. Cependant, s'il est clair que ces statues devaient représenter à l'origine plutôt un Éros et un Héraclès, il est impossible de savoir sous quelle forme ces dieux étaient désignés dans le cadre du culte que ce personnage leur rendait tous les jours. Cependant, s'agissant de grandes divinités qui faisaient l'objet d'identifications latines reconnues depuis longtemps, il faut imaginer que les noms choisis dépendent principalement de la langue dans laquelle C. Heius performait ses actes rituels. De la part de Cicéron, enfin, l'emploi de l'« interpretatio romana » pour Cupidon et de la translittération pour Hercule rentrent parfaitement dans la normalité. De la même façon, la translittération d'Apollon est utilisée pour la statue de ce dieu que Verrès avait soustrait dans la maison du grec Lyson de Lilybée<sup>114</sup>. Enfin, la troisième sculpture volée à C. Heius, réalisée en bois et beaucoup plus ancienne que les autres, du moins aux dires de l'orateur, est dite représenter, en latin, « Bona Fortuna »<sup>115</sup>. Comme on l'a vu, la déesse romaine « Fortuna » était à Syracuse sans aucun doute une « interpretatio romana » de « Τύχη »<sup>116</sup>. Cependant, du moment que « Fortuna » était l'une des divinités les plus caractéristiques du culte domestique en milieu romain et italique<sup>117</sup>, sa présence dans la maison d'un membre de l'élite mamertine de Messine ne nécessite pas d'être expliquée comme la traduction en termes latins d'une figure grecque. D'autre part, « Ἀγαθὴ Τύχη » est mieux connue en milieu grec que la romaine de « Bona Fortuna »<sup>118</sup>. Certainement, le culte

<sup>111</sup> Pour ce type d'épiclèses dans le cadre du polythéisme grec, voir PARKER 2017, 13.

<sup>112</sup> Pour C. Pompeius Philo voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 48 (= TL47) ; pour C. Heius, Cic., *Verr.*, 2, 2, 13 (= TL7) ; Cic., *Verr.*, 2, 2, 17 (= TL42) ; pour ce problème, voir ci-dessus, I.3.c et d.

<sup>113</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 3-7 (= TL40) ; voir ci-dessus, I.3.c.

<sup>114</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 37 (= TL45).

<sup>115</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 3-7 (= TL40) ; voir ci-dessus, I.3.c.

<sup>116</sup> Voir ci-dessus, I.1.j.

<sup>117</sup> Voir ci-dessus, I.3.c.

<sup>118</sup> CHAMPEAUX 1982-7, II, 92-3.

domestique de C. Heius devait représenter une combinaison de traditions italiques et d'influences culturelles helléniques qu'il serait probablement difficile de démêler aujourd'hui même en disposant d'un set beaucoup plus complet d'informations. Quoi qu'il en soit, à la lumière de l'identification reconnue entre « Fortuna » et « Τύχη », il est probable que le choix du nom par lequel il fallait désigner cette figure divine n'ait pas été ressenti comme particulièrement problématique par l'orateur, qui ne fait qu'appliquer, ici encore, une « interpretatio » bien établie qui pouvait être automatiquement comprise par l'ensemble de ses lecteurs.

Dans tous les cas discutés jusqu'ici, donc, il faut imaginer que l'identification des figures divines dont il était question ne posait aucun problème pour Cicéron et son public. Cette idée est confirmée, entre autres choses, par le fait qu'il existe également d'autres exemples pour lesquels l'orateur fournit des explications de diverse nature sur l'identité des divinités qu'il mentionne, impliquant soit qu'elles étaient moins connues à Rome, soit que leur interprétation y était moins évidente. Il est temps donc de se tourner vers ce deuxième ensemble de témoignages pour analyser le type de commentaires, éclaircissements et justifications auxquels l'orateur a recours face à ces occurrences moins limpides.

### III.1.e - Figures locales siciliennes

La situation la plus simple est celle de figures siciliennes désignées encore une fois tout simplement par leurs noms originaires translittérés en lettres latines, mais pour lesquelles, à la différence que dans les exemples précédents, Cicéron se sent dans l'obligation de renseigner brièvement le lecteur concernant leur identité. C'est le cas, premièrement, du dieu fluvial d'Assorus, dont Verrès avait essayé de faire piller le temple en secret pendant la nuit<sup>119</sup>. Au moment de le mentionner pour la première fois, l'orateur en introduit la figure par la phrase : « Chrysas est amnis qui per Assorinorum agros fluit; is apud illos habetur deus et religione maxima colitur ». Comme on peut le constater, la première définition donnée identifie tout d'abord ce nom potentiellement inconnu au public romain comme celui d'une émergence topographique locale : un cours d'eau (« amnis ») qui coulait dans le territoire de la cité. L'identification du fleuve avec une divinité, quant à elle, n'est pas donnée pour acquise mais présentée comme une opinion des habitants d'Assorus (« apud illos habetur deus »), dont la preuve consiste dans le culte qui lui était adressé localement (« religione maxima colitur »). Manifestement, Cicéron n'est pas intéressé à discuter la question plus amplement, ce qui est bien dommage de notre point de vue. Cependant, son attitude semble impliquer que le public romain n'était pas nécessairement prêt à reconnaître, automatiquement et sans discussion, toutes les figures divines qui pouvaient avoir été identifiées localement par les habitants de la province : la question de la réelle consistance de cette divinité fluviale semble alors se poser avant même que celle de son éventuelle « interpretatio ». Aucune des deux, bien évidemment, ne devait avoir été résolue de manière incontestée, ce qui n'est pas étonnant s'agissant d'une figure d'importance surtout locale. Il est probable, alors, que sa mention dans les discours tiennent principalement à l'exemplarité de l'épisode, qui ressemblait à celui d'Agrigente en ce qu'il mettait en scène la résistance violente des habitants de la cité aux

---

<sup>119</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 96 (= TL58) ; voir ci-dessus, I.1.h.



envoyés du préteur. L'absence de respect pour les convictions religieuses de provinciaux pouvait subsister comme circonstance aggravante vis-à-vis de Verrès, quelle que soit la valeur attribuée à ces convictions d'un point de vue strictement romain<sup>120</sup>. Cependant, comme on l'a vu, l'offense portée à ce dieu n'est pas parmi celles que Cicéron réactive dans la péroraison, quand il s'agissait d'invoquer des forces divines familières et reconnues par le public.

Toujours dans le cadre de la personnification de données topographiques, par ailleurs, on trouve dans les *Verrines* deux autres exemples qu'il peut être intéressant de reconsidérer à la lumière de ce que l'on vient de dire<sup>121</sup>. Le premier est celui de la statue d'Himère convoitée par Verrès à Thermes et pour laquelle, comme on l'a vu, il est difficile de comprendre si elle représentait cette figure plutôt comme nymphe fluviale ou bien comme personnification de la cité<sup>122</sup>. La formulation de l'orateur, en effet, est suffisamment vague pour laisser planer le doute : « ex oppidi nomine et fluminis ». De surcroît, elle contient une donnée inexacte, car Himère, dans sa forme féminine, ne pouvait pas être la personnification d'un fleuve, mais tout au plus celle d'une nymphe associée à ce dernier. Ce manque de précision pourrait suggérer que ce types distinctions, qui étaient claires dans la culture grecque, n'étaient pas tellement évidentes ou du moins importantes du point de vue de Cicéron et de son public. De manière similaire, l'oblitération du potentiel sens religieux de cette personnification pourrait dépendre de la volonté d'éviter une discussion qui ne soit pas directement fonctionnelle aux nécessités de l'accusation : en fin de compte, si le groupe de statues dont Himère faisait partie n'avait pas une valeur cultuelle particulière, démontrer la potentielle identité divine de cette figure prise individuellement, n'aurait rien changé à l'argumentation de l'orateur<sup>123</sup>.

Le deuxième exemple concerne Aréthuse, à Syracuse, que l'orateur mentionne tout simplement comme source, dans sa description topographique de la cité : « est fons aquae dulcis, cui nomen Arethusa est, incredibili magnitudine, plenissimus piscium, qui fluctu totus operiretur nisi munitione ac mole lapidum diiunctus esset a mari »<sup>124</sup>. Certes, certains aspects de cette description prêtent à la source un caractère extraordinaire, comme ses dimensions, explicitement qualifiées d'incroyables, et la grande quantité de poissons. Il s'agit là d'autant d'éléments qui pouvaient justifier le fait qu'un lieu naturel devienne l'objet d'un véritable culte organisé. Cependant, si d'autres témoignages suggèrent que la source a été pourvue d'une fonction cultuelle, ne serait-ce que dans le culte d'Artémis, Cicéron ne fait ici aucune référence explicite ni à cette potentielle valeur sacrale ni même à la consistance mythique de la personnification de la source. Aréthuse, d'autre part, ne faisait pas partie des figures qui avaient été offensées par Verrès ; au contraire, elle n'est mentionnée dans les discours que comme repère topographique. Il n'y avait donc aucun besoin, pour l'orateur, d'aborder ce problème potentiellement complexe en se détournant du fil principal de son argumentation.

Quoi qu'il en soit, le point commun aux trois exemples que l'on vient de prendre en considération est certainement le fait que, pour Cicéron, la nécessité d'expliquer à son public

---

<sup>120</sup> Voir ci-dessous, III.2.g.

<sup>121</sup> Pour la mention de l'Hipparis en Cic., *Verr.*, 2, 4, 128 (= TL67), qui repose quant à elle sur une correction du texte, voir ce qui a déjà été observé dans le commentaire à ce passage.

<sup>122</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 87 (= TL12) ; ci-dessus, I.1.d.

<sup>123</sup> Pour le problème de la fonction religieuse de cet ensemble de statues, voir ci-dessus, I.1.d.

<sup>124</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 118 (= TL64) ; ci-dessus, I.1.j.

l'identité de ces figures dérivait principalement de leur caractère éminemment local, étroitement lié à des particularités géographiques de la région : les deux cours d'eau du Chrysas et de l'Himéras, et la source Aréthuse. Conformément, les explications de l'orateur portent invariablement sur la valeur géographique de ces dénominations, plutôt que sur leur caractère de personnifications pourvues d'une consistance culturelle ou mythique. Le cas d'Assorus fait exception uniquement pour la présence d'un véritable lieu de culte, que le préteur avait de surcroît tenté de violer, et pourtant l'interprétation du fleuve comme divinité est avancée avec une certaine précaution. Si la valeur mythique et peut-être religieuse de ces personnifications pour les habitants de la Sicile émerge d'un certain nombre d'autres documents, elle semble loin d'être assurée aux yeux des Romains et revêt sans aucun doute une importance secondaire par rapport à celle des grandes divinités du panthéon gréco-romain.

### III.1.f - Aristée, « inuentor olei »

Une situation apparemment différente est celle d'Aristée, qui, loin d'être une figure locale sicilienne, était connu dans tout le monde grec à partir de l'époque archaïque<sup>125</sup>. Fils de la nymphe Cyrène et, dans la plupart des traditions, du dieu Apollon, il est considéré dans la plupart des sources le concernant comme un héros divinisé<sup>126</sup>. Associé à un grand nombre d'activités de la vie rurale, comme l'élevage, l'apiculture, la production du miel, la culture des arbres et la chasse, il apparaît dans presque toutes les régions du monde grec et semble revêtir, dans les territoires intéressés par la colonisation, une fonction de propagateur de la culture pastorale et agricole<sup>127</sup>. À Rome, il sera immortalisé par le quatrième livre des *Géorgiques* de Virgile, qui le présentent comme un héros berger aux prises avec la mort de ses abeilles et font de la résurrection de ces insectes, finalement obtenue grâce à la complexe procédure de la bougonie, un auspice de régénération pour la fin des guerres civiles<sup>128</sup>. Et pourtant, moins d'un demi-siècle plus tôt, la simple translittération du nom grec de ce personnage en lettres latines ne semble pas suffisante pour l'identifier auprès des lecteurs des *Verrines*, qui le désignent par l'expression : « Aristaeus, qui [ut Graeci ferunt, Liberi filius] inuentor olei esse dicitur »<sup>129</sup>. Dans ce passage, en effet, même si la précision « ut Graeci ferunt Liberi filius » doit sans aucun doute être considérée comme une glose tardive<sup>130</sup>, la définition d'Aristée comme inventeur de l'huile appartient quant à elle à Cicéron. On pourrait en déduire que cette figure était moins connue à Rome qu'un Héraclès ou un Asclépios, mais, à y voir de plus près, cette solution n'est pas nécessairement la seule possible. Quelques paragraphes plus loin dans le *de signis*, en effet, l'orateur fait référence à ce personnage une deuxième fois et s'en sert

<sup>125</sup> La première mention de ce personnage remonte en effet à Pindare (*P.*, 9), qui dériverait, selon ses scholies, d'un poème perdu appartenant à la tradition des *Éhéés* (Scholia Pi., *P.*, 9, 6).

<sup>126</sup> Sur sa divinisation, pour laquelle il existe plusieurs traditions différentes, voir par exemple Pi., *P.*, 9, 59-65 ; Paus., 8, 2, 4 ; A.R., 2, 506-9.

<sup>127</sup> Pour l'ensemble des traditions associées à ce personnage dans la littérature classique, voir F. Hiller von Gaertringen, RE II.1, Stuttgart 1895, 852-9 et, plus récemment, LARONDE 2011.

<sup>128</sup> Verg., *georg.*, 4, 315-558. Pour la présentation d'Aristée comme héros berger, on observera que Virgile l'appelle dès le début du passage « pastor Aristaeus » (v. 317) et lui fait dire, dans l'invocation qu'il adresse à la nymphe sa mère, que les abeilles constituaient pour lui « hunc ipsum uitae mortalis honorem » (v. 326).

<sup>129</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 128 (= TL67).

<sup>130</sup> Pour les arguments en faveur de cette solution voir le commentaire à TL67 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 127-32).

pour tourner en dérision la prétendue cession des biens d'Héraclius au gymnase de Syracuse<sup>131</sup> : Verrès aurait en réalité détourné la plupart de ces gains pour son profit personnel, car on ne pouvait pas demander d'être ami des gymnases au monstre qui avait osé enlever « inuentorem olei deum »<sup>132</sup>. Ici, Cicéron ne donne pas le nom du dieu, mais en utilise le lien avec l'huile, denrée de première nécessité pour les gymnases, pour construire une pointe aux dépens de son adversaire : bien évidemment, la pointe n'aurait pas pu fonctionner si le public avait ignoré cette caractérisation particulière de la figure multiforme du dieu. Or, comme on l'a vu, un témoignage de Diodore met directement en relation ce trait de la personnalité divine d'Aristée avec son culte en Sicile<sup>133</sup>. Le reste des sources, d'autre part, ne donne pas l'impression qu'il s'agissait là du rôle le plus célèbre de ce dieu : on le retrouve seulement dans un autre passage de Cicéron<sup>134</sup>, dans le catalogue des inventeurs de Pline l'Ancien<sup>135</sup> et dans les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis, à l'intérieur d'un long passage consacré à l'ensemble des contributions du dieu au progrès de l'humanité<sup>136</sup>. Alors, il est possible que la précision de l'orateur ne serve ici qu'à introduire à ses lecteurs un trait typiquement sicilien d'un dieu que l'on peut supposer autrement bien connu : encore une fois, les explications de Cicéron touchent à des spécificités de la religion locale. En revanche, on remarquera que, partant du culte conjoint que cette figure recevait à Syracuse avec Liber / Dionysos, les *Verrines* le présentent unilatéralement comme un dieu, même si, à la différence de son parèdre plus célèbre, il n'avait pas reçu d'« interpretatio romana » et n'était pas non plus destinataire d'un culte dans la capitale. Son absence dans la péroraison, pour finir, peut cette fois-ci être reconduite à la volonté, de la part de l'orateur, de limiter son invocation uniquement à des divinités non seulement familières au public romain, mais vénérées à Rome dans le cadre du culte public.

### III.1.g - De Zeus « Οὐριος » à Jupiter « Imperator »

Pour en revenir aux cas d'« interpretatio », d'autre part, Cicéron n'en donne des explications que dans deux exemples, très différents l'un de l'autre. Le premier concerne une épiclèse de Zeus à Syracuse, celle de Ourios, appliquée à l'une des statues que Verrès avait soustrait dans les lieux de culte de cette cité. Dans le passage qui raconte ce vol, l'orateur mentionne la sculpture tout d'abord comme « religiosissimum simulacrum Iouis Imperatoris », en mettant en avant comme d'habitude l'« interpretatio romana » du dieu. Avant de passer à la suite, cependant, il ajoute également la précision « quem Graeci Vrion nominant », en révélant l'appellation grecque qui sous-tendait la latine<sup>137</sup>. Conformément à ce que l'on a déjà observé sur l'« interpretatio » des grandes divinités du panthéon gréco-romain, on remarquera que cette explication ne concerne que l'épiclèse : la traduction du nom du dieu, quant à elle, n'avait pas besoin d'être éclaircie. Dans le reste du passage, par ailleurs, Cicéron continue de faire référence au dieu offensé en employant l'appellation latine, qu'il s'agisse du nom divin

<sup>131</sup> Pour cette affaire, voir ci-dessus, I.3.b.

<sup>132</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 139 (= TL69).

<sup>133</sup> D.S., 4, 82, 5 ; voir ci-dessus, I.1.j.

<sup>134</sup> Cic., *nat. deor.*, 3, 45 : « Aristaeus, qui oliuae dicitur inuentor, Apollinis filius ».

<sup>135</sup> Plin., *nat.*, 7, 199 : « oleum et trapetas Aristaeus Atheniensis, idem mella [sc. inuenit] ».

<sup>136</sup> Nonn., 5, 258-60.

<sup>137</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 128 (= TL67).

utilisé seul ou accompagné de l'épiclèse. En procédant de la sorte, il ajoute que « Iouem autem Imperatorem » était tenu en grand honneur « in suo templo ». Plus loin, il accuse son adversaire d'avoir enlevé la sculpture directement « ex templo Iouis », alors que M. Claudius Marcellus l'avait laissée à sa place, par respect de la vénération dont elle était l'objet (« religioni concesserat »). La statue, donc, se trouvait sans aucun doute dans l'un des temples consacrés au dieu suprême du panthéon à Syracuse, cependant, comme on l'a vu, il n'est pas sûr qu'il s'agisse un lieu de culte dédié spécifiquement à Zeus en tant que Ourios<sup>138</sup>. Quoi qu'il en soit, l'orateur précise que le simulacre était vénéré (« colère » et « uenerari ») non seulement par les citoyens de Syracuse (« ciues »), mais également par les étrangers résidents (« incolae ») et de passage (« aduenae ») : deux catégories qui, comme on a déjà eu l'occasion de le dire, comprenaient sans aucun doute un certain nombre de citoyens romains<sup>139</sup>.

Pour revenir à la question de l'« interpretatio romana », la façon de procéder de Cicéron semble impliquer que, à différence que dans les autres exemples que l'on vient d'examiner, l'identification entre les deux épicleses de « Οὐριος », en grec, et « Imperator », en latin, n'allait pas de soi : on ne pouvait pas assumer que les lecteurs des discours soient capables de lire le nom grec, de manière autonome, entre les lignes du texte latin. D'autre part, la simple translittération en lettres latines ne devait pas être non plus une option viable. À la différence d'épicleses comme « Olympius » et « Temenites », en effet, « Οὐριος » n'avait pas une valeur premièrement géographique ou topographique, qui aurait pu fixer l'emploi de la forme grecque. Avec son sens littéral de « avec un vent favorable », en outre, il ne devait pas être aisément traduisible pour une oreille latine. Enfin, il faut supposer que le culte de cet aspect de Zeus ne soit pas encore suffisamment répandu et bien connu, pour que son épiclese puisse être laissée telle quelle en latin sans susciter de questions<sup>140</sup>.

Le choix de rendre « Οὐριος » par « Imperator », par contre, est loin d'être évident : le sens littéral de cette appellation latine, en effet, n'a aucun rapport avec celui de son prétendu correspondant grec et renvoie même à un aspect différent de la personnalité du dieu, qui passe de pourvoyeur de vents favorables à commandant en chef. Le terme latin, qui indique littéralement l'auteur de l'action de « imperare », commander, est souvent utilisé, dès l'époque archaïque, pour caractériser plusieurs divinités, avec une particulière préférence pour Jupiter<sup>141</sup>. Parmi les attestations les plus anciennes, on signalera un complexe document épigraphique latin de Faléries qui contient sur une face une dédicace à Jupiter, Junon et Minerve de la part de Falisques installées en Sardaigne (« Iouei, Iunonei, Mineruai / Falesce, quei in Sardinia sunt ») et sur l'autre un poème en vers saturniens gravé par un collègue de cuisiniers (« ququei »)<sup>142</sup>. Ces derniers, qui pourraient devoir être identifiés aux dédicants du premier texte, affirment à leur tour d'offrir le monument en dédicace à des dieux identifiés uniquement par la formule « i]nperatoribus summeis »<sup>143</sup>. Si l'identité des dédicants des deux textes était prouvée, donc, cette formule devrait être prise comme faisant référence aux trois membres de la triade capitoline, qui recevraient donc tous l'épithète de « Imperator ». Le

<sup>138</sup> Pour tous ces problèmes, voir ci-dessus, I.1.j.

<sup>139</sup> Voir ci-dessus, I.3.a.

<sup>140</sup> Sur le sens et la diffusion de cette épiclese grecque, voir déjà ci-dessus, I.1.j.

<sup>141</sup> Pour toutes les attestations voir ThLL, VII.1, 554, 20-8 et 560, 20-37.

<sup>142</sup> CIL I<sup>2</sup> 364 = ILLRP 192.

<sup>143</sup> CIL I<sup>2</sup> 364 = ILLRP 192, b, l. 5 : « ququei huc dederu<nt i>nperatoribus summeis ».

document, daté à la moitié du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. par la plupart des éditeurs, semble désormais devoir être considéré postérieur à 150 av. J.-C.<sup>144</sup>. Cependant, à y voir de plus près, il ne montre qu'un emploi poétique de cette appellation, qui ne prouve bien évidemment pas qu'elle ait eu également une consistance culturelle. La même chose peut être dite des plus anciennes attestations littéraires : deux invocations à Jupiter dans l'*Amphitruo* et dans le *Rudens* de Plaute, où le dieu est appelé « *imperator diuom atque hominum* »<sup>145</sup>. Mis à part des témoignages beaucoup plus tardifs et concernant également d'autres divinités comme Sol ou Bacchus<sup>146</sup>, alors, les seuls exemples où « *Iupiter Imperator* » apparaît dans un contexte plus proprement culturel sont ce passage de Cicéron et un autre de Tite-Live, qui font tous les deux référence à des statues et même, à y voir de plus près, à des statues appartenant à une seule et unique typologie.

Dans sa présentation de la sculpture de Syracuse, en effet, l'orateur prend soin d'indiquer que cette œuvre était « *eadem specie ac forma* » qu'une autre du même dieu qui avait été autrefois visible au Capitole, avant l'incendie de 83 av. J.-C., et dont ses lecteurs pouvaient éventuellement se souvenir. Cette deuxième statue, à ses dires, avait été apportée à Rome de Macédoine par T. Quinctius Flamininus, après la victoire de 197 av. J.-C. En poursuivant son discours sur ce sujet, de plus, Cicéron affirme clairement que « *tria ferebantur in orbe terrarum signa Iouis Imperatoris uno in genere pulcherrime facta* », avec une tournure qui rend désormais évident que la définition de « *Iupiter Imperator* » ne désigne rien d'autre qu'un type statuaire : non seulement il est question de « *signa Iouis Imperatoris* », mais l'on précise également que ces statues sont toutes faites « *uno in genere* ». Outre celles de Syracuse et du Capitole, la troisième est située par l'orateur sur le détroit du Pont-Euxin : « *in Ponti ore et angustiis* » et, plus loin, « *ad introitum Ponti* »<sup>147</sup>. Cet exemplaire, par ailleurs, aurait été le seul encore visible dans son emplacement originel à l'époque de Cicéron.

Quant au passage de Tite-Live, il se trouve qu'il fait également référence à un « *signum [...] Iouis Imperatoris in Capitolium* », qui semblerait donc être le même dont parlait l'orateur<sup>148</sup>. Cependant, d'après l'historien, cette sculpture avait été rapportée de Préneste (« *Praeneste deuectum* »), et non de la Macédoine, par T. Quinctius Cincinnatus, un ancêtre de Flamininus. Par conséquent, la date de son arrivée à Rome se retrouve déplacée en arrière jusqu'en 380 av. J.-C. La suite du texte livien raconte également que la statue avait été dédiée « *inter cellam Iouis ac Mineruae* » et qu'elle était accompagnée de l'inscription suivante : « *Iuppiter atque diui omnes hoc dederunt ut T. Quinctius dictator oppida nouem caperet* ». Plusieurs observations s'imposent. Premièrement, ce texte n'est pas, à proprement parler une dédicace, il ne mentionne pas la statue et n'appelle pas explicitement le dieu « *Imperator* ». De ce point de vue, alors, il est certainement significatif que Festus, en citant le même texte à son tour, ne mentionne que la dédicace d'une « *coronam auream* »<sup>149</sup>. D'autre part, si la

<sup>144</sup> ERNOUT 1957, 35-7 ; WACHTER 1987, 441-9.

<sup>145</sup> Voir Plaut., *Amph.*, 1121 (« *summus imperator diuom atque hominum Iuppiter* ») ; *Rud.*, 9 (« *imperator diuom atque hominum Iuppiter* »). Voir également Pacuv., *trag.*, 295 : « *reg[n]um imperator, aeternum † morum sator* ».

<sup>146</sup> Voir ThLL, VII.1, 560, 20-37.

<sup>147</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 129-30 (= TL67).

<sup>148</sup> Liv., 6, 29, 8-9.

<sup>149</sup> Festus, s.v. « *trientem tertium* », 498, 4 L.

formulation « T. Quinctius dictator » et la mention des « oppida nouem » semblent effectivement faire référence à Cincinnatus, il est important de souligner que la « tabula » qui portait l'inscription devait avoir été détruite elle-aussi dans l'incendie du Capitole : Tite-Live, donc, n'avait pas pu la voir de ses propres yeux pour en certifier l'antiquité. Mais surtout, comme il a été observé par R. Combès, cette information peut être réconciliée avec la tradition dérivée de Cicéron en admettant tout simplement que Flamininus ait dédié une statue provenant de la Macédoine dans un endroit qui était déjà connu pour abriter un « monumentum » de son ancêtre Cincinnatus, que celui-ci remonte ou non réellement au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>150</sup>. Concernant les sculptures, par contre, l'emploi du singulier dans le texte de Cicéron, à peine dix ans après l'incendie, empêche de penser qu'il y en ait deux et qu'elles soient toutes les deux appelées « Iupiter Imperator » : il faudrait donc admettre soit une confusion de Tite-Live, soit que la deuxième statue ait remplacé la première. Quelle que soit la solution choisie, par contre, les seules attestations dans lesquelles l'épiclèse « Imperator » est appliquée à Jupiter en contexte cultuel désignent toutes les deux une sculpture située au Capitole. Dans les *Verrines*, de plus, cette appellation est également appliquée, par extension, aux autres exemplaires connus du même type statuaire. Or, tout en étant rare, le cas d'un couple nom-appellatif associé spécifiquement à un type iconographique précis existait déjà dans l'antiquité : « Iupiter Imperator », alors, pourrait être un exemple de ce phénomène, a priori plus commun en latin qu'en grec<sup>151</sup>. À Syracuse, donc, l'interprétation de Zeus Ourios comme Jupiter Imperator dériverait de l'appartenance de la statue de ce dieu au même type que la célèbre sculpture du Capitole.

Avant de terminer ce discours, par contre, il est nécessaire de prendre en considération également le troisième exemplaire que Cicéron comprend dans ce même type statuaire, c'est-à-dire celui du Pont. Fort heureusement, le sanctuaire qui se cache derrière cette allusion de l'orateur est plutôt bien connu, principalement grâce à sa mention dans plusieurs descriptions topographiques de la région : il se trouvait sur le côté oriental de l'embouchure du Pont et marquait une escale importante, utilisée comme point de départ par les marins qui s'élançaient vers le Pont. Si un lieu de culte lié aux vents et à leur origine divine semble avoir existé en ce lieu dès le début de l'époque hellénistique, les sources les plus anciennes parlent des Douze Dieux ou ne mentionnent aucune divinité. Zeus Ourios, quant à lui, n'apparaît qu'à partir du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., à l'époque de Cicéron : il s'agirait donc d'un culte qui aurait remplacé le précédent ou serait venu s'y agréger<sup>152</sup>. Or, comme on l'a dit, l'épiclèse « Οὔριος » désignait un aspect du dieu attesté dès l'époque classique mais qui semble être devenu célèbre surtout à l'époque hellénistique, quand on le retrouve comme patron des vents favorables et protecteur des navigants dans plusieurs aires de la Méditerranée, y compris la Sicile<sup>153</sup>. Dans le

<sup>150</sup> Voir COMBÈS 1966, 41-9, qui défend également le témoignage de Tite-Live et le caractère archaïque de la figure de « Iupiter Imperator ».

<sup>151</sup> Sur le problème, voir PARKER 2017, 12.

<sup>152</sup> Pour tous les détails, voir FENET 2016, 92-4, avec bibliographie. À part Cicéron, les autres sources littéraires qui mentionnent l'attribution à Zeus Ourios sont Ménippe de Pergame, un géographe de Pergame du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., cité par St. Byz., s.v. « Χαλκηδών » et dans l'abrégé de son Périple de la mer intérieure écrit par Marcien d'Héraclée, probablement au V<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. (= GGM I 568) ; le Périple du pont Euxin de Arrien (par. 37 = GGM I 401, 16) ; d'autres textes géographiques anonymes (GGM I, 402, 10 ; 422, 16 ; 424, 14) et la *tabula Peutingeriana* (IX, 2). Autrement, une base inscrite de Chalcédoine, datable également du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., contient une épigramme mentionnant le dieu, dont elle pourrait avoir supporté une statue (IK Kalchedon 14).

<sup>153</sup> Voir ci-dessus, I.1.j.

sanctuaire du Pont, donc, elle était parfaitement adaptée aux caractéristiques du culte telles qu'elles émergent du reste de la documentation. Sa présence, donc, pourrait être tranquillement indépendante de considérations iconographiques. Cependant, si son apparition relativement récente empêche de savoir si la vénération du dieu dans ce sanctuaire était la cause ou plutôt une conséquence de son succès méditerranéen.

En latin, par contre, la seule autre source qui mentionne le sanctuaire est la *Chorographia* de Pomponius Mela, qui parle tout simplement d'un « templi numen Iupiter » sans aucune épiclèse<sup>154</sup>. L'orateur, donc, reste le seul témoin de l'« interpretatio romana » de ce Zeus du Pont comme « Iupiter Imperator ». Son témoignage implique alors deux choses : que le dieu avait dans ce sanctuaire une statue appartenant au même type que celle du Capitole et que cette œuvre bénéficiait à cette époque d'une certaine notoriété, peut-être justement grâce à son rapprochement avec l'exemplaire capitolin. En grec, l'interprétation de cette sculpture comme une image de Zeus Ourios s'explique aisément par le fait qu'elle se trouvait dans un sanctuaire consacré à cette divinité. En latin, celle comme « Iupiter Imperator » dérive quant à elle du parallèle avec la statue romaine et pourrait même n'avoir jamais existé au niveau local. Le grec Zeus Ourios et le latin Jupiter Imperator, alors, semblent être deux interprétations du même type statuaire, qui seraient nées de manière indépendante l'une de l'autre et auraient fini pour se retrouver côte à côte uniquement à cause de cette identité iconographique, alors que leur rapprochement n'avait aucun sens d'un point de vue linguistique ou culturel.

Une preuve de cette dernière affirmation peut d'ailleurs être vue dans le fait que, quand il fallait traduire le nom de Zeus Ourios dans un contexte rituel qui n'impliquait aucune image particulière de la divinité, des solutions différentes pouvaient être envisagées. Parmi les témoignages de la vénération de ce dieu à Délos, en effet, une dédicace bilingue offerte au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. en livre une autre « interpretatio romana », cette fois-ci comme « Iupiter Sequندانus »<sup>155</sup>. Cet adjectif, connu uniquement en contexte militaire, a normalement le sens de « appartenant à la seconde légion », mais il est clairement à rapprocher ici du sens de « secundus » comme « favorable », qui se disait au départ spécialement du courant et du vent<sup>156</sup>. En tant que tel, il fournit donc une traduction de « Οὔριος » qui reste beaucoup plus proche de la lettre de l'épiclèse grecque. Visiblement, ce qui comptait dans le contexte de cette dédicace n'était plus l'iconographie, mais la nécessité de solliciter la faveur de cette puissance divine dans le domaine d'expertise qui lui était propre : le sens de l'épiclèse culturelle choisie assumait pas conséquent beaucoup plus d'importance.

Par ailleurs, si les dédicants de cette inscription sont les membres d'une association religieuse consacrée au culte d'Hermès / Mercure, d'Apollon et de Poséidon / Neptune, on rappellera que le nom qui en ouvre la liste est celui d'un « C. Heius T.f. Libo » qui pourrait être identique au personnage des *Verrines* ou du moins appartenir à la même famille<sup>157</sup>. De la même manière, il n'est pas exclu que le reste des participants, qui portent tous des noms italiques, comprennent également d'autres marchands liés plus ou moins strictement à des

---

<sup>154</sup> Mela, 1, 19, 101.

<sup>155</sup> IDelos 1754 = PHI 64194 = CIL, I2, 2236 = ILLRP 760 ; sur laquelle voir déjà ci-dessus, I.3.c.

<sup>156</sup> DELL, s.v. « secundus ».

<sup>157</sup> Voir ci-dessus, I.3.c.

contextes siciliens<sup>158</sup>. Quand l'on considère que le principal aspect du dieu était celui de protecteur de la navigation, alors, il devient extrêmement probable que son introduction en Sicile dérive justement de ces mouvements et contacts entre marchands. Les mêmes phénomènes, par ailleurs, doivent être lus également en filigrane des observations de Cicéron sur la vénération des « incolae » et des « aduenae ». Bien évidemment, tous ces personnages pouvaient être au courant de la statue de Syracuse et de celle du Pont, dont ils pouvaient avoir reconnu l'identité iconographique.

À la lumière de ces observations, donc, comment comprendre le rapport entre les deux différentes « interprétations » du dieu en latin ? Comme on l'a dit, « Iupiter Secundanus » semble avoir son origine à Délos dans une exigence cultuelle. Cicéron, en romain cultivé qui écrivait principalement pour des Romains cultivés, n'allait pas recourir à cette figure peu connue quand l'iconographie lui permettait le rapprochement de la statue de Syracuse avec celle du Capitole, d'autant plus quand l'on considère le rôle que ce rapprochement allait jouer dans le cadre de la péroraison<sup>159</sup>. Quant à « Iupiter Imperator », faut-il y voir uniquement une solution savante, née de la coïncidence du type iconographique, ou même, en poussant ce raisonnement jusqu'à ses extrêmes conséquences, une simple trouvaille de l'orateur visant à offrir à ses lecteurs un moyen simple de se représenter la statue<sup>160</sup> ? Tout en étant admissible, ce type d'interprétation ne me semble pas nécessairement préférable. Comme on a eu souvent l'occasion de le dire, Cicéron avait face à lui un public averti des réalités siciliennes, ce qui devait certainement imposer des limites à son imagination. Cela devait être d'autant plus vrai si les marchands qui vénéraient la statue de Syracuse comprenaient, comme il semble probable, des citoyens romains<sup>161</sup>. Dans ce cadre, il paraît difficile que l'orateur ait été le premier à y reconnaître l'iconographie de l'exemplaire du Capitole. Certes, c'est bien dommage de ne pas avoir à disposition plus de renseignements sur les conditions précises de cette vénération syracusaine : il serait intéressant, par exemple, de savoir si la traduction de « Οὐριος » par « Secundanus » y avait jamais été utilisée. En effet, plusieurs appellations différentes d'une même divinité pouvaient très bien coexister dans la même localité. Quant à Cicéron, il y a des fortes chances que le problème de l'exactitude dans la traduction de l'épiclèse paraisse bien anecdotique à ses yeux. Comme on l'a dit, en effet, ce dieu n'était au fond qu'une manifestation d'une seule et unique puissance divine qui avait sa résidence principale à Rome sur le Capitole<sup>162</sup>.

### III.1.h - Libera / Coré

À part cette épiclèse de Zeus / Jupiter, l'autre cas dans lequel Cicéron se lance dans l'explication d'une « interpretatio romana » demande de reprendre en main le dossier de l'identification de la grecque Coré, dont le culte revêtait une importance toute particulière en

---

<sup>158</sup> Pour le problème des origines des italiques mentionnés dans les inscriptions de Délos, qui n'indiquent pas leur cité d'origine, voir HATZFELD 1912, 130-4.

<sup>159</sup> Voir ci-dessus, III.1.a.

<sup>160</sup> D'un « fruit de la spéculation savante » parle par exemple CHAMPEAUX 1982, 89.

<sup>161</sup> Voir ci-dessus, I.3.a.

<sup>162</sup> Voir ci-dessus, III.1.a.



Sicile<sup>163</sup>, avec la figure romaine de Libera, vénérée dans la triade aventine avec Cérès et Liber. La déesse est mentionnée pour la première fois à l'occasion de l'épisode d'Henna, dans la fameuse observation selon laquelle « insulam Siciliam totam esse Cereri et Liberae consecratam »<sup>164</sup>. Si aucune explication n'est fournie d'emblée sur l'identité de ces deux déesses, à peine quelques lignes plus tard l'orateur introduit le récit du rapt en faisant référence à « Liberam, quam eandem Proserpinam uocant »<sup>165</sup>. Cicéron, donc, glose le nom de « Libera » par celui de « Proserpina ».

Pour mieux comprendre les raisons de ce choix, il convient de dépenser quelque mot sur l'identité de ces deux figures. La première, comme on l'a dit, représente le troisième membre de la triade aventine. Dans les sources, en outre, elle apparaît strictement liée à ses deux parèdres dans le cadre d'associations binaires telles que Cérès et Libera ou Liber et Libera : une situation qui a permis à H. Le Bonniec de formuler sa célèbre hypothèse selon laquelle la triade s'était formée à Rome à partir de la fusion entre ces deux couples divins préexistants<sup>166</sup>. Par rapport à ses deux partenaires, donc, Libera apparaît dès le début comme une figure secondaire et accessoire, qui reste particulièrement difficile à saisir.

À l'intérieur de cette triade, l'« interpretatio » de Cérès comme Déméter était sans aucun doute bien établie au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.<sup>167</sup>. L'identification de Liber à Dionysos, tout en étant devenue traditionnelle, semble en revanche avoir coexisté avec la mémoire d'un plus ancien dieu romain du même nom. Dans un célèbre passage du *de natura deorum*, Cicéron établit lui-même une distinction entre un « Liberum Semele natum », donc le grec Dionysos, et « eum quem nostri maiores auguste sancteque Liberum cum Cerere et Libera consecrauerunt »<sup>168</sup>. À la fin de l'époque républicaine, alors, on reconnaissait encore que le deuxième membre de la triade aventine n'était pas tout à fait superposable au Dionysos des Grecs. Notamment, Cicéron poursuit en observant que cette différence pouvait être remarquée « ex mysteriis » et que, à l'origine, les deux parèdres de Cérès dérivent leurs noms latins du fait qu'ils étaient les fils (« liberi »), mâle et femelle, de cette déesse. Cependant, par la même occasion, l'auteur observe également que la mémoire de cette filiation ne s'était conservée que pour Libera : « quod in Libera seruant, in Libero non item ». Par conséquent, on peut supposer que, en dehors du contexte de la réflexion savante, l'association entre Liber et Dionysos soit plutôt solide, tant il est vrai que, dans les *Verrines*, elle fait partie de celles dont l'orateur se sert sans les justifier<sup>169</sup>.

Au contraire, on a souvent voulu affirmer que l'identification de Libera avec Coré soit quant à elle plus incertaine. Dans la plupart des sources latines, en effet, la fille de Cérès est plutôt appelée, justement, Proserpine. La première attestation de ce mot en latin remonte à un fragment des *Annales* de Naevius, qui lit tout simplement « prima incedit Cereris Proserpina

---

<sup>163</sup> Pour laquelle voir ci-dessus, I.2.d.

<sup>164</sup> Voir ci-dessus, I.2.c.

<sup>165</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 106 (= TL62).

<sup>166</sup> LE BONNIEC 1958, 292-305.

<sup>167</sup> En effet, si cette identification remonte comme les autres au moment de la fondation du temple sur l'Aventin, elle ne semble pas avoir été mise en discussion depuis, voir LE BONNIEC 1958, 213-455.

<sup>168</sup> Cic., *nat. deor.*, 2, 62.

<sup>169</sup> Voir ci-dessus, III.1.d ; pour l'identification entre Liber et Dionysos, voir également BRUHL 1953 ; LE BONNIEC 1958, 296-304 ; SEMIOLI 2005.

puer», sans que l'on puisse en connaître le contexte<sup>170</sup>. Par la suite, ce nom se retrouve systématiquement aussi bien dans le cadre de la narration d'épisodes mythiques que pour faire référence au culte ou à des sanctuaires de la déesse. Une analyse de tous les témoignages occuperait malheureusement trop de place dans le cadre du présent développement, mais il est important de remarquer du moins que cette appellation se retrouve également dans des sources qui concernent des lieux de culte siciliens de Coré, y compris les mêmes que les *Verrines* attribuent de leur côté à Libera. Ainsi, par exemple, comme on l'a déjà vu, la vie de Dion de Cornélius Népos appelle « aedem Proserpinae » le temple des deux déesses à Syracuse<sup>171</sup> ; de la même façon, « Proserpina » est le nom donné à la fille de Cérès dans le récit fait par Tite-Live de l'épisode de Pinarius à Henna<sup>172</sup>.

Comme on le sait, le nom latin de « Proserpina » dérivait, peut-être à travers des intermédiaires étrusques, d'une forme dorique de « Περσεφόνη » et était, donc, à l'origine, un emprunt du grec. Entré en latin, cependant, il avait même reçu une étymologie populaire qui le rapprochait du verbe « proserpo » et expliquait Proserpine comme la déesse qui chemine sous la terre, à l'instar du serpent<sup>173</sup>. En revenant au passage des *Verrines*, donc, il apparaît maintenant de manière claire que l'orateur y glose un nom romain par un autre nom romain. Et en effet, à bien le relire, la formulation même du texte suggère que Cicéron n'est pas ici en train de donner le nom grec de la déesse, mais plutôt un nom alternatif que celle-ci pouvait recevoir en latin. Ainsi, à la différence que dans l'exemple de Jupiter Imperator, aucune mention n'est faite des « Graeci » ; au contraire, le sujet du verbe « uocant » reste inexprimé, comme dans une tournure impersonnelle. De la même manière, l'emploi du relatif suivi du démonstratif « idem » convient parfaitement à l'introduction d'un synonyme, comme dans un autre exemple tiré du *de officiis* : « beneficentia, quam eandem benignitatem appellari licet »<sup>174</sup>. L'orateur, donc, ne livre pas la clé d'une « interpretatio romana », mais établit l'identité entre deux figures romaines : celle de Libera et celle de Proserpine. Dans la suite des discours, la déesse est de nouveau appelée « Proserpina » uniquement pour faire référence à l'épisode mythique du rapt<sup>175</sup>, tandis que dans toutes les autres attestations, en contexte cultuel, la forme « Libera » est utilisée sans d'autres commentaires<sup>176</sup>.

Or, comme il a été souvent observé, ce rapprochement de Proserpine à Libera permettait à l'orateur de renforcer les liens entre la Déméter sicilienne avec la Cérès romaine : un point clé de l'argumentation des *Verrines* qui allait devenir même crucial à l'intérieur de la péroraison. Cependant, il serait erroné de penser qu'il ne s'agisse ici que d'un expédient rhétorique. Cicéron, en effet, n'est certainement pas le seul à associer Libera à Coré / Perséphone. Dans son récit de la fondation du temple sur l'Aventin, notamment, Denys d'Halicarnasse appelait cette déesse tout simplement « Κόρα », sans aucune explication, de la

<sup>170</sup> Naev., fr. 2, 6 Vahlen = Prisc., *gramm.*, 2, 232, 5.

<sup>171</sup> Nep., *Dion*, 8, 5 ; voir ci-dessus, I.1.j.

<sup>172</sup> Liv., 24, 37-39 ; voir ci-dessus, I.2.e.

<sup>173</sup> DELL, s.v. « Proserpina » ; pour cette étymologie populaire voir Varro, *ling.*, 5, 68.

<sup>174</sup> Cic., *off.*, 1, 7, 20.

<sup>175</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 111 (= TL63) : « hic dolor erat tantus ut Verres alter Orcus uenisse Hennam et non Proserpinam asportasse sed ipsam abripuisse Cererem uideretur ».

<sup>176</sup> C'est le cas, par exemple, en Cic., *Verr.*, 2, 4, 109 (= TL63), pour Henna et en 2, 4, 128 (= TL67).

même manière que Cérès était appelée « Δημήτηρ » et Liber « Διόνυσος »<sup>177</sup>. Or, comme on l'a déjà dit pour les *Verrines*, cette attitude suggère qu'il s'agissait dans les trois cas d'identifications qui pouvaient être données pour acquises, du moins à l'époque de l'auteur. Plus complexe, bien évidemment, est la question de leur reconnaissance au moment de la fondation du temple, même si le fait que celle-ci avait été ordonnée par les livres sibyllins implique nécessairement que les dieux avaient été désignés dès le départ par des noms grecs<sup>178</sup>.

Cependant, la situation est compliquée par le fait qu'il est possible de trouver, dans les sources en langue latine, une identification concourante de la figure de Libera, qui pouvait être interprétée également comme Ariane. Or, ce type d'oscillation, qui n'existe pas pour Cérès ou pour Liber, semble indiquer que l'« interpretatio » de cette figure n'était pas vraiment bien établie. La source principale pour cette interprétation est l'étiologie du lever de la couronne expliquée en correspondance du huit mars dans les *Fasti* d'Ovide. Cette constellation, en effet, était interprétée comme un don de noces de Bacchus à Ariane. À cette occasion, en outre, elle devient également le symbole de la divinisation d'Ariane par l'œuvre de son époux. Plus précisément, le dieu console la femme abandonnée de son désespoir en lui adressant les mots suivants : « pariter caeli summa petamus, ait: / tu mihi iuncta toro mihi iuncta uocabula sumes, / nam tibi mutatae Libera nomen erit »<sup>179</sup>. Par le mariage, donc, Ariane obtient non seulement de monter au ciel comme déesse, mais acquiert aussi le nom de son mari au féminin : elle devient Libera. Or, cette idée d'une divinisation d'Ariane semble être une nouveauté des *Fasti* : elle n'était pas racontée dans les mêmes termes dans les *Métamorphoses*, qui contiennent pourtant une référence à la transformation de la couronne en constellation<sup>180</sup>. Autrement, on y fait allusion uniquement dans le recueil mythographique de Hygin, à l'intérieur d'un catalogue de mortels divinisés : « Ariadnen Liber pater Liberam appellauit »<sup>181</sup>.

On remarquera la différence entre cette version ovidienne et la tradition de Cicéron : non seulement Libera n'est pas identifiée avec Coré / Perséphone, mais le Liber de l'Aventin est tranquillement considéré identique à Dionysos / Bacchus. De plus, dans un article de 2011, L. Holland a souligné que cette explication de l'appellation latine « Libera » comme nom d'épouse, pour ainsi dire, est incongrue par rapport à l'usage du mariage romain, dans lequel la femme ne prend pas le nom du mari. Par conséquent, elle a proposé de rapprocher ce couple divin à celui formé par Auguste et Livie<sup>182</sup> : l'intégration de cette dernière à la gens des Iulii et sa conséquence divinisation en tant que Iulia Augusta, en effet, étaient anticipées par la prophétesse Carmenta dans le premier livre des *Fastes*<sup>183</sup>. Qu'elle ait été inventée par Ovide ou moins, alors, cette nouvelle interprétation de Libera comme Ariane dériverait de la

---

<sup>177</sup> D.H., 6, 17, 2 : « ναῶν κατασκευὰς ἐξέμισθωσε Δήμητρι καὶ Διονύσῳ καὶ Κόρηι » ; 94, 3 : « τὸν νεῶν τῆς τε Δήμητρος καὶ Διονύσου καὶ Κόρης ».

<sup>178</sup> Le vœu et la dédicace du temple sont racontés respectivement en D.H., 6, 17, 2-4, qui mentionne les livres sibyllins, et 94, 3 ; une brève allusion se trouve également en Tac., *ann.*, 2, 49 ; sur la question, voir LE BONNIEC 1958, 213-310.

<sup>179</sup> Ov., *fast.*, 3, 510-2.

<sup>180</sup> Ov., *met.*, 8, 169-82 (pour la couronne voir v. 177).

<sup>181</sup> Hyg., *fab.*, 224.

<sup>182</sup> HOLLAND 2011, 217-21.

<sup>183</sup> Ov., *fast.*, 1, 536 : « sic Augusta nouum Iulia numen erit ».

spéculation théologique de l'époque d'Auguste et représenterait donc un stade successif par rapport à la réflexion de Cicéron.

Pour en revenir à cet auteur, une lumière supplémentaire sur le problème peut être apportée par une analyse plus poussée du traitement de Libera et Proserpine dans le *de natura deorum*. Comme on l'a déjà vu, ce texte présentait explicitement Liber et Libera comme les enfants de Cérès. Dans ce cadre, s'il était précisé que cette filiation avait été presque oubliée pour le premier, elle était considérée encore bien présente dans les esprits pour ce qui concerne Libera. Quelques paragraphes plus loin, d'autre part, le texte introduit également la figure de « Proserpina », qui fait sa première apparition pour son rapport avec Pluton et, par lui, avec la terre productrice. Cicéron en commente le nom par l'observation suivante : « quod Graecorum nomen est, ea enim est quae Περσεφόνη graece nominatur »<sup>184</sup>. Seul parmi les auteurs latins, donc, il se montre bien conscient de l'origine grecque de ce mot. Toujours selon les Grecs, ajoute-t-il, cette déesse avait été cherchée par sa mère, qui n'était autre que Cérès / Déméter : « mater autem est a gerendis frugibus Ceres tamquam gerēs, casuque prima littera itidem immutata ut a Graecis nam ab illis quoque Δημήτηρ quasi γῆ μήτηρ nominata est »<sup>185</sup>. Par la suite, si Libera n'est plus jamais mentionnée, Proserpine apparaît encore dans le cadre d'une poignée d'autres généalogies mythiques, dont l'une en fait la fille d'un Éther / Jupiter, du côté paternel<sup>186</sup>. Dans cette singulière position, on la retrouve notamment en compagnie de Liber : « patre Aethere, ex quo etiam Proserpinam natam ferunt et Liberum »<sup>187</sup>. Une dernière mention, enfin, concerne un « fanum Proserpinae » à Locres<sup>188</sup>. Dans ce traité de sujet religieux, donc, Cicéron se conformait à l'usage plus répandu d'appeler la déesse, en latin, Proserpine. Cependant, il exprimait également le rapprochement de cette figure, dont le nom était grec à l'origine, avec celle, plus proprement romaine, de Libera, elle aussi fille de Cérès : si l'identification n'était pas affirmée de manière explicite, elle était du moins suggérée implicitement. L'ensemble de ces liens, en outre, impliquait également un lien avec Liber, dont les contours étaient par contre moins clairs ; ce dieu, quant à lui, était considéré comme distinct du Liber / Dionysos d'inspiration grecque. Au contraire, l'interprétation de Libera comme Ariane résolvait le problème des rapports de cette figure avec le Dionysos / Bacchus des Grecs, mais cela se faisait au prix d'oblitérer le lien de filiation avec Cérès / Déméter.

Dans les *Verrines*, certes, l'orateur choisit l'interprétation qui s'adaptait mieux au panthéon sicilien et servait donc plus efficacement les besoins de l'accusation. Cependant, il n'est pas en train d'inventer quelque chose de nouveau. Au contraire, il profite d'un rapprochement qui, sans être parmi les plus automatiques, était tout de même considéré acceptable même dans le cadre d'une réflexion théologique plus développée. Ainsi, tout en étant obligé de rappeler à ses lecteurs que Libera était la même que Proserpine, il pouvait ensuite se servir librement de cette identité pour rapprocher le couple divin qu'elle formait en Sicile avec Cérès / Déméter avec la triade aventine. La même chose, significativement, n'était pas possible également pour Liber / Dionysos, qui non seulement n'était pas solidement mis

---

<sup>184</sup> Cic., *nat.*, 2, 66.

<sup>185</sup> Cic., *nat.*, 2, 67.

<sup>186</sup> Voir Cic., *nat.*, 3, 53, 56 et 58.

<sup>187</sup> Cic., *nat.*, 3, 53.

<sup>188</sup> Cic., *nat.*, 3, 83.

en rapport avec ces deux divinités dans le contexte sicilien, mais, dans cette configuration, ne pouvait être compris que comme une figure distincte du Liber de l'Aventin : convenablement, donc, ce dieu était laissé de côté dans la péroration<sup>189</sup>. Tout en étant fonctionnelles pour l'accusation, donc, les « interprétations » de Cicéron restent toujours cohérentes avec la spéculation théologique de son temps.

### III.1.i - Les « *Ματέρες* » d'Enguium

Pour conclure cette réflexion, il convient maintenant de revenir, sur la base de toutes les observations menées jusqu'ici, sur un cas qui a suscité une certaine perplexité dans l'historiographie moderne alors qu'il ne semble poser aucun problème à l'orateur : celui de la (ou des) divinité(s) vénérée à Enguium<sup>190</sup>. Comme on l'a vu, ce petit centre de l'intérieur des terres abritait un sanctuaire qui était considéré très ancien et se distinguait au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. pour sa richesse, son aspect monumental et son rayonnement international comportant une large fréquentation de la part de visiteurs étrangers. Malgré cette surprenante renommée, le lieu présentait plusieurs caractéristiques qui devaient le rendre quelque peu exotique aux yeux des Romains, tant il est vrai que Cicéron l'appelle systématiquement « fanum »<sup>191</sup>. Un culte y était adressé à une puissance divine féminine, pour laquelle il a été possible de reconstruire, de manière malheureusement très vague, des connotations maternelles et peut-être également guerrières. Cette présence surnaturelle se manifestait régulièrement aux hommes grâce à l'« *ἐπιφάνεια* », qui pouvait se concrétiser dans des phénomènes de possession. Enfin, la tradition locale faisait d'Enguium et de son sanctuaire une fondation crétoise des temps du mythe.

Pour en venir à l'identification du pouvoir divin qui habitait les lieux, les deux seules autres sources connues, Plutarque (dérivant de Posidonios d'Apamée) et Diodore, y font systématiquement référence, en grec, par le simple titre de « *Ματέρες* » ou « *Μητέρες* », au pluriel : il s'agirait donc d'une collectivité féminine, que Diodore semble limiter quant à lui au nombre de deux entités<sup>192</sup>. On a souvent voulu insister sur le caractère inhabituel de ce type d'appellation, en particulier dans le cadre des nombreuses tentatives de voir dans ce culte une survivance des pratiques religieuses locales antérieures à l'époque de la colonisation. Cependant, force est de reconnaître que la coutume de s'adresser à certaines figures divines uniquement par des titres ou des syntagmes descriptifs est en réalité bien attestée à l'intérieur même de la culture grecque, tout en n'étant pas très répandue. En particulier, cet usage se rencontre dans des aires marginales, où il pourrait s'agir d'une trace de pratiques plus anciennes mais toujours d'origine hellénique. Dans la plupart des cas, en outre, il est possible de l'interpréter comme une forme d'euphémisme, s'appliquant spécialement à des divinités qui faisaient l'objet de cultes de type mystérieux ou inspiraient la peur pour des raisons différentes<sup>193</sup>. Aucun contexte, alors, ne pourrait être plus adapté que celui d'Enguium, qui se

---

<sup>189</sup> Voir ci-dessus, III.1.a.

<sup>190</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 97-8 (= TL59) ; voir ci-dessus, I.1.g.

<sup>191</sup> Pour le terme « fanum », qui s'était spécialisé pour des sanctuaires pouvant être perçus comme atypiques pour plusieurs raisons différentes, voir ci-dessus, I.1.a.

<sup>192</sup> D.S., 4, 79-80 (« *Μητέρες* ») ; Plu., *Marc.*, 20 (« *Ματέρες* ») = Posidon., fr. 257 Kidd.

<sup>193</sup> Pour ces phénomènes dans la culture grecque voir PARKER 2017, 5-9.

trouvait justement dans une aire marginale de l'univers hellénique et abritait des déesses sans aucun doute redoutables par leur habitude de manifester ouvertement leur pouvoir par des phénomènes de possession. De surcroît, ce caractère marginal semble avoir été pris en compte également dans le discours mythique, qui liait cette cité à la Crète. Comme on l'a vu, en outre, cette tradition devait s'enraciner dans un réseau de contacts réels, du moins à l'époque historique : des « Ματέρες » non mieux identifiées, en effet, apparaissent également dans un calendrier rituel d'Eleftherna datable entre la moitié et la fin du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>194</sup>.

Face à cette appellation indéterminée, une définition plus précise de l'identité de ces figures est avancée par Diodore. Dans l'œuvre de cet auteur, le passage consacré à Enguium se trouve dans un développement dédié au récit mythique du voyage et de la mort de Minos en Sicile, qui aurait été à l'origine de la fondation de la cité. Après avoir affirmé que les déesses avaient été littéralement transportées en Sicile de Crète (« ταύτας δ' ἀφιδρυθῆναι φασιν ἐκ τῆς Κρήτης »<sup>195</sup>), Diodore poursuit par le verbe « μυθολογοῦσι » et relate une tradition selon laquelle « αὐτὰς », c'est-à-dire les « Ματέρες » crétoises d'Enguium, avaient nourri Zeus enfant sur le mont Ida. En retour, on les aurait fait monter au ciel (« αὐτὰς εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβιβασθῆναι ») et là, ayant été représentées sous la forme de constellations, elles auraient été appelées ourses (« καταστερισθείσας ἄρκτους προσαγορευθῆναι »)<sup>196</sup>. Comme on peut le constater, l'historien sicilien ne fournit pas ici une interprétation personnelle de ces figures divines, mais rapporte un récit qu'il avait dû lire ailleurs ou entendre sur place, sans malheureusement en indiquer la source précise. Son histoire, par ailleurs, est parfaitement cohérente avec l'idée d'une origine crétoise d'Enguium et de ses déesses : par conséquent, elle devait avoir trouvé sa naissance à l'intérieur de cette tradition. La forme du « καταστερισμός », d'autre part, renvoie à l'époque hellénistique, qui popularisa ce type de narrations.

En effet, à l'appui de son histoire, Diodore a recours à une citation littérale d'Aratos, qui explique à son tour les Ourses par l'assomption au ciel des nourrices crétoises de Zeus (« Κρήτηθεν κεῖνά [..] οὐρανὸν εἰσανέβησαν »)<sup>197</sup>. Les vers en question appartiennent à un plus long développement qui, au début des *Phénomènes*, décrit ces deux constellations, leur attribue cette origine mythologique, explique sommairement comment les reconnaître et indique l'usage qu'en faisaient les marins<sup>198</sup>. Cependant, dans l'ensemble du passage, Aratos n'emploie jamais le nom de « Ματέρες » pour identifier ces figures de nourrices, ni il en donne aucune autre définition. Au contraire, il assigne un nom individuel à chacune des deux constellations : « Ἑλίκη » pour la Grande Ourse et « Κυνόσουρα » pour la petite. Mais ces appellations, qui n'apparaissent nulle part avant Aratos, doivent être interprétées comme des noms parlants qui décrivent les constellations et appartiennent donc premièrement à ces ensembles d'étoiles plutôt qu'aux nourrices de Zeus<sup>199</sup>. Ces dernières, par ailleurs,

---

<sup>194</sup> SEG 41 744 = VAN EFFENTERRE *et al.* 1991, 31-50.

<sup>195</sup> D.S., 4, 79, 7.

<sup>196</sup> D.S., 4, 80, 2.

<sup>197</sup> Arat., 30-35.

<sup>198</sup> Arat., 24-44.

<sup>199</sup> Par conséquent, les histoires mythiques qui donnent une consistance à ces deux figures de nymphes doivent être interprétées comme un produit de la réflexion érudite successive qui s'inspira de cette légende transmise par Aratos. Pour tous les détails sur ce problème, voir les commentaires aux *Phénomènes* de J. Martin, *Les Belles Lettres*, Paris 1998, II, 168-9 et D. Kidd, *Cambridge classical texts and commentaries*, Cambridge 1997, 188-9.

comprennent dans la tradition précédente un grand nombre de figures de nature différente, qui n'apparaissent pas nécessairement ensemble et comprennent aussi bien des animaux, comme la célèbre chèvre Amalthée, que plusieurs nymphes dont les noms et le nombre ne sont pas fixés<sup>200</sup>. Quant au récit étiologique sur les Ourses, si l'on a tenté d'en faire remonter l'origine jusqu'aux *Cretica* d'Épiménide de Cnossos, cette hypothèse ne se fonde sur aucun indice concret au-delà de la simple considération du contexte crétois de l'épisode<sup>201</sup>. En réalité, le récit apparaît pour la première fois justement en Aratos, qui selon J. Martin en serait même l'inventeur<sup>202</sup>. Que cela soit vrai ou non, il est clair qu'il s'agit d'une version minoritaire de l'origine de la constellation, expliquée normalement par l'histoire de la nymphe Callisto, fille de Lycaon et compagne de chasse d'Artémis. Celle-ci, séduite par Zeus, avait mis au jour Arcas, le héros éponyme des Arcadiens, mais la déesse, offensée, l'avait transformée en ourse. Cette histoire, certainement très ancienne, ne semble pas avoir compris dès le début le passage de l'assomption de l'ourse au ciel comme constellation. Cependant, l'ensemble du récit était déjà fixé à l'époque de Callimaque et se retrouve dans la plupart des sources successives<sup>203</sup>. En revanche, si le destin de Callisto ne pouvait fournir une solution que pour la Grande Ourse, plusieurs versions différentes sont connues pour l'origine de la Petite, qui n'avait pas été reconnue jusqu'à l'époque classique : il s'agissait donc sans aucun doute de développements postérieurs, dont aucun ne semble jamais avoir réussi à occuper seul le devant de la scène<sup>204</sup>. Aratos, de son côté, aurait favorisé une version de l'histoire qui pouvait fournir une justification aux deux constellations et en même temps réservait un rôle plus digne au dieu suprême du panthéon<sup>205</sup>. Pour revenir à Diodore, alors, l'explication que cet auteur donne des « Μαρτέρες » d'Enguim a tout l'air d'une tradition d'époque hellénistique née de la réflexion autour de cet épisode mythique que les *Phénomènes* avaient fait connaître. En tant que telle, elle pourrait avoir été développée dans le contexte de l'érudition locale sicilienne, éventuellement dans le cadre de contacts avec la Crète et la littérature savante sur l'histoire de cette île. Dans ce cadre, l'idée que la transformation en étoile sanctionne la divinisation d'un mortel pourrait pointer encore plus précisément vers la fin de l'époque hellénistique.

Or Cicéron, en ignorant tranquillement aussi bien cette identification diodoréenne que le nom grec de « Μαρτέρες », attribue sans plus de discussion le temple d'Enguim à « Mater

<sup>200</sup> Sur le problème, voir le commentaire aux *Phénomènes* de J. Martin, *Les Belles Lettres*, Paris 1998, II, 157-69, qui souligne par ailleurs le fait que la version d'Aratos n'est pas nécessairement en contradiction avec les précédentes, mais peut en être interprétée comme un complément.

<sup>201</sup> Ces vers d'Aratos et un passage de ses scholies qui font référence à cette histoire comme à un « Κρητικός μῦθος » sans en préciser l'origine sont normalement inclus dans les recueils de fragments de cet auteur : Diels, *Vorsokr.*, 3B22-23 = Bernabé, *Poetae epici graeci*, 36 et 49.

<sup>202</sup> Voir le commentaire de cet auteur aux *Phénomènes*, *Les Belles Lettres*, Paris 1998, II, 162-6.

<sup>203</sup> Call., *Jov.*, 41 ; pour l'ensemble des traditions sur l'origine des Ourses, voir les commentaires aux *Phénomènes* de J. Martin, *Les Belles Lettres*, Paris 1998, II, 162-6 et D. Kidd, *Cambridge classical texts and commentaries*, Cambridge 1997, 180-92, ainsi que Eratosth., *Cat.*, 1 (sur la Grande Ourse) et 2 (sur la Petite Ourse), avec le commentaire de J. Pamiás I Massana, *Les Belles Lettres*, Paris 2013, 134-43.

<sup>204</sup> Homère, en effet, ne connaît que la Grande (*Il.*, 18, 487 et *Od.*, 5 273). Si la première mention de la Petite se trouve en Euripide (fr. 594, 3 Nauck), les sources en attribuaient l'invention à Thalès (voir par exemple Call., fr. 191 Pf). Pour tous les détails voir le commentaire aux *Phénomènes* de J. Martin, *Les Belles Lettres*, Paris 1998, II, 157-9.

<sup>205</sup> Pour le rôle de Zeus dans le poème d'Aratos, voir J. Martin, *Les Belles Lettres*, Paris 1998, I, XLIX-LI et LXXXV.

Magna », dans le *de signis*, et à « Mater Idaea », dans la péroraison<sup>206</sup>. Dans l'historiographie moderne, cet écart avec les sources grecques a été plusieurs fois souligné et plusieurs interprétations en ont été proposées. Premièrement, un certain nombre de savants a voulu voir dans cette attribution cicéronienne une erreur de l'orateur, dérivant d'une connaissance imprécise des réalités siciliennes, par rapport à laquelle la version de Diodore, originaire de la voisine Agyrium, aurait été naturellement à préférer<sup>207</sup>. On a vu, cependant, que l'orateur et ses lecteurs sont beaucoup plus au courant des faits siciliens de ce que l'on pourrait penser à un premier abord : cette possibilité est donc beaucoup trop simpliste et doit désormais être écartée. De la même façon, à la lumière de tout ce que l'on a dit jusqu'ici, il faut renoncer à l'idée que Cicéron opère ici un rapprochement abusif dans le seul but de présenter ce sanctuaire à son public sous un jour plus familier<sup>208</sup>. Par conséquent, il faudrait admettre que l'interprétation du sanctuaire comme dédié à « Magna Mater » soit déjà établie à l'époque de l'orateur, du moins à un niveau local. Mais cette hypothèse n'est pas sans susciter à son tour un certain nombre de problèmes.

Le premier concerne l'effective consistance en Sicile de la Mère des Dieux, dont les contours restent malheureusement très mal définis. En effet, ce passage de Cicéron est la seule attestation directe et explicite d'un culte adressé à cette figure sur le territoire de l'île. Autrement, le seul autre témoignage écrit qu'il soit possible de citer dérive de la troisième ode pythique de Pindare, dédiée à Hiéron I et certainement postérieure à 475 av. J.-C. Ici, le poète invoque la déesse pour la santé du tyran de Syracuse : « *Ματρί, τὰν κοῦραι παρ' ἐμὸν πρόθυρον σὺν Πανὶ μέλπονται θαμὰ σεμνὰν θεὸν ἐννύχαι* »<sup>209</sup>. Cependant, à travers l'allusion à la maison du poète, cet appel est explicitement mis en relation avec un culte se déroulant en Béotie et non en Sicile<sup>210</sup>. Pour cette île en époque classique, alors, tout ce que ce texte peut démontrer est la simple connaissance de la déesse par le public auquel le poème était destiné<sup>211</sup>. De la même manière, par ailleurs, on sera obligé d'interpréter également le foisonnement de documents figuratifs interprétables comme des représentations de la déesse, sur un arc chronologique qui s'étend de l'époque archaïque – avec un petit nombre de statuettes en terre cuite représentant une figure féminine assise avec un lion sur les genoux et datables entre la moitié du VII<sup>e</sup> et celle du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. – jusqu'à la période impériale<sup>212</sup>. À l'intérieur de cet ensemble plutôt hétérogène, par contre, se démarque un cas

<sup>206</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 97 (= TL59) : « *Matris Magnae fanum apud Enguinos est* » ; Cic., *Verr.*, 2, 5, 186 (= TL80) : « *teque, sanctissima mater Idaea, quam apud Enguinos augustissimo et religiosissimo in templo sic spoliata reliquit* ».

<sup>207</sup> Ainsi, par exemple, HOLM 1870-98, III, 312 et BERNABÒ BREA 1956, 109.

<sup>208</sup> ANGELINI 1992, 17 ; POLACCO 1996, 180 ; VAN HAEPEREN 2016, 204 ; I. Chirassi Colombo semble également attribuer cette interprétation à Cicéron et en fait un exemple de la « *disinvoltura con la quale si possono modificare le strutture portanti di un modello culturale* » (CHIRASSI COLOMBO 2006, 244-5).

<sup>209</sup> Pi., *P.*, 3, 138-40.

<sup>210</sup> Les sources anciennes connaissent même tradition qui fait référence à une dévotion particulière de Pindare pour la Mère des Dieux : Pausanias (9, 25, 3) et les scholies à ce passage (Scholia Pi., *P.*, 3, 137b, 138 Drachmann), par exemple, affirment que le poète avait lui-même consacré le temple dont il est question dans ce passage ; sur la question, voir l'introduction à la troisième pythique dans l'édition de G. Gentili (*Fondazione Lorenzo Valla*, Milano 1995, 77, note 2).

<sup>211</sup> Notamment, il n'y a aucune raison de supposer que le poète ait connu la déesse en Sicile : à ce propos voir déjà les observations de SFAMENI GASPARRO 1973, 121 ; EAD. 1996, 51-2 et PEDRUCCI 2009, 40-1, avec bibliographie.

<sup>212</sup> Voir SFAMENI GASPARRO 1973, 114-55 ; PEDRUCCI 2009, 44-7.



particulièrement significatif : celui du complexe monumental dit de « i Santoni », encore conservé dans une forme très fragmentaire à Akrai et connu principalement grâce à une précieuse publication réalisée au XIX<sup>e</sup> siècle par un savant local, le baron Gabriele Iudica<sup>213</sup>. Fondée par Syracuse en 664 av. J.-C.<sup>214</sup>, le centre d'Akrai resta pendant toute son histoire dans l'orbite de cette cité<sup>215</sup>. À l'intérieur de son territoire, sur les pentes méridionales d'une hauteur dénommée Colle Orbo, se trouve une série de douze grandes niches creusées dans la roche et portant chacune une ou plusieurs figures sculptées ; chacun des reliefs comprend une figure féminine identifiable à la Mère des Dieux grâce aux attributs du modius, du tympanon et des lions. Le complexe est accompagné d'une série de niches plus petites et sans images, et de quelques bases circulaires ayant probablement appartenu à des autels. De plus, des sondages effectués par le baron Iudica dans le terrain devant les niches auraient restitué des grandes quantités de cendres et charbons, avec des lampes à huile, des « olla » et des patères<sup>216</sup> : autant d'éléments qui autorisent à reconstruire le déroulement de pratiques rituelles<sup>217</sup>. Sur la base d'une datation stylistique des sculptures et des matériaux retrouvés dans l'aire du complexe par le baron Iudica et lors de nouvelles fouilles conduites en 1953, il a été possible de dater la vie de cet ensemble à une période comprise entre le IV<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Or, comme il a été observé, les meilleurs parallèles pour cette typologie de sanctuaire rupestre à caractère métrouaque se trouvent en Asie Mineure. L'ensemble de ces monuments a été récemment étudié par G. Pedrucci, qui a essayé de démontrer que la déesse était arrivée en Sicile directement d'Anatolie, sans passer par la Grèce et à une époque précédant la pénétration coloniale<sup>218</sup>. Mais s'il est toujours difficile de vouloir remonter aussi loin en arrière à partir de sources plus tardives, l'existence de contacts entre la Sicile et l'Asie Mineure ne surprend pas pour la période hellénistique, surtout à l'intérieur de l'aire d'influence de Syracuse. Du témoignage d'Akrai, alors, on retiendra du moins la probable présence d'un culte de la Mère des Dieux dont les caractères semblent porter la trace d'une influence anatolienne et confirment la pleine insertion de la Sicile dans l'environnement culturel de la Méditerranée hellénistique, intéressée en général à cette époque par la diffusion de ce culte<sup>219</sup>. Pour revenir à Cicéron, donc, si la présence de cette déesse trouve des parallèles en Sicile dès le début de l'époque hellénistique, elle ne nécessite plus d'être expliquée à Enguium comme une erreur ou une superposition artificielle.

D'autre part, quand l'on prend en considération le fait que la « Mater Deum Magna Idaea » romaine dérivait sans discussion de la phrygienne Pessinonte, l'attribution à cette déesse de ce sanctuaire sicilien apparaît à première vue contradictoire par rapport à la tradition sur les origines crétoises de la cité et de ce culte<sup>220</sup>. Mais ce n'était pas nécessairement le cas aux yeux des Anciens. On sait, en effet, que cette divinité, en tant que

<sup>213</sup> Pour ce singulier monument voir 89-113 ; SFAMENI GASPARRO 1973, 126-49 et 267-76 ; EAD. 1996 ; PEDRUCCI 2009, 47-60.

<sup>214</sup> Th., 6, 5, 2.

<sup>215</sup> Pour ce centre, voir A.R. Marotta D'Agata, B. Garozzo, D. Moreschini, in BTCGI, XIII, Pise – Rome 1994, 189-204 (s.v. Palazzolo Acreide) ; V. Tusa, in EAA I, Rome 1958, s.v. Acre ; G. Voza, M. T. Lanza, in EAA Sec. Suppl. I, Rome 1994, s.v. Acre ; BERNABÒ BREA 1956 ; IACP, *Sikelia*, 10 ; CHOWANIEC 2015.

<sup>216</sup> IUDICA 1819, 14.

<sup>217</sup> SFAMENI GASPARRO 1973, 126.

<sup>218</sup> PEDRUCCI 2009.

<sup>219</sup> Ainsi, par exemple, SFAMENI GASPARRO 1996.

<sup>220</sup> Pour l'introduction de cette déesse à Rome, voir BORGEAUD 1995, 89-130.

mère indéterminée, a toujours entretenu des liens très stricts avec d'autres figures maternelles, avec lesquelles elle pouvait être confondue : Gaïa, en tant que terre mère ; Déméter, dont le nom contenait le mot « μήτηρ », et Rhéa, en tant que mère des Olympiens<sup>221</sup>. Or, cette dernière était crétoise par excellence. Et malgré la clarté sur le fait que « Magna Mater » était arrivée à Rome d'Asie Mineure, la superposition entre ces deux figures continue également dans les sources latines<sup>222</sup>. Entre autres choses, ce phénomène était alimenté par la double signification de l'épiclèse « *Idaea* », qui faisait partie de la formule onomastique officielle de la déesse à Rome et que Cicéron utilise pour le sanctuaire d'Enguium dans la péroraison. De la même manière, le rapprochement était inévitable parmi les Corybantes, qui accompagnaient la déesse phrygienne, et les Courètes de Rhéa, qui avaient couvert par le bruit de leur danse les vagissements de Zeus enfant<sup>223</sup>. Comme les « *Ματέρες* » d'Enguium, enfin, les deux déesses étaient retenues capable de provoquer la possession, souvent exprimée par le biais d'un vocabulaire similaire à celui que l'on trouve dans l'anecdote de Plutarque sur Nicias<sup>224</sup>.

Mais comment concilier les deux interprétations de Cicéron et de Diodore ? Deux sont les solutions proposées jusqu'ici. La première est celle d'envisager l'existence à Enguium d'un culte conjoint : la Mère des Dieux, qui serait ici Rhéa plutôt que sa contrepartie phrygienne, se seraient ajoutées aux « *Ματέρες* », nourrices de son fils Zeus<sup>225</sup>. Autrement, on a vu dans l'apparition de « *Mater Magna* » le résultat d'une assimilation qui aurait rapproché deux cultes présentant plusieurs caractéristiques similaires : quant à la date de l'aboutissement de ce processus, on l'a fait remonter aussi bien à l'époque romaine républicaine<sup>226</sup> qu'à un temps beaucoup plus révolu<sup>227</sup>. Toutefois, ces propositions oublient toutes les deux de prendre en compte la différence fondamentale entre le témoignage des *Verrines* d'un côté et celui de Diodore (et de Plutarque / Posidonios) de l'autre : la langue dans laquelle ces documents sont écrits. En effet, à y voir de plus près, Cicéron se comporte dans le cas d'Enguium exactement de la même façon que pour toutes les autres divinités siciliennes, mis à part les rares cas douteux que l'on a analysés ci-dessus : il ne donne à la déesse qu'un nom en latin, oblitérant complètement toute appellation grecque qui pouvait être utilisée de préférence sur les lieux. « *Mater Magna* », donc, n'est ici qu'une « *interpretatio romana* » comme les autres. Mais quel était le correspondant grec, local, de cette désignation latine ? Faut-il nécessairement assumer qu'à la « *Mater Magna* » de Cicéron correspondait, à Enguium, une « *Μήτηρ θεῶν* », au singulier, en grec également ? Et que cette « *Μήτηρ θεῶν* » était comprise localement selon le modèle phrygien ? Je ne le crois pas. Pour commencer, comme il a été souligné par N. Belayche, la traduction en grec du latin « *Magna Mater* » est beaucoup moins évidente qu'on a

<sup>221</sup> Voir à ce propos BORGEAUD 1995, 27-9 ; 31-55.

<sup>222</sup> Voir par exemple Lucr., 2, 598-643 ; Ov., *fast.*, 4, 359-60 ; Verg., *Aen.*, 9, 94.

<sup>223</sup> Une tentative d'établir un rapport de dérivation entre ces deux corps de danseurs, par ailleurs, se trouve en Str., 10, 3, 19-22.

<sup>224</sup> Pour plus de détails sur la question, voir F. Pfister, RE XV.2, Stuttgart 1932, 1374 ; pour l'épisode de la possession de Nicias, voir Plu., *Marc.*, 20.

<sup>225</sup> Ainsi, par exemple, CIACERI 1911, 120-1 ; 239-40 et PACE 1935-49, III, 485.

<sup>226</sup> SFAMENI GASPARRO 1973, 153-4 et EAD. 2006, 322-4, où elle fait remonter cette assimilation à l'époque de Scipion Émilien. À une assimilation d'époque romaine pensait également F. Pfister, RE XV.2, Stuttgart 1932, 1373-5.

<sup>227</sup> PEDRUCCI 2009, 43.

traditionnellement tendance à retenir<sup>228</sup>. Que l'on repense à la manière dont l'orateur traitait le problème du dieu fluvial Chrysas : ce nom désignait un fleuve, interprété et vénéré par les Siciliens comme une divinité à laquelle était donné le même nom. De son point de vue de Romain cultivé, Cicéron faisait très peu de cas des interprétations données en Sicile aux puissances divines qui se manifestaient uniquement dans la région. Avant de les accepter, il fallait d'abord que leur présence soit reconnue selon les critères rigoureux de la réflexion théologique ; puis, toujours selon les mêmes critères, il fallait décider de la manière la plus adaptée de les désigner en latin. À Enguium, la présence d'une puissance divine, qui se manifestait par ailleurs ouvertement, ne devait jamais avoir été en discussion. Cependant, la solution grecque d'y faire référence par l'appellation générique et euphémique de « Ματέρες » s'adaptait mal aux conventions du polythéisme romain. D'autre part, du moment où « Mater Magna » avait été accueillie à Rome, elle pouvait facilement apparaître comme la candidate la plus adaptée à être reconnue dans le pouvoir qui opérait à Enguium. On peut donc penser que la « Magna Mater » des *Verrines* n'était que l'« interpretatio romana » des « Ματέρες » des auteurs grecs. Dans ce cadre, le passage du pluriel au singulier ne représente pas nécessairement un problème : une « interpretatio », en effet, n'avait pas forcément besoin de rendre compte de toutes les caractéristiques du culte d'origine. De la même façon, elle n'impliquait en elle-même aucun changement dans les pratiques locales ; au contraire, elle offrait tout simplement « the possibility of further changes » en ouvrant la voie à un transfert de traits représentatifs dans un sens ou dans l'autre<sup>229</sup>.

Comme dans tous les autres cas le fait que Cicéron ne donne aucune autre précision sur l'identité de la déesse, indique qu'il s'agissait d'une identification acquise à son époque, du moins d'un point de vue romain. En tant que telle, elle remontait probablement à une période antérieure. Sans vouloir prétendre de reconnaître avec certitude la date à laquelle elle avait été proposée pour la première fois, il ne sera pas inutile de rappeler que les objets enlevés par Verrès avaient été déposés à Enguium par Scipion Émilien après la prise de Carthage : événement qui avait été commémoré par une inscription. Certes, la solution la plus probable est que ce document ressemble aux exemplaires qui ont été découverts à Thermes. Dans ce cas, il était probablement rédigé en grec et ne mentionnait pas nécessairement la divinité. Cependant, puisque ces objets avaient été déposés dans le sanctuaire, il semblerait difficile que la puissance qui y était vénérée n'ait pas reçu déjà à cette occasion un nom en latin. Le silence de Cicéron sur la question, alors, impliquerait que ce nom était déjà à l'époque « Magna Mater ». Par ailleurs, cela ne saurait surprendre, quand l'on considère le rôle que la famille des Scipions avait joué dans l'introduction de cette divinité à Rome<sup>230</sup>.

---

<sup>228</sup> BELAYCHE 2016, 47-50.

<sup>229</sup> PARKER 2017, 69-75.

<sup>230</sup> Selon la tradition, à la famille des Scipions appartenait le « uir optimus » choisi pour recevoir la déesse dans la cité ; dans le récit livien, en outre, l'oracle demandant d'introduire ce culte est explicitement mis en rapport avec un autre par lequel Scipion Africain avait lui-même prédit qu'il aurait obtenu la province d'Afrique (Liv., 29, 10, 7-8 et 28, 40). Sur la question, voir BORGEAUD 1995, 89-130 ; CALDERONE 1996 ; SFAMENI GASPARRO 2006, 320-3. En revanche, on rejettera comme complètement hypothétique l'idée selon laquelle la Sicile aurait fait d'intermédiaire pour l'arrivée de la déesse à Rome : les sources qui relatent cet épisode, en effet, ne font référence qu'à la seule Pessinonte. Pour cette théorie, qui se fonde principalement sur le fait que M. Valerius Laevinus, responsable du premier aménagement de la Sicile en 210 av. J.-C. (voir ci-dessus, *Préambule*) faisait

Pour finir, comme Cicéron n'avait aucun besoin de mentionner le nom grec de «*Ματέρες*», les sources grecques ne devaient pas nécessairement prendre en compte l'«*interpretatio romana*», d'autant plus que celle-ci devait être minoritaire localement et remontait certainement à une période plus récente que l'appellation grecque. De la même manière, voulant préciser l'identité de ces déesses, Diodore ne se sert pas de l'interprétation qu'en avaient donnée les Romains mais fait référence à la réflexion érudite grecque d'époque hellénistique, dans laquelle il pouvait trouver une tentative d'étiologie mythique. Bien évidemment, cette tradition devait avoir beaucoup plus de valeur à ses yeux, pour le contexte sicilien, que les spéculations de la théologie romaine. Inversement, Cicéron n'avait aucune raison de s'informer de ce type de littérature et, même en admettant qu'il ait été informé de la version transmise par Diodore, il n'allait certainement pas préférer les conclusions d'un obscur auteur local à celles des Romains illustres qui avaient fréquenté la Sicile avant lui. Comme on l'a vu, la même différence séparait le traitement de la part de ces deux auteurs du dossier de la Cérès d'Henna. Dans ce cas, en effet, si Cicéron mentionnait une partie des traditions dérivant «*ex antiquissimis Graecorum litteris ac monumentis*», il limitait sensiblement la place réservée aux explications mythiques et érudites, tout en les complétant par le détail technique de l'observation des «*prodigia*». Le discours de Diodore, en revanche, restait circonscrit à la discussion de ces spéculations, que l'auteur se préoccupait par contre de rapporter en forme entièrement développée en explicitant l'ensemble des exemples et des citations qui les appuyaient<sup>231</sup>.

### III.1 - Conclusions

Si le traitement des divinités dans les *Verrines* a certainement une fonction dans la stratégie rhétorique de Cicéron, cela ne doit pas devenir un argument pour se défaire complètement de ce témoignage. Pour convaincre, en effet, tout discours oratoire doit nécessairement se conformer aux représentations partagées par son public. Par conséquent, l'emploi que Cicéron fait des dieux siciliens doit être regardé comme indicatif de la manière dont ces derniers pouvaient être perçus par ses contemporains.

Conformément à ce principe, l'analyse menée jusqu'ici a démontré que l'orateur, quand il rapproche les divinités vénérées dans la province de celles de Rome, n'est pas en train d'opérer des associations artificielles ou incontrôlées pour servir ses buts oratoires. Au contraire, il évolue dans un espace délimité d'un côté par le respect des réalités religieuses siciliennes, que son public connaissait bien, de l'autre par les représentations contemporaines du divin, tributaires à leur tour des spéculations de la réflexion théologique de l'époque. Dans le cadre de celle-ci, notamment, les correspondances entre les grands dieux du panthéon grec et romain avaient été établies depuis longtemps et ne demandaient plus aucune explication. En tant que telles, elles permettaient de désigner en termes romains toutes les grandes divinités du panthéon des cités siciliennes.

---

partie de l'ambassade envoyée à cette occasion au roi Attale de Pergame, voir CALDERONE 1996 et PEDRUCCI 2009, 41-2.

<sup>231</sup> Pour tous ces problèmes, voir ci-dessus, I.2.e.

D'un point de vue théorique, ces identifications pouvaient être interprétées aussi bien comme dérivant d'une simple équivalence entre les divinités concernées que de leur complète identité. Dans les *Verrines*, la nécessité d'amplifier la gravité de la faute de Verrès conduit l'orateur à préférer la deuxième solution et à adopter, du moins dans la péroraison, le principe théologique que ces grandes figures divines étaient toujours les mêmes partout où elles étaient vénérées. De ce point de vue, les grands dieux honorés en Sicile étaient les mêmes qui recevaient un culte également dans les temples de Rome. Les dieux du peuple romain, donc, pouvaient être pris à partie des offenses commises à l'encontre de ceux de Sicile.

À l'intérieur de ce cadre de référence, en outre, il était possible d'admettre que chaque divinité ait tout de même un siège préférentiel. Ainsi, en bon Romain, Cicéron indique comme demeure attitrée de Zeus / Jupiter le temple du Capitole, situé au cœur même de Rome. En obéissance à ce principe, l'offense la plus grave envers ce dieu était le vol du candélabre qui devait lui être offert par Antiochus de Syrie. Le vol de la statue de Zeus Ourios à Syracuse, quant à elle, pouvait également être reconduit à Jupiter Optimus Maximus car un autre exemplaire du même type statuaire s'était trouvé dans le passé dans le même temple. Cette manière de voir les choses, d'autre part, avait des implications encore plus intéressantes pour l'orateur quand il s'agissait de dieux qui avaient été importés à Rome de l'étranger, comme Cérès / Déméter ou Apollon. Dans ce cas, en effet, en recourant à la juste présentation des lieux de culte qui avaient subi des soustractions, il était possible de soutenir que Verrès avait violé la demeure même de ces dieux sur terre : Henna pour la première, Délos pour le second.

De manière plus générale, on peut penser que les mêmes principes que l'orateur semble défendre dans les *Verrines* fournissent également l'arrière-plan théorique de certaines pratiques religieuses, comme la vénération des marchands romains et italiques pour le Zeus de Syracuse ou l'expiation en Sicile de « prodigia » qui intéressaient l'État romain. D'autre part, le fait que Cicéron puisse soutenir ces idées ne veut certainement pas dire qu'elles soient universellement reconnues ou perçues comme évidentes. Bien au contraire, on pourrait observer que, si tel avait été le cas, il n'y aurait même pas eu besoin d'un procès pour reprocher à Verrès d'avoir offensé des dieux siciliens. Ainsi, les agissements mêmes de l'ancien préteur, avec le constat que celles-ci n'avaient pas suscité beaucoup de vagues à Rome avant la dénonciation des cités siciliennes, indiquent assez clairement que la question était loin d'être résolue dans les termes que l'orateur fait les siens. Dans ce cadre, des pièces de bravoure comme la péroraison et l'excursus sur Henna servaient justement pour établir ce principe, qui par ailleurs s'accordait bien avec les idées que Cicéron voulait défendre sur le traitement qui devait être réservé aux peuples soumis.

En revanche, pour ce qui concerne les figures locales ou celles qui n'avaient pas été l'objet d'une identification reconnue, Cicéron pouvait translittérer leurs noms en latin et même en expliquer la signification précise à son public. Cependant, comme on l'a vu pour Chrysas et les autres figures liées à des particularités géographiques ou topographiques siciliennes, cette opération n'impliquait pas nécessairement la reconnaissance de ces entités comme des puissances divines effectivement opératives à un niveau local. D'un point de vue romain, en effet, cette reconnaissance ne pouvait pas se fonder sur les mêmes principes par lesquels elle était justifiée par la réflexion érudite grecque, qui se fondait principalement sur le discours

mythique et son enracinement dans le territoire. Certes, il était occasionnellement possible, dans un mouvement relevant du registre pathétique, de faire référence à ce type d'explications, surtout quand elles avaient été pleinement accueillies dans la tradition romaine, comme l'histoire du rapt de Proserpine ou celle de la naissance d'Apollon et Diane. Toutefois, ce qui importait par-dessus tout était l'identification, sur les lieux en question, des traces concrètes de l'action d'un « numen », d'une puissance divine. Ainsi, pour les figures mineures associées par les Grecs de Sicile à des phénomènes naturels comme les cours d'eau ou les sources, cette présence divine n'allait pas de soi dans une logique romaine, mais avait besoin d'être confirmée. En l'absence de cette validation, l'existence d'une divinité pouvait être classée tout simplement au rang d'une opinion, comme Cicéron le fait dans le cas de Chrysis. En application de la même logique, les « prodigia » d'Henna et la tempête de Délos prouvent le rapport privilégié que Déméter / Cérès et Apollon entretenaient avec ces sièges de leur culte. Pour finir, pour les lieux de culte où des identifications reconnues n'étaient pas disponibles mais la présence d'un dieu était évidente, comme à Enguium, la décision sur la correcte façon de s'adresser à cette présence dans un culte devait se fonder sur les caractères de ce « numen » plutôt que sur la réflexion érudite hellénique. La dénomination grecque originale n'avait aucune priorité d'un point de vue des Romains, d'autant plus à partir du moment où elle était justifiée par le biais d'arguments qui paraissaient peu recevables selon les principes de leur théologie. Certainement, elle n'impliquait rien sur la manière dont la divinité elle-même voulait être appelée. Dans l'univers des polythéismes anciens, en effet, les noms des dieux n'appartiennent pas aux entités divines en elles-mêmes. Au contraire, ayant été donnés aux dieux par les hommes, ils font partie de la culture et sont logés à la même enseigne que les « mores », dont il sera question dans le prochain chapitre<sup>232</sup>.

---

<sup>232</sup> Sur le rapport entre les noms des dieux et les coutumes d'un peuple dans la logique des polythéismes anciens, voir les observations faites par V. Pirenne-Delforge à propos de la culture grecque en *Polythéisme grec, mode d'emploi*, cours au Collège de France, 2017-8.

### III.2. Mores : les coutumes religieuses des Grecs de Sicile

Si, du point de vue des polythéismes anciens, les divinités vénérées par des peuples différents pouvaient être perçues comme étant fondamentalement les mêmes, ce qui permettait de distinguer clairement une culture de l'autre sous l'aspect religieux, comme dans tous les autres domaines, c'étaient les coutumes (« mores »), qui comprenaient également, comme on vient de le dire, les noms par lesquels on s'adressait aux divinités. Après avoir analysé la manière dont Cicéron parle des dieux siciliens et les noms qu'il leur attribue, on s'occupera donc ici plus largement des « mores » que les discours attribuent aux habitants de la Sicile en matière de religion. Comme on le sait, les deux cultures grecque et latine présentaient un grand nombre de points communs, non seulement du fait de leur origine indo-européenne et de leur similaire organisation par cités, mais aussi, à la hauteur du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C., par effet de leur appartenance à une plus large koinè culturelle qui intéressait la totalité de la Méditerranée ancienne. Cependant, cette ressemblance ne veut pas dire que tous leurs usages soient parfaitement superposables. Ainsi, plusieurs passages des *Verrines* sont dédiés à l'explication, à bénéfice du public cultivé des discours, de pratiques et habitudes siciliennes, qui s'éloignaient plus ou moins profondément de l'expérience romaine. Dans les pages qui suivent, on procédera à l'analyse de l'ensemble de ces témoignages, en prêtant particulièrement attention aux interprétations et aux jugements de valeur que l'orateur semble y exprimer. Par ce biais, on essaiera de reconstruire les représentations que les Romains pouvaient se faire de la religion en Sicile à l'époque des discours.

#### III.2.a - La piété des Siciliens

Comme dans le chapitre précédent, avant de focaliser toute l'attention sur le traitement des « mores » siciliens dans les *Verrines*, il convient tout d'abord de prendre en compte le rôle que ce traitement pouvait jouer dans la logique argumentative de l'orateur. Dans ce but, il faudra dire quelques mots sur la caractérisation des habitants de l'île dans les discours, tout particulièrement en ce qui concerne la religion. D'un point de vue général, le sujet a déjà été traité dans le détail par A. Vasaly, dans une étude consacrée aux représentations du monde qui émergent des œuvres oratoires de Cicéron<sup>233</sup> : un travail dont on rappellera ici brièvement les conclusions.

Dès le début du *de praetura Siciliensi*, l'orateur déploie toutes ses énergies pour présenter les habitants de la Sicile comme des alliés modèles, complètement irréprochables du point de vue de Rome : la plainte contre le préteur, en particulier, est construite comme un recours extrême, occasionné par la gravité exceptionnelle de la situation. À l'appui de cette idée, plusieurs éléments sont habilement mis en valeur : l'ancienneté des liens de l'île avec Rome, son utilité en tant que province, en particulier pour la production granulaire, et la fidélité extraordinaire que certaines composantes de la population avaient su démontrer<sup>234</sup>. Mais

---

<sup>233</sup> VASALY 1993 ; sur lequel voir également ci-dessus, *Introduction*, 3.

<sup>234</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 1-9.

surtout Cicéron se lance dans un portrait de caractère de Grecs de Sicile en les opposant explicitement à tous les autres Grecs, dont les Siciliens sont dits ne pas partager les défauts : « nihil ceterorum simile Graecorum, nulla desidia, nulla luxuries ». Bien au contraire, ils semblent partager toutes les vertus traditionnellement les plus appréciées dans la culture romaine : ils sont pourvus, par exemple, de « patientia uirtus frugalitasque » et savent faire preuve de « summus labor in publicis priuatisque rebus, summa parsimonia, summa diligentia ». Si cela n'était pas déjà suffisamment clair, en outre, l'orateur va même jusqu'à affirmer ouvertement que leur conduite était comparable à celles des Romains du passé, utopiquement opposée à la corruption des mœurs contemporains : « ut proxime ad nostram disciplinam illam ueterem, non ad hanc quae nunc increbruit uideantur accedere »<sup>235</sup>. La présentation de l'île comme grenier de Rome, donc, va de pair avec l'attribution aux Siciliens de toutes les qualités traditionnellement attribuées au modèle idéalisé de l'agriculteur, avec tout le prestige qu'y était potentiellement attaché<sup>236</sup>. En tant que tel, ce portrait apparaît clairement fonctionnel pour susciter les sympathies du public romain et pour dépasser les stéréotypes négatifs qui accablaient à Rome l'image des Grecs et dont la défense de Verrès devait certainement avoir essayé de profiter.

Malheureusement pour l'orateur, cependant, cette caractérisation des Siciliens était susceptible de rentrer férocement en contradiction avec l'un des volets les plus importants de l'accusation : celui qui concernait les soustractions d'œuvres d'art. L'appréciation excessive de ces dernières, en effet, pouvait être regardée à Rome comme un symptôme de légèreté. Du moins dans le *de signis*, donc, Cicéron ne pouvait pas éviter de faire face à ce problème, tant il est vrai qu'il finit par rappeler lui-même, à la fin du long passage dédié à Syracuse, que ces œuvres « Graecos homines nimio opere delectant ». Cependant, cette affirmation est nuancée par une autre qui la précède et selon laquelle « omnes religione mouentur et deos patrios quos a maioribus acceperunt colendos sibi diligenter et retinendos esse arbitrantur »<sup>237</sup>. De la même manière, si « mirandum in modum Graeci rebus istis, quas nos contemnimus, delectantur », les vols de Verrès sont dits les avoir offensés tout particulièrement parce qu'ils étaient déguisés en achats et donnaient à croire que les vendeurs présumés s'étaient séparés spontanément de « ea quae accepisset a maioribus » en échange d'une somme dérisoire<sup>238</sup>. De cette manière, comme il a encore été observé par A. Vasaly, l'attachement excessif aux œuvres d'art se trouvait refunctionalisé comme une forme de respect envers les traditions reçues par les ancêtres, envers la religion et envers les dieux. Les Grecs de Sicile, donc, se retrouvent de nouveau investis d'une vertu typiquement romaine : la piété<sup>239</sup>.

Si le passage que l'on vient d'analyser donne les clés de cette stratégie rhétorique, il est également aisé d'en repérer les traces partout dans les discours, même dans des passages apparemment plus simplement descriptifs. Ainsi, dans la description topographique de Syracuse, l'insistance sur les temples fait de ce centre une sorte de cité aux mille dieux : une impression qui se trouve ensuite confirmée par le foisonnement d'épisodes de vols qui s'y déroulent et n'appellent qu'après coup, comme on l'a dit, une réflexion sur la richesse

<sup>235</sup> Pour toutes ces citations, voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 7.

<sup>236</sup> Pour tous ces problèmes, voir VASALY 1993, 205-17.

<sup>237</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 132 (= TL67).

<sup>238</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 134.

<sup>239</sup> VASALY 1993, 205-17.



artistique de la cité. De la même manière, on peut analyser également la plupart des épisodes de vols dont on a déjà parlé, à commencer par celui de Sthenius de Thermes dans le *de praetura Siciliens*<sup>240</sup>. Ici, s'il ne semble pas possible d'attribuer aux statues convoitées par le préteur une fonction à proprement parler cultuelle, Cicéron fait quand même de Sthenius un défenseur des « monumenta maiorum », qui constituent le premier élément de l'énumération résumant les arguments déployés par ce personnage devant le conseil de sa cité<sup>241</sup>. Par la suite, la valeur religieuse des objets volés aux yeux des habitants de la Sicile occupe une place de premier plan dans le *de signis*. Comme on le verra sous peu, Cicéron déploie souvent des efforts importants pour la démontrer<sup>242</sup>. À Ségeste et à Tyndaris, elle justifie les refus dans un premier temps opposés à la cession respectivement de la statue de Diane et de celle de Mercure<sup>243</sup> ; la première de ces cités, en outre, s'en prévaut également dans son appel à P. Cornelio Scipione Nasica à l'occasion du procès<sup>244</sup>. À d'autres occasions, l'orateur l'emploie comme explication des réactions dramatiques qu'il prête aux victimes des soustractions<sup>245</sup>. Ainsi, en contexte privé, les pleurs des femmes à qui on enlève les précieux ustensiles domestiques en argent sont commentés par la phrase « ea quibus ad res diuinas uti consuerunt, quae a suis acceperunt, quae in familia semper fuerunt », qui reprend le double argument de la fonction cultuelle et du respect pour les ancêtres<sup>246</sup>. De manière similaire, mais en milieu public, la décision des habitants d'Agrigente de monter la garde devant les « aedis sacras » est justifiée entre autres choses par le fait qu'ils regrettaient la perte de leur « religionem domesticam », dans celle de la statue d'Apollon déjà volée par Verrès<sup>247</sup>.

Dans ce cadre, la caractérisation des Siciliens rentre souvent de nouveau en jeu. Ainsi, en témoignage de leur fidélité à Rome, des cités comme Tyndaris et Henna offrent de retirer leur témoignage en échange de la restitution de monuments enlevés<sup>248</sup>. À cette occasion, même, les habitants de la deuxième affirment que, s'ils avaient été obligés de poursuivre dans l'accusation, ils se seraient plaint « maxime de religione »<sup>249</sup>. Cicéron, de son côté, renchérit en alléguant que, malgré toutes les injures que ces derniers avaient dû essuyer, la seule chose qui comptait à leurs yeux était d'expié l'offense religieuse : « Cereris numen, sacrorum uetustatem, fani religionem istius sceleratissimi atque audacissimi supplicio expiari uolebant; omnia se cetera pati ac neglegere dicebant »<sup>250</sup>. En milieu privé, enfin, une situation similaire se retrouve pour C. Heius, dont on a déjà vu comment l'orateur tient spécialement à la défense du caractère<sup>251</sup>. Ainsi, en plus d'être explicitement loué pour son « humanitas », sa « pietas »

<sup>240</sup> Pour lequel voir ci-dessus, I.1.d.

<sup>241</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 85-88 (= TL12, avec commentaire relatif).

<sup>242</sup> Pour une analyse des épisodes concernés et les détails sur la manière dont Cicéron conduit cette démonstration, voir ci-dessous, III.3.e.

<sup>243</sup> Pour Ségeste voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 75 (= TL50) ; ci-dessus, I.1.b et ci-dessous, III.3.b ; pour Tyndaris Cic., *Verr.*, 2, 4, 85 (= TL52) ; ci-dessus, I.1.f et ci-dessous, III.3.b.

<sup>244</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 80 (= TL51).

<sup>245</sup> À propos de ces réactions, voir ci-dessus, I.3.a.

<sup>246</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 47 (= TL46).

<sup>247</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 93 (= TL56).

<sup>248</sup> Pour Tyndaris, voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 92 (= TL55) ; pour Henna, Cic., *Verr.*, 2, 4, 113 (= TL63).

<sup>249</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 113 (= TL63).

<sup>250</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 111 (= TL63).

<sup>251</sup> Voir ci-dessus, I.3.c.

et sa « religio »<sup>252</sup>, ce personnage apparaît également concerné par la reconnaissance de ces qualités de la part des juges du procès (« qui uos de religione sua ac dignitate uere existimare maxime uellet ») : une préoccupation qui l’amène à déclarer qu’il n’aurait jamais pu vendre « quae in sacrario fuissent a maioribus suis relictas et tradita »<sup>253</sup>. En outre, C. Heius ne manque pas non plus de souligner, à plusieurs reprises, de n’être vraiment intéressé qu’à la restitution des statues pourvues d’une valeur sacrale<sup>254</sup>. Enfin, pour revenir aux épisodes concernant les cités, les habitants de Ségeste sont explicitement loués pour leurs scrupules religieux quand, après avoir obtenu la cession de la statue, Verrès n’arrive pas à trouver un seul d’entre eux qui soit disposé à en prendre en charge le transport : « uidete quanta religio fuerit apud Segestanos »<sup>255</sup>.

Ainsi, tout le long des discours, la caractérisation de l’attitude des Siciliens vis-à-vis de leur religion, qui fait de toile de fond aux épisodes concernant des faits religieux, est tout sauf anodine. Au contraire, elle sert un but rhétorique de premier plan, qui est celui de justifier l’attitude hostile dont les habitants de l’île avaient fait preuve à l’égard de Verrès. Ainsi, l’impossibilité de supporter silencieusement les abus du préteur est la conséquence des outrages dont celui-ci c’était rendu coupable sur le plan religieux. Les accusateurs font donc preuve de la vertu diamétralement opposée à l’impiété que Cicéron reprochait à l’accusé.

### III.2.b - Questions de vocabulaire

Une autre précision nécessaire, avant de passer à l’analyse des passages concernant les coutumes religieuses des Siciliens, concerne le vocabulaire que Cicéron utilise en latin pour désigner des réalités culturelles locales, d’abord sur un plan général, puis plus spécifiquement pour les phénomènes ayant affaire à la religion. Dans ce cadre, le comportement de l’orateur ne s’éloigne pas trop de celui que l’on a déjà observé pour les noms des divinités.

Selon une consuetude répandue dans la littérature antique, qu’elle soit grecque ou latine, la solution la plus immédiate à ce problème était celle de traduire chaque réalité étrangère pour laquelle cela était possible dans les termes de sa propre culture de référence. Entre le grec et le latin, dans les deux sens, cette opération était certainement facilitée par l’existence de similitudes très étendues entre les cultures correspondant à ces deux langues, ainsi que par l’antiquité des contacts qui le liaient. Sans surprise, cette stratégie est majoritaire dans les *Verrines*, où, par exemple, le conseil de chaque cité sicilienne est toujours appelé « senatus », tandis que « curia » désigne systématiquement le lieu de réunion de cette assemblée et « forum » l’agora<sup>256</sup>. Dans la même veine, le terme « comitia » fait référence à

<sup>252</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 12 (= TL41).

<sup>253</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 16 (= TL42).

<sup>254</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 17 (= TL42) : « ille se negat pecuniam repetere, quam ereptam non tanto opere desiderat: sacra se maiorum suorum repetere abs te dicit, deos penatis te patrios reposcit » et 18 (= TL42) : « non mouetur pecunia, denique quae ornamenta causa fuerunt non requirit; tibi habe Canephoros, deorum simulacra restitue ».

<sup>255</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 75 (= TL50).

<sup>256</sup> Pour « senatus » voir, par exemple, Cic., *Verr.*, 2, 2, 50 (= TL11) ; 88 (= TL12) ; 161-2 (= TL23) ; 4, 18 (= TL42) ; 76 (= TL50) ; 85 (= TL52) ; 87 (= TL53) ; 99-102 (= TL60) ; 142-6 (= TL71) ; pour « forum », Cic., *Verr.*, 2, 2, 21 (= TL9) ; 92 (= TL13) ; 145 (= TL18) ; 154 (= TL21) ; 160 (= TL22) ; 3, 92 (= TL32) ; 4, 86 (= TL53) ; 94 (= TL57) ; 119 (= TL64).

l'assemblée populaire de Cephaloedium<sup>257</sup>, tandis que, à Syracuse, « genera » traduit les tribus et « aerarium » indique les archives publiques<sup>258</sup>. Le même principe s'applique aux noms des magistrats et de toute autre charge publique : à Agrigente, par exemple, on retrouve non seulement des « quaestoribus et aedilibus » mais également des « uigilibus fanique custodibus »<sup>259</sup>, à Assorus des « aeditumi custodesque »<sup>260</sup> et à Tyndaris un « publice legatum » qui semble désigner le gagnant d'une procédure d'appel d'offre<sup>261</sup>. De manière plus générale, tous les ambassadeurs sont des « legati »<sup>262</sup>.

À d'autres occasions, par contre, Cicéron utilise plus simplement le terme générique « magistratus », qui se retrouve pour la plupart au pluriel dans des passages où il faut présupposer l'intervention d'un groupe de magistrats recouvrant probablement des charges différentes<sup>263</sup>. Seulement à Syracuse, quand l'orateur est invité dans le conseil de la cité par Héraclius, ce personnage est dit revêtir la charge de « magistratum Syracusis », sans aucune spécification ultérieure<sup>264</sup>. Dans ce cas, il faut penser que Cicéron ait choisi le terme générique pour indiquer la magistrature la plus importante de la cité, tout en évitant de devoir en expliquer le nom et les fonctions à ses lecteurs : il devait donc s'agir d'un terme qui ne disposait pas d'un équivalent latin transparent.

Dans les autres cas où une traduction sans équivoque n'était pas possible, l'orateur recourt à des simples translittérations du grec, que ses lecteurs cultivés pouvaient pour la plupart comprendre sans besoin d'explication. Ce phénomène est attesté par exemple pour la désignation de certains bâtiments publics caractéristiques de la culture grecque, comme le « prytanium », le « theatrum » ou le « gymnasium »<sup>265</sup>. Parallèle à ce dernier cas, par ailleurs, est celui du « gymnasiarchus » mentionné pour Tyndaris<sup>266</sup>. Dans ce cadre, quand la translittération n'était pas suffisante à la compréhension, un petit commentaire pouvait être ajouté, comme c'est le cas pour le « proagorus » Sopater, mentionné toujours pour Tyndaris mais aussi pour Catane<sup>267</sup>. Comme on l'a vu, ce terme recouvre clairement un « προάγορος » d'empreinte dorique, mais, du moment qu'il s'agissait d'une spécificité sicilienne, l'orateur se préoccupe d'en expliquer le sens par la glose « hoc est summum magistratum »<sup>268</sup>. À d'autres occasions, sans mentionner le nom du magistrat, Cicéron a recours à une simple périphrase qui en indique la fonction : c'est le cas, par exemple, de l'expression « quisque iis rebus

<sup>257</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 128-30 (= TL16).

<sup>258</sup> Pour les « genera », Cic., *Verr.*, 2, 2, 127 (= TL15) ; pour l'« aerarium », Cic., *Verr.*, 2, 4, 140 (= TL70).

<sup>259</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 93 (= TL56) ; Cic., *Verr.*, 2, 4, 94 (= TL57) ; ci-dessus, I.1.c.

<sup>260</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 96 (= TL58).

<sup>261</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 92 (= TL55).

<sup>262</sup> Voir par exemple Cic., *Verr.*, 2, 2, 13 (= TL7) ; 114 (= TL14) ; 161 (= TL23) ; 4, 17-8 (= TL42) ; 84 (= TL52) ; 92 (= TL55) ; 104 (= TL61) ; 113 (= TL63) ; 138-9 (= TL69).

<sup>263</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 162 (= TL23) ; 3, 105 (= TL34) ; 4, 75 (= TL50) et 99 (= TL60).

<sup>264</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 137 (= TL68).

<sup>265</sup> Les trois termes sont utilisés sans explications dans la description topographique de Syracuse (Cic., *Verr.*, 2, 4, 117-9 = TL64), le dernier aussi pour Tyndaris (Cic., *Verr.*, 2, 5, 185 = TL80).

<sup>266</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 92 (= TL55).

<sup>267</sup> Pour Tyndaris, voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 85 (= TL52) ; pour Catane, Cic., *Verr.*, 2, 4, 50.

<sup>268</sup> La glose se trouve dans le passage sur Catane (Cic., *Verr.*, 2, 4, 50) ; pour la complexe question de l'identité et des attributions de ce magistrat, voir ci-dessus, *Préambule*.

tuendis conseruandisque praefuerat » utilisée pour les magistrats responsables des biens conservés dans les temples à Syracuse<sup>269</sup>.

Bien évidemment, ces mêmes façons de faire s'appliquent également aux phénomènes religieux. Notamment, on a plusieurs fois eu l'occasion de réfléchir au vocabulaire latin utilisé dans les *Verrines* pour désigner les statues en considération de leur valeur religieuse ou profane. De la même manière, on a parlé du vocabulaire employé pour faire référence aux sanctuaires siciliens, pour lesquels le terme choisi dépend souvent, entre autres choses, de leur conformité au modèle prototypique d'un temple dans la culture romaine<sup>270</sup>. Pour ce qui concerne le personnel des lieux de culte, le mot le plus fréquemment utilisé est celui de « sacerdos »<sup>271</sup>. À Cephaloedium ce terme est accompagné du superlatif « maximus », probablement pour faire référence à une prêtrise éponyme du type bien connu pour la Sicile de l'époque<sup>272</sup>. À Syracuse, de manière similaire, Cicéron fait référence à l'amphipolie de Zeus Olympien comme à « amplissimum sacerdotium » ou « honos [...] amplissimus »<sup>273</sup>. Comme déjà pour la magistrature recouverte par Héraclius dans la même cité, donc, l'orateur utilise le terme générique latin au lieu de rendre le correspondant spécifique grec. D'autre part, une traduction en termes romains aurait été dans ce cas difficile, dans la mesure où il n'existait pas de prêtrises éponymes à Rome et que la même charge était connue en Sicile sous des noms différents selon les cités, alors que le latin ne connaissait pas un nombre comparable de synonymes de « sacerdos »<sup>274</sup>. Certes, Cicéron aurait pu se rabattre sur la translittération, mais cela aurait comporté le risque de confondre ses lecteurs. Dans ces conditions, le choix du mot générique opportunément précisé par un qualificatif devait paraître plus efficace pour véhiculer les seuls points que les lecteurs des *Verrines* avaient besoin de retenir : qu'il s'agissait d'une prêtrise et qu'elle jouait un rôle de prééminence à l'intérieur de la hiérarchie des charges publiques à l'intérieur des cités en question.

Une solution différente, d'autre part, est appliquée à Catane, où l'orateur décide d'introduire une distinction précise entre deux catégories de prêtrises de Cérès : les « sacerdotes » et les « antistitae », ces dernières étant de rang supérieur. À côté du terme générique de « sacerdos », donc, on retrouve donc ici celui d'« antistes », assez rare au féminin dans les sources latines<sup>275</sup>. Étymologiquement, il renvoyait à la notion d'occuper le premier rang ou d'être à la tête de quelque chose (« ante stare »)<sup>276</sup>. S'il semble avoir été souvent utilisé dans un sens non spécifique pour indiquer la (ou les) figure(s) responsable(s) d'un culte donné, il pouvait également désigner le chef d'un collège sacerdotal : au féminin, notamment,

---

<sup>269</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 140 (= TL70) ; pour le sens précis de cette expression, voir ci-dessus, I.1.j.

<sup>270</sup> Voir surtout ci-dessus, I.1.a, b et h.

<sup>271</sup> C'est le cas, notamment, à Catane (Cic., *Verr.*, 2, 4, 99-102 = TL60) et à Henna (Cic., *Verr.*, 2, 4, 110 = TL63).

<sup>272</sup> Pour Cephaloedium, voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 128-30 (= TL16) ; ci-dessus, I.1.e II.1.b.

<sup>273</sup> Voir respectivement Cic., *Verr.*, 2, 2, 126-7 (= TL15) et Cic., *Verr.*, 2, 4, 137 (= TL68).

<sup>274</sup> Pour les différents noms attestés pour les prêtrises éponymes en Sicile à l'époque hellénistique, voir GHINATTI 1964-5 ; SHERK 1993, 267-71 ; DI VEROLI 1996 ; CORDANO 2012.

<sup>275</sup> Pour toutes les attestations au féminin, voir ThLL, II, 186, 22-32 ; au masculin, ThLL, II, 184, 64 - 186, 13 (mais ces dernières sont plus nombreuses surtout à cause du fait que ce mot fut utilisé pour désigner les évêques en contexte chrétien). Pour tous les sens du mot, voir P. Habel, RE I.2, Stuttgart 1894, 2536-2537.

<sup>276</sup> DELL, s.v. « -stano », 653.

il est attesté dans les deux sens pour les Vestales<sup>277</sup>. En grec, alors, il pourrait suggérer quelque chose comme « ἀρχιερεύς », dans le sens de grand prêtre : au féminin, en effet, « ἀρχιερεία » pouvait être utilisé pour désigner, dans les sources grecques, la « virgo Vestalis maxima »<sup>278</sup>. Cependant, il n'est pas nécessaire de penser que le mot « antistitae » recouvre exactement le terme grec qui devait lui correspondre localement. Au contraire, il pourrait avoir été choisi tout simplement parce qu'il permettait de rendre de manière très immédiate, en latin, l'idée d'une hiérarchie entre les deux différentes catégories de prêtresses, en mettant opportunément en valeur l'importance et la dignité des secondes : ces détails étaient certainement plus importants du point de vue de l'orateur que de donner à ses lecteurs un sens précis de la dénomination en usage à Catane. En revanche, on rappellera que ce mot latin semble parfois avoir été utilisé également comme synonyme d'« aeditumus », qui désignait quant à lui plus simplement le gardien d'un temple. Si elle était avérée, cette acception pourrait dériver d'une interprétation de la notion de « ante stare » dans le sens plus purement géographique de « se trouver devant ». Dans ce cas, l'orateur aurait toujours été dans la nécessité d'indiquer à ses lecteurs laquelle de ces deux interprétations, qui pointaient dans des directions très différentes, était pertinente dans le cas de Catane : en effet, le mot « antistitae » est immédiatement suivi de la précision « maiores natu, probatae ac nobiles mulieres », susceptible d'orienter dans le sens désiré.

Concernant les fêtes religieuses, les noms des « Marcellia » et les « Verria » devaient fonctionner de la même manière, en tant que neutres pluriels, aussi bien en latin qu'en grec<sup>279</sup>. En revanche, celles qui étaient célébrées pour Mercure à Tyndaris sont tous simplement définies « sacris anniuersariis », de la même manière que la festivité en mémoire du rapt de Proserpine à Syracuse est désignée par l'expression « festos dies anniuersarios »<sup>280</sup>. Dans les deux cas, Cicéron choisit d'employer des expressions très génériques, mais permettant de mettre en avant le caractère régulier des occasions auxquelles elles faisaient référence. Quant à la dénomination précise de ces fêtes, elle n'était pas essentielle au développement de l'argumentation cicéronienne et, en tant que telle, n'avait pas besoin d'être précisée.

Au contraire, pour en revenir aux personnages impliqués dans les faits religieux, une translittération se retrouve dans le cas des « mystagogos » de Syracuse, dont Cicéron donne le nom grec après les avoir présentés par la périphrase « ii qui hospites ad ea quae uisenda sunt solent ducere et unum quidque ostendere »<sup>281</sup>. Ce terme, comme on l'a vu, pourrait être un synonyme, en usage en Sicile, ou même uniquement à Syracuse, du plus courant « περιηγητής »<sup>282</sup>. Dans ce cas, l'orateur pourrait avoir décidé de translittérer le terme grec pour mettre en avant sa valeur étymologiquement religieuse de « celui qui introduit aux mystères ». Cette spécificité lexicale, en effet, bien s'adaptait à illustrer la théorie selon

<sup>277</sup> Génériquement, Tite-Live fait référence à toutes les Vestales, à peine créées par Numa, comme « adsiduae templi antistites » (Liv., 1, 20, 2 ; Symm., *epist.*, 2, 36) ; pour la « uirgo Vestalis maxima », CIL VI 2143 et Symm., *epist.*, 9, 147.

<sup>278</sup> Voir par exemple Dio., 79, 9.

<sup>279</sup> Pour « Marcellia » et « Verria » voir ci-dessus, II.2.c.

<sup>280</sup> Pour Tyndaris, voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 84 (= TL52) ; ci-dessus, I.1.f ; pour Syracuse, Cic., *Verr.*, 2, 4, 105-7 (= TL62) ; ci-dessus, I.1.j.

<sup>281</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 132 (= TL67).

<sup>282</sup> Voir ci-dessus, I.1.j.

laquelle l'attachement des Grecs de Sicile à leurs œuvres d'art dérivait principalement d'un sentiment de piété.

Dans le domaine de la religion, donc, si Cicéron se sert des mêmes outils linguistiques que pour toutes les autres aires de la culture grecque, il est tout de même possible de pointer un certain nombre de spécificités. Premièrement, les correspondances binaires entre réalités grecques et romaines apparaissent moins faciles. Dans les seuls domaines pour lesquels l'orateur s'en sert librement, les statues et les bâtiments destinés au culte, ses choix ne sont pas anodins puisqu'ils impliquent un jugement sur la nature des objets désignés. En revanche, les nombreuses festivités et prêtrises des cités siciliennes ne pouvaient pas être toutes facilement traduites en latin, à part que par des termes génériques qu'il fallait ensuite préciser en fonction des nécessités de l'accusation. S'agissant pour la plupart de réalités locales, en outre, les translittérations n'auraient pas été parlantes pour le public romain et auraient dû par conséquent être expliquées, comme déjà dans le cas du « proagorus ». Cicéron, donc, ne les mentionne que si cela pouvait apporter une intéressante nuance supplémentaire à son argumentation. De la même façon, comme on va maintenant le voir, l'orateur se comporte pour ce qui concerne le traitement des coutumes religieuses siciliennes.

### III.2.c - Une habitude langagière des *Venerii*

Le premier épisode dans lequel Cicéron se lance dans une explication aux lecteurs d'un usage sicilien concernant la religion concerne une affaire judiciaire fondée justement sur l'interprétation du sens de cette habitude. Il s'agit du cas d'Agonis, l'affranchie de Vénus à laquelle on avait voulu soustraire un groupe d'esclaves musiciens et qui s'était défendue en affirmant que « et se et sua Veneris esse »<sup>283</sup>. Comme on l'a dit, Q. Caecilius avait pris cette déclaration comme prétexte pour traduire la femme en justice, dans le cadre d'une procédure visant uniquement à établir si elle avait effectivement prononcé les mots en question : « iudicium dat statim, SI PARET EAM SE ET SUA VENERIS ESSE DIXISSE ». Ensuite, sur la base de ce simple constat, le questeur avait saisi les biens d'Agonis pour les vendre : « iste in possessionem bonorum mulieris intrat [...] deinde bona uendit, pecuniam redigit ». Quant à l'accusée, elle avait été assignée à Vénus en tant qu'esclave : « ipsam Veneri in seruitutem adiudicat ». Quelque temps après, en passant à Lilybée, Verrès avait lui-même annulé cette décision pour rendre à la femme sa liberté et l'argent dérivé de la vente de ses biens.

Si les contours précis de cette affaire sont destinés à rester dans l'ombre, la formulation de Cicéron pose au centre du litige le sens précis à donner à l'affirmation qu'Agonis avait prononcée. Celle-ci impliquait en effet en même temps qu'elle possède un certain nombre de biens à titre personnel mais aussi que ces biens, ainsi que sa personne, puissent être regardés comme en étant de propriété de la déesse. Cette ambiguïté naissait probablement de deux spécificités du sanctuaire de l'Éryx. La première était le statut particulier de cette catégorie de personnel dépendant que l'orateur appelle « serui Venerii » ou tout simplement « Venerii » et que Strabon définit en grec « ἱερόδουλοι » ou « ἱερῶ σόματα ». Ces personnages, en effet, semblent avoir occupé une position à mi-chemin entre celle d'esclaves et celles d'hommes libres rattachés au sanctuaire : une situation qui rendait

---

<sup>283</sup> Cic., *diu. in Caec.*, 55-6 (= TL2) ; voir ci-dessus, I.2.a.

potentiellement controversée leur interaction avec les autorités romaines en Sicile. Le deuxième problème, d'autre part, semble avoir été l'existence d'une autre catégorie, connue uniquement par ce passage de Cicéron, qui comprenait quant à elle ceux « qui a Venere se liberauerunt », c'est-à-dire des personnages qui s'étaient dégagés du service du sanctuaire, et pouvaient donc être appelé « liberti », comme Agonis. Mêmes ces affranchis, par contre, devaient conserver un lien avec la déesse suffisamment strict pour susciter un certain respect pour leurs personnes et supporter la conviction que l'on ne puisse pas leur nuire sans offenser Vénus. La condition d'Agonis, donc, semble avoir été intrinsèquement ambivalente, surtout si on la regarde du point de vue du droit romain. Assurément, cette incertitude dépendait de l'écart entre la mentalité romaine et le fonctionnement de ces institutions, qui devaient exister en Sicile bien avant l'arrivée de Rome et répondaient par conséquent aux règles d'une tradition culturelle différente. Potentiellement, en outre, le milieu qui leur avait donné le jour était encore plus éloigné des pratiques romaines que celui des cités grecques, désormais devenu largement familier pour les Romains du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. : l'hypothèse la plus probable concernant leur origine, en effet, la situe en contexte phénicien ou punique<sup>284</sup>.

Face à cette situation complexe, Cicéron résout le problème en faisant appel à la notion de « mos ». Ainsi, la stratégie mise en place par Agonis est commentée par la phrase « ut mos in Sicilia est omnium Veneriorum et eorum qui a Venere se liberauerunt ». Le fait de considérer les personnes des « Venerii » et des affranchis de Vénus comme une propriété de la déesse relève des coutumes locales : la déclaration d'Agonis ne doit donc pas être interprétée dans un sens juridique. Comme on peut le constater, par contre, l'application de cette coutume est limitée très spécifiquement à la Sicile (« in Sicilia ») et à un groupe encore plus restreint de personnes : « omnium Veneriorum et eorum qui a Venere se liberauerunt ». De plus, le sens précis de ces catégories n'est pas vraiment expliqué dans le détail, ce qui laisse supposer que les lecteurs aient été tout de même informés de leur existence, même s'ils n'étaient probablement pas au fait des subtilités juridiques que ce statut impliquait. Cicéron, quant à lui, ne devait pas être intéressé à éclaircir tous les points obscurs : il est possible, en effet, que le maintien d'une certaine ambiguïté soit fonctionnel à la suite de son argumentation sur l'emploi des « Venerii » au service de Verrès. La présentation de ce « mos » reste donc sommaire. De la même manière, la portée de l'affirmation de l'orateur est très peu étendue : plutôt que de présenter une coutume religieuse sicilienne, il ne fait qu'expliquer une sorte d'une habitude langagière, par laquelle ces personnages se présentent comme liés à Vénus et mettent ce lien à profit pour leur défense ou réussite personnelle. Ainsi, Cicéron ne cache pas que le recours à la déesse avait pour Agonis la fonction précise de protéger ses propriétés. La phrase qui fait référence au « mos » est suivie immédiatement par l'affirmation de cette valeur instrumentale : « ut praefecto illi religionem Veneris nomine obiceret ». Enfin, tout en défendant cette stratégie comme fondée sur une coutume, il ne semble pas nécessairement l'approuver sur un plan éthique, tant il est vrai qu'il conclut : « ita dum pauca mancipia Veneris nomine Agonis ac religione retinere uult, fortunas omnes libertatemque suam istius iniuria perdidit ».

---

<sup>284</sup> Voir ci-dessus, I.2.b ; LIETZ 2012a, 87-97.

### III.2.d - Le calendrier des cités grecques

Le deuxième cas concerne quant à lui une question de malversation dans la gestion de l'administration provinciale. Il s'agit de l'affaire de la vente de la grande prêtrise de Cephaloedium, qui contient une brève digression sur le fonctionnement du retranchement de jours et de l'intercalation dans le calendrier grec<sup>285</sup>. Comme on se le rappellera, cette explication servait à éclaircir les fondements du stratagème que Verrès était accusé d'avoir mis en place pour favoriser son candidat : le préteur, en effet, avait opéré un retranchement d'un mois et demi sur le calendrier local, apparemment dans le but d'avancer la date de l'élection sans contrevenir aux lois de la cité. La digression s'ouvre avec une formule qui n'est pas sans rappeler celle de l'exemple précédent, à quelques exceptions près : « est consuetudo Siculorum ceterorumque Graecorum ». Comme on peut le constater, le concept de « mos » est remplacé ici par celui de « consuetudo » : un synonyme susceptible de pointer plus directement vers l'habitude consolidée par une pratique régulière que vers le trait de caractère. Mais surtout, la portée de cette habitude est beaucoup plus large : il ne s'agit plus seulement des Siciliens, ni encore moins d'une portion réduite de ces derniers, mais carrément de l'ensemble de tous les Grecs. On en déduit que le groupe que l'orateur identifie comme les « Siculi » constituait à tous les effets un sous-ensemble des Grecs. L'action de Verrès, quant à elle, est évaluée à l'aune de paramètres de référence valables pour toute la culture grecque et non seulement dans le contexte local sicilien.

Avant de procéder avec la description de l'usage en question, l'orateur se préoccupe tout premièrement d'en élucider les raisons : « quod suos dies mensisque congruere uolunt cum solis lunaeque ratione ». Les Grecs, donc, veulent que leur calendrier civil (« suos dies mensisque ») coïncide en même temps avec les deux cycles de la lune et du soleil (« cum solis lunaeque ratione »). Or, il suffit de très peu de connaissances astronomiques pour savoir que ce désir relève dans la pratique de l'utopie : les deux systèmes des mois lunaires et de l'année solaire, en effet, ne correspondent pas exactement<sup>286</sup>. Par conséquent, il est impossible de répondre à cette attente sans devoir réaliser un certain nombre d'arrangements. Cette phrase de Cicéron, alors, fonctionne également comme une annonce de l'intention qui animait l'excursus : expliquer par quels moyens on faisait habituellement face à ce problème dans le vaste univers des cités grecques. Bien évidemment, ce thème aurait pu très bien offrir le sujet pour une œuvre monographique en plusieurs volumes, mais l'intérêt de l'orateur est ici pragmatique, non érudit, et reste tout compris dans les nécessités de l'accusation. Par conséquent, le propos est ultérieurement limité aux mesures prises occasionnellement au moment où une discordance se manifestait en pratique entre le calendrier d'une cité donnée et les révolutions des astres (« si quid discrepet »). Ainsi, l'organisation même du calendrier se trouve exclue du centre d'intérêt de l'orateur, avec tous les systèmes qui pouvaient avoir été conçus par des théoriciens pour répondre à la même exigence et réduire les discordances au minimum. Au contraire, il s'agit d'expliquer comment on pouvait réagir à ces discordances, une fois qu'elles étaient devenues visibles et qu'il fallait les éliminer. D'après Cicéron, les cités s'en occupaient justement en retranchant (« eximant ») ou en ajoutant (« longiorem mensem faciunt ») ponctuellement (« non numquam ») un ou, au maximum, deux jours

---

<sup>285</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 128-30 (= TL16) ; sur la prêtrise de Cephaloedium, voir ci-dessus, I.1.e.

<sup>286</sup> Sur le problème, voir SAMUEL 1972, 1-18 ; HANNAH 2005, 5-15.



(« unum aliquem diem aut summum biduum » ; « uno [...] aut biduo »). Pour le retranchement, qui touchait plus directement à la matière de l'affaire traitée, Cicéron fournit à ses lecteurs le nom par lequel ces jours étaient appelés en grec par le biais d'une translittération en lettres latines : « quos illi exaeresimos dies nominant ». C'est là que réside le véritable noyau de la digression, qui devait surtout suggérer que, si cette pratique était habituelle dans le monde grec (comme la défense devait également l'avoir souligné), elle ne concernait habituellement qu'un ou deux jours au maximum : comme on l'a vu, l'insistance sur ce petit nombre doit certainement faire ressortir par contraste l'énormité de la période retranchée par Verrès.

Une fois éclaircis la structure de l'exkursus et le but qu'il poursuit, on pourra s'interroger brièvement sur l'effective consistance des pratiques décrites par Cicéron. En commençant par une question de vocabulaire, on observera que, dans la langue grecque, l'expression « ἔξαιρέσιμοι ἡμέραι » est effectivement attestée. En tant que telle, elle s'applique surtout, dans le reste de la documentation, à des jours retranchés sur une base régulière à l'intérieur d'un système de calendrier donné. C'est le cas, par exemple, du jour qu'il fallait retrancher tous les soixante-trois jours pour faire fonctionner la célèbre solution de la période de dix-neuf ans, couramment attribuée à des astronomes de la fin du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>287</sup>. De manière similaire, les grecs parlaient de « ἔξαιρεῖν », ou « ὑφαίρειν », un certain nombre de jours pour faire référence à la pratique d'insérer dans un calendrier des mois de vingt-neuf jours appelés également « κοῖλοι » : à partir de l'idée qu'un mois comptait normalement trente jours, en effet, celui qui n'en avait que vingt-neuf pouvait être compris comme un mois ordinaire dont on aurait retranché le dernier jour<sup>288</sup>. Tous les jours ainsi retranchés devenaient donc, selon cette logique, des « ἔξαιρέσιμοι ἡμέραι »<sup>289</sup>. Comme on peut le constater, il s'agit dans tous les cas de procédures régulières, différentes, donc, des retranchements occasionnels que Cicéron semble quant à lui avoir à l'esprit. En effet, pour cette deuxième catégorie de jours retranchés, le témoignage de l'orateur reste malheureusement très isolé. Si cela pourrait inspirer de la méfiance, par contre, il sera utile de rappeler que, étant donnés les contours de l'affaire en question, l'orateur n'avait aucun intérêt à mentir sur la normalité de ces pratiques. L'accusation, en effet, n'aurait pu que profiter d'une caractérisation de l'opération effectuée par Verrès comme complètement inusuelle : face à cette possibilité, s'appeler à une subtilité comme le nombre de jours retranchés représentait certainement une solution de repli. Il faudra donc accorder du crédit à cette information. Par ailleurs, l'écart entre ce passage et les sources astronomiques grecques dont dérivent les autres attestations de ce mot s'explique facilement par la diversité des enjeux : Cicéron était intéressé surtout à la conduite pratique des autorités des cités grecques en matière de calendrier, tandis que ces traités d'érudition se concentrent plutôt sur l'étude théorique des cycles astronomiques et sur la recherche de la meilleure des solutions possibles. À ce propos, en outre, on observera également que les nombreuses tentatives d'expliquer le calendrier civil d'une cité donnée (habituellement Athènes) d'après les théories rapportées par ces traités n'ont

<sup>287</sup> On trouvera une description complète de cette période dans le traité *Introduction aux phénomènes* de Gémios (8, 50-7), avec référence à cet « ἔξαιρέσιμον τὴν ἡμέραν » aux paragraphes 55-6 ; pour plus de détails voir le commentaire à ce passage dans l'édition de G. Aujac, *Les Belles Lettres*, Paris 1975 ; SAMUEL 1972, 42-9.

<sup>288</sup> Pour cet usage, voir par exemple, D.S., 1, 50, 2.

<sup>289</sup> Pour un regard d'ensemble sur le problème, voir W. Dittenberger, s.v. « ἔξαιρέσιμος ἡμέρα », in RE VI.2, Stuttgart 1958, 1540-50.

jamais été couronnées d'un succès exempt de toute contradiction. Pour cette raison, on a aujourd'hui plutôt tendance à admettre que la plupart des calendriers des cités grecques ne suivaient pas de manière très précise les cycles réguliers établis par les astronomes, mais recouraient plus volontiers à une logique du cas par cas fondée sur l'observation des phénomènes astronomiques. Du reste, même si elles s'étaient servies de ces modèles théoriques, puisque aucun d'entre eux ne fonctionnait parfaitement, elles auraient tout de même constaté l'apparition plus ou moins régulière de discordances. Quoi qu'il en soit, donc, il est clair que, pour poursuivre l'objectif d'une correspondance précise avec les révolutions du soleil et de la lune, les autorités citadines devaient forcément se trouver régulièrement dans la nécessité de recalibrer leur calendrier de façon empirique, précisément comme le suggère Cicéron<sup>290</sup>.

Des problèmes plus complexes sont suscités en revanche par la pratique inverse à celle du retranchement, que Cicéron fait coïncider avec l'ajout occasionnel d'un nombre de jours qui reste tout aussi petit que dans le premier cas. Si la dénomination originale de cette deuxième catégorie de jours n'est pas donnée par l'orateur, on sait que, dans la langue grecque, le contraire de « ἐξαίρεσιμος » est normalement « ἐμβόλιμος ». D'emploi beaucoup plus courant que le premier, par contre, cet adjectif désignait pour la plupart un mois entier destiné à être inséré dans le calendrier à des intervalles plus ou moins réguliers<sup>291</sup>. Au problème qu'il s'agit d'interventions régulières plutôt qu'occasionnelles, alors, s'ajoute ici également celui du nombre de jours ajoutés, qui n'est pas du tout cohérent avec le témoignage des *Verrines*. On observera, en outre, que la pratique grecque du « μὴν ἐμβόλιμος » ressemblait très fortement à celle romaine du « mensis intercalaris », tant il est vrai que le mot « ἐμβόλιμος » est aujourd'hui normalement traduit dans la plupart des langues modernes par des dérivés de ce radical latin : en français, par exemple, on utilise normalement l'adjectif « intercalaire ». Mais surtout, cette correspondance était clairement ressentie déjà par les auteurs anciens<sup>292</sup>. Cicéron, cependant, se garde bien d'utiliser ici le verbe technique latin « intercalare ». En effet, même si ce terme aurait offert un bon contrepois pour « eximere », qui désignait l'action de retrancher, il aurait inévitablement suggéré à l'esprit des lecteurs l'ajout d'une période beaucoup plus longue, du moins équivalente au mois intercalaire romain qui comptait quant à lui vingt-deux ou vingt-trois jours<sup>293</sup>. En effet, si l'« intercalatio » ponctuelle d'une seule journée semble avoir existé à Rome avec la fonction d'éviter la correspondance du premier jour de l'année avec les « nundinae », elle n'est attestée que pour

<sup>290</sup> Sur la question, voir SAMUEL 1972, 19-20 et 52-5 ; HANNAH 2005, 29-41 et, surtout, 47-52 ; FEENEY 2007, 195.

<sup>291</sup> Pour des exemples de cette pratique dans différentes aires du monde grec voir SAMUEL 1972, 58-9 (Athènes) ; 68 (en Béotie) ; 78 (en Étolie) ; 93-4 (à Sparte) ; 100 (à Délos) ; 109 (à Rhodes) ; 114 (à Milet).

<sup>292</sup> La translittération latine d'« ἐμβόλιμος », c'est-à-dire, « embolismus » est attestée dans des sources d'époque plus tardive qui l'emploient justement comme synonyme d'« intercalaris » (ThLL, V, 2, 452, 1-41). Le verbe « intercalo », quant à lui, se trouve utilisé par des auteurs latins pour désigner les périodes « ἐμβόλιμοι » des différents systèmes théoriques de calendrier élaborés par la réflexion astronomique grecque : on en trouvera plusieurs exemples dans le *de die natali* de Censorinus et dans les *Saturnalia* de Macrobie (Cens., 18 ; Macr., *Sat.*, 1, 13 ; pour d'autres attestations, voir ThLL, VII, 1, 2152, 22-31). Dion Cassius, enfin, utilise l'expression « ἡμέρα ἐμβόλιμος » et le verbe « ἐνεβλήθη » pour décrire une intercalation d'un jour réalisée en 41 av. J.-C. (D.C., 48, 33).

<sup>293</sup> Sur la durée du mois intercalaire à Rome, voir Cens., 20,6 ; Macr., *Sat.*, 1, 13, 12.

la période successive à la réforme julienne du calendrier<sup>294</sup>. De plus, il s'agissait certainement d'une pratique beaucoup moins habituelle que celle du mois intercalaire, qui ne devait pas constituer le référent le plus évident du verbe « intercalare ». C'est donc probablement pour éviter la connotation de ce terme dans le sens d'une longue période intercalaire que l'orateur choisit dans ce passage d'avoir recours à la périphrase « longiorem mensem faciunt » et d'omettre la translittération en latin du terme employé par les Grecs. Inversement, ce n'est pas par hasard que le terme « intercalarium » désigne plus tard la période de quarante-cinq jours que les habitants de Cephaloedium finissent pour rajouter à leur calendrier après le déroulement des élections : « tunc Cephaloeditani fecerunt intercalarium XXXXV dies longum ». Ainsi ce mot latin, connoté dans le sens de désigner un plus long intervalle de temps, se trouve appliqué à l'écart généré par la conduite de Verrès, plutôt qu'à la norme du comportement des cités grecques. D'autre part, pour ce qui concerne les pratiques effectives de ces dernières en matière de calendrier, les mêmes raisons évoquées ci-dessus pour le retranchement invitent à retenir que l'idée de l'ajout ponctuel d'un petit nombre de jours ne relève pas d'une déformation de l'orateur. En effet, à l'intérieur d'un système qui admettait des formes de régulation empirique de la correspondance entre calendrier civil et phénomènes astronomiques, il n'y a pas de raisons de penser que l'on ne puisse pas avoir recours à ce type de mesure, de la même façon qu'à celle du retranchement. Enfin, s'il est vrai que les informations fournies par l'orateur restent très vagues quant aux modalités précises de ces deux pratiques, il faudra observer qu'il aurait été difficile de donner plus de détails alors que chaque cité devait se comporter de manière différente. Dans l'ensemble, donc, l'orateur se révèle encore une fois un témoin fiable pour ce qui concerne des faits ou données réels, mais n'hésite pas à en manipuler habilement l'interprétation pour servir les besoins de sa cause.

Maintenant, par contre, il est temps de mettre plus directement ce passage en perspective des usages romains en matière de calendrier. Pour ce faire, on commencera par dégager les différences que Cicéron semble lui-même mettre en avant. Premièrement, la nécessité de faire correspondre l'année civile aux cours du soleil et de la lune est strictement liée par l'orateur à la volonté (« uolunt ») des Grecs. Comme il a été observé, cette formulation suppose qu'une telle exigence soit perçue à Rome du moins comme non essentielle, mais peut-être même comme excessive<sup>295</sup>. L'écart avec le système romain, par ailleurs, est ensuite explicitement souligné dans le cadre de la pointe d'ironie par laquelle Cicéron clôt cet épisode et tourne définitivement en ridicule la subtilité du stratagème étudié par Verrès : « hoc si Romae fieri posset, certe aliqua ratione expugnasset iste ut dies XXXXV inter binos ludos tollerentur, per quos solos iudicium fieri posset »<sup>296</sup>. Comme on peut le constater, en effet, il est affirmé ici de manière très nette qu'une pareille attitude n'aurait pas été possible à Rome. Et pourtant, si l'on pense au calendrier romain tel qu'on peut le reconstruire pour l'époque du procès, on s'aperçoit que la situation de ce dernier était elle-aussi bien loin de la perfection, surtout pour ce qui concerne la stabilité et la correspondance

---

<sup>294</sup> Les sources anciennes sont Liv., 43, 11, 13 ; Dio 40, 47, 1-2 ; 48, 33, 4 ; Macr., *Sat.*, 1, 13, 16-9 ; pour les détails, voir MICHELS 1967, 164-7 et SAMUEL 1972, 161, avec bibliographie.

<sup>295</sup> FEENEY 2007, 196 ; RÜPKE 2011, 112.

<sup>296</sup> Verrès et son collègue de défenseurs avaient longtemps essayé de traîner en longueur le début du procès : voir Cic., *Verr.*, 1, 6 et 31.

avec les cycles astronomiques : autant de problèmes qui allaient être adressés et résolus à peine une vingtaine d'année plus tard par la réforme julienne<sup>297</sup>.

Pour commencer, il a été depuis longtemps établi que le calendrier romain républicain, sans être encore complètement solaire, s'était déjà franchement détaché de l'observation des mois lunaires : un point qui le distinguait non seulement des usages grecs, mais de ceux de la plupart des peuples de la Méditerranée ancienne<sup>298</sup>. Malgré cela, comme on l'a dit, il connaissait toujours un système d'intercalation qui ressemblait à celui du « μὴν ἐμβόλιμος » grec. Du moins d'un point de vue théorique, ce système prévoyait l'ajout, une année sur deux, d'une période de vingt-deux ou vingt-trois jours, qui devait être insérée à l'intérieur du mois de février<sup>299</sup>. Cependant, plusieurs indices suggèrent que, comme déjà dans le monde grec, cette intercalation n'ait pas toujours été réalisée à Rome de manière systématique et irréprochable. En effet, une série de témoignages permet de reconstruire la présence de discordances importantes entre l'année civile et le cycle solaire<sup>300</sup>. Dans ce cadre, le plus large écart attesté, pour l'année 191 av. J.-C., s'élève ni plus ni moins qu'à quatre mois : de quoi perturber grandement le rapport aux saisons du calendrier rituel de la cité<sup>301</sup>.

Ce phénomène, qui semble avoir persisté avec beaucoup d'oscillations jusqu'à la réforme de César, peut être imputé à plusieurs raisons différentes. Certaines sources anciennes, notamment, font référence à la corruption ou à des manipulations politiques, dont la faute est franchement attribuée aux pontifes, responsables de l'intercalation à partir d'un moment qu'il est malheureusement impossible de fixer<sup>302</sup>. Contrairement aux affirmations de Cicéron, alors, Rome aurait pu à son tour tomber victime d'intrigues du même type que celui de Verrès à Cephaloedium. Si cette interprétation a été souvent adoptée par l'historiographie

---

<sup>297</sup> Sur le calendrier romain républicain et la réforme julienne voir MICHELS 1967 ; SAMUEL 1972, 153-70 ; BRIND'AMOUR 1983 ; RÜPKE 1995 ; HANNAH 2005, 106-110 ; FEENEY 2007 ; RÜPKE 2011.

<sup>298</sup> À ce propos, voir MICHELS 1967, 16-8 et 120-1 ; SAMUEL 1972, 159-60 ; HANNAH 2005, 106-110 ; RÜPKE 2011, 38-43.

<sup>299</sup> Sur l'intercalation à Rome, voir MICHELS 1967, 119-30 et 145-72 ; SAMUEL 1972, 160-4 ; HANNAH 2005, 106-12 ; on a déjà parlé de l'intercalation d'un jour pour éviter la coïncidence des « nundinae » avec le premier jour de l'année.

<sup>300</sup> Sur la question, voir MICHELS 1967, 102-3 et 169-70 ; SAMUEL 1972, 162-4 ; HANNAH 2005, 106-110 et RÜPKE 2011, 68-86, avec bibliographie.

<sup>301</sup> Notamment, le texte de Tite-Live mentionne l'éclipse solaire de cette année comme s'étant produite le 11 juillet, alors que les calculs modernes permettent de la fixer au 14 mars (Liv., 37, 4, 4).

<sup>302</sup> Voir notamment Cens., 20, 7 (« sed horum plerique ob odium uel gratiam quo quis magistratu citius abiret diutiusue fungeretur aut publici redemptor ex anni magnitudine in lucro damnoue esset, plus minusue ex libidine intercalando rem sibi ad corrigendum mandatam ultro quia deprauarunt ») ; Sol., 1, 43 (« qui plerumque gratificantes rationibus publicanorum pro libidine sua subtrahebant tempora uel augebant ») ; Amm., 26, 1, 12 (« qui licenter gratificantes publicanorum vel litigantium commodis, ad arbitrium suum subtrahebant tempora uel augebant ») ; Macr., *Sat.*, 1, 14, 1 (« uerum fuit tempus cum propter superstitionem intercalatio omnis ommissa est : non numquam uero per gratiam sacerdotum, qui publicani proferri uel imminui consulto anni dies uolebant, modo auctio, modo retractio dierum proueniebat et sub specie observationis emergebat maior confusionis occasio »). On remarquera que Solin, Ammien et Macrobe font tous les trois références à la possibilité de retrancher des jours, ce qui n'est pas autrement attesté et pourrait donc dériver d'une erreur d'interprétation. Sur l'attribution de la responsabilité d'intercaler aux pontifes, voir MICHELS 1967, 101-3 ; *contra*, RÜPKE 2011, 68-86.

moderne, plusieurs indices suggèrent qu'elle mérite d'être nuancée<sup>303</sup>. En effet, des sources plus proches des événements en question font preuve d'une présentation beaucoup plus neutre et parlent plus volontiers d'erreurs ou d'incompétence<sup>304</sup>. Sans qu'il y ait besoin de recourir à des malversations, d'autre part, le système de l'intercalation républicaine, même s'il avait été appliqué à la lettre, impliquait une erreur à la hausse, par rapport à l'année solaire, de trois jours tous les quatre ans : le calendrier était donc destiné à se dérégler lentement mais sûrement au fur et à mesure que les années passaient<sup>305</sup>. D'autre part, J. Rüpke a argué que des tentatives d'influencer l'intercalation devaient nécessairement avoir eu lieu du moins dans l'ambiance de la compétition politique de la fin de la République et que, à cette époque, elles n'auraient probablement pas été regardées avec une très vive réprobation par les contemporains, habitués à l'exploitation de ce genre d'outils dans la lutte politique<sup>306</sup>.

Or, il se trouve que la discussion de ce problème s'appuie principalement, pour les dernières années du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., sur un ensemble de passages tirés de l'œuvre de Cicéron. Étant bien évidemment du plus grand intérêt documentaire également pour l'interprétation de la digression sur Cephaloedium, ces témoignages méritent sans aucun doute d'être analysés ici dans quelque détail. Le premier des passages en question est un extrait du traité *de legibus*, dont la composition se date probablement autour de 52 av. J.-C. À l'intérieur d'un développement consacré aux fêtes religieuses, Cicéron observe l'importance du maintien d'une concordance exacte entre le calendrier civil, qui fixait la date de ces dernières, et le cycle des travaux agricoles : « quas compositio anni conferre debet et ad perfectionem operum rusticorum ». Notamment, il fallait assurer que les différents produits nécessaires pour le bon déroulement de chaque fête soient disponibles au moment de sa célébration. Pour cette raison, les règles régissant l'intercalation, que la tradition faisait remonter à Numa, devaient être observées scrupuleusement (« diligenter habenda ratio intercalandi est »), alors que, du temps de l'auteur, cette institution était dérégulée à cause de la négligence des pontifes (« posteriorum pontificum neglegentia »)<sup>307</sup>. Comme on peut le constater, aucune référence n'est faite à l'influence de manœuvres politiques sur l'intercalation. Au contraire, on constate que cette pratique n'était plus correctement exécutée en accord avec les normes imposées par la tradition ancestrale et l'on préconise le retour à une attitude plus consciencieuse. De plus, l'objectif de l'entière procédure n'est jamais identifié avec l'établissement d'un accord entre le calendrier civil et les révolutions des astres, mais plutôt avec la nécessité d'assurer le bon fonctionnement du cycle des fêtes religieuses tel qu'il était établi par les lois de la cité. Dans

---

<sup>303</sup> En particulier, A.K. Michels a défendu avec conviction le bien fondé des intentions des pontifes, voir MICHELS 1967, 168-70.

<sup>304</sup> Voir, par exemple, Suet., *Iul.*, 40 (« *fastos correxit iam pridem uitio pontificum per intercalandi licentiam adeo turbatos, ut neque messium feriae aestate neque uindemiarum autumnno competerent* ») ; Plu., *Caes.*, 59, 1-4 (notamment par. 3 : « οἱ δ' ἱερεῖς μόνοι τὸν καιρὸν εἰδότες ἑξαίφνης καὶ προησθημένου μηδενὸς τὸν ἐμβόλιμον προσέγραφον μῆνα »). Une idée similaire, par ailleurs, fait surface également dans le texte de Macrobie cité à la note précédente : avant d'aborder le problème de la corruption, en effet, celui-ci faisait d'abord référence au concept de « *superstitio* » (Macr., *Sat.*, 1, 14, 1) ; pour les possibles explications du sens de ce terme, voir MICHELS 1967, 170.

<sup>305</sup> Pour ce problème, voir MICHELS 1967, 168-70 ; SAMUEL 1972, 159-60 ; HANNAH 2005, 106-112.

<sup>306</sup> RÜPKE 2011, 109-10.

<sup>307</sup> Cic., *leg.*, 2, 29 : « quod <ad> tempus ut sacrificiorum libamenta seruentur fetusque pecorum quae dicta in lege sunt, diligenter habenda ratio intercalandi est, quod institutum perite a Numa, posteriorum pontificum neglegentia dissolutum est ». Sur le calendrier religieux et la fixation des dates des fêtes, voir également 2, 20.

un sens, donc, Cicéron fait ici preuve d'un traditionalisme qui était de rigueur dans les religions de l'antiquité<sup>308</sup>. Ce ne sera pas un hasard, alors, que Plutarque lui attribue directement une attitude critique vis-à-vis de la successive réforme julienne<sup>309</sup>.

En dehors de ce développement théorique, toutes les autres mentions de l'intercalation dans l'œuvre de Cicéron proviennent de sa correspondance et font référence plus directement à l'application pratique de cette mesure dans la vie de la cité<sup>310</sup>. Une première attestation vient d'une lettre *ad familiares* du début de 51 av. J.-C. dans laquelle l'orateur formule le souhait de se libérer plus tôt des engagements du forum par effet de l'absence d'intercalation et affirme même de réaliser tous les jours des vœux dans ce sens<sup>311</sup>. Comme il a été observé, ce texte démontre que l'intercalation était effectivement si dérégulée vers le milieu du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. que, au début d'une année donnée, on ne savait pas encore si elle aurait lieu et il était même impossible de le prédire avec une raisonnable certitude<sup>312</sup>. De manière similaire, au cours de la même année 51 av. J.-C., Cicéron s'inquiète dans une lettre à Atticus que son séjour en Cilicie en tant que proconsul ne soit prolongé d'un an, mais s'inquiète nouvellement de la possibilité d'une intercalation pour l'année suivante (50 av. J.-C.). À ce propos, il envisage même que l'ami puisse lutter contre cette éventualité ; cependant, cette demande n'est formulée que comme une possibilité (« ut dubitem an etiam te rogem »), dont l'orateur finit par se dérober (« sed non audeo »)<sup>313</sup>. Un mois plus tard, Cicéron revient brièvement à la charge et, dans cette formulation plus synthétique, semble mettre les deux requêtes concernant la prolongation et l'intercalation sur le même plan<sup>314</sup>. Comme l'année d'avant, par ailleurs, la question se posait encore aussi tard qu'aux ides de février de 50 av. J.-C., lorsque l'orateur prie Atticus de l'informer au plus vite de la décision<sup>315</sup>. Quelque jour plus tard, le 19 février,

---

<sup>308</sup> SCHEID 2008, 10.

<sup>309</sup> Plu., *Caes.*, 59, 6.

<sup>310</sup> Sur ces témoignages, voir également BRIND'AMOUR 1983, 96-8.

<sup>311</sup> Cic., *fam.*, 7, 2, 4 : « nos hic in multitudine et celebritate iudiciorum et nous legibus ita distinemur ut cotidie uota faciamus ne intercaletur, ut quam primum te uidere possimus ». La lettre s'adresse à M. Marius, voisin de Cicéron dans la baie de Naples : cette phrase signifie donc que l'orateur souhaitait pouvoir se rendre au plus tôt en Campanie pour se reposer (voir les observations de L.-A. Constans dans son édition *Les Belles Lettres*, III, Paris 1936, 182-4).

<sup>312</sup> SAMUEL 1972, 164 ; RÜPKE 2011, 70.

<sup>313</sup> Cic., *Att.*, 5, 9, 2 (« illud tamen, quoniam nunc abes cum id non agitur, aderis autem ad tempus, ut mihi rescriptsisti, memento curare per te et per omnis nostros, imprimis per Hortensium, ut annus noster maneat suo statu, ne quid noui decernatur. hoc tibi ita mando ut dubitem an etiam te rogem ut pugnes ne intercaletur. sed non audeo tibi omnia onera imponere; annum quidem utique teneto »). Avec L.-A. Constans (*Les Belles Lettres*, III, Paris 1936) et E.O. Winstedt (*Loeb*, I, Londres 1980), je pense qu'il faut interpréter le début de ce texte comme faisant référence à la prolongation du mandat (« annus noster ») pour l'année suivante, plutôt qu'à l'intercalation, abordée quant à elle dans la phrase suivante ; l'allusion au concours des amis et de Q. Hortensius Hortalus ferait donc elle-aussi référence à cette première requête et pas à une intervention pour empêcher l'intercalation ; *contra* BRIND'AMOUR 1983, 96-7, qui convenablement omet la phrase « sed non audeo tibi omnia onera imponere », et RÜPKE 2011, 70, qui fait d'Hortensius un partisan du refus d'intercaler.

<sup>314</sup> Cic., *Att.*, 5, 13, 13 (« quoniam Romae manes, primum illud praefulci atque praemuni quaeso ut simus annui, ne intercaletur quidem »).

<sup>315</sup> Cic., *Att.*, 5, 21, 14 : « cum scies Romae intercalatum sit necne, uelim ad me scribas certum quo die mysteria futura sint ». Outre que dans cette formule finale, l'incertitude de Cicéron s'exprime également dans la manière dont les datations sont exprimées tout au long de la lettre : on lira à ce propos les observations de L.-A. Constans et J. Bayet, qui envisagent par contre également la possibilité d'une plaisanterie de l'orateur (éd. *Les Belles Lettres*, IV, Paris 1951, 105-6).

l'orateur n'avait pas encore reçu cette information décisive<sup>316</sup>. Finalement, à une date malheureusement imprécisée, Caelius lui écrit que le tribun C. Scribonius Curio, qui venait de devenir pontife, était en train de s'échauffer parce qu'il n'avait pas pu obtenir l'intercalation<sup>317</sup>. J. Rüpke a suggéré que ces controverses sur l'intercalation aient été liées à la possibilité de prolonger le proconsulat de César en Gaule<sup>318</sup>. Mais Dion Cassius, dans son récit de cet épisode, attribue à Curion l'intention exactement inverse, c'est-à-dire celle de se feindre hostile à César par le souhait d'accroître le nombre de jours comitiaux disponibles pour faire approuver des mesures anti-césariennes ; le tribun aurait ensuite utilisé son échec, qu'il escomptait dès le début, comme une excuse pour passer du côté de César<sup>319</sup>. Encore une fois, en effet, le vrai enjeu était plutôt la conservation du mandat proconsulaire de ce dernier pour l'année à venir. Pour tirer des conclusions sur la valeur politique de l'intercalation à la fin de l'époque républicaine, l'ensemble de ces passages montre donc indubitablement que les pontifes ne suivaient pas systématiquement la règle de la réaliser une année sur deux. Par effet de cette irrégularité, en outre, cette pratique avait pu être regardée comme un instrument utilisable dans la lutte politique, du moins en ce qu'elle influençait directement la durée des magistratures et l'étendue de la période comitiale. D'autre part, il est vrai également que l'impact de cette décision des pontifes sur la vie politique restait très limité par rapport aux enjeux les plus importants, comme celui de la reconduction des magistratures. Par conséquent, l'effective importance des manipulations politiques subies par le calendrier à cette époque doit certainement être redimensionnée.

Ainsi, si dans les *Verrines* Cicéron opposait résolument la situation de Rome à celle de la Cephaloedum grecque, il n'est pas nécessaire de rechercher une contradiction entre ce témoignage et celui du *de legibus* et des *Lettres*. Au contraire, toutes les observations menées jusqu'ici permettent de comprendre pleinement le sens de la comparaison de l'orateur. Pour commencer, comme on l'a dit, l'intercalation romaine se distinguait des arrangements occasionnels des cités grecques dans le fait qu'elle était fixe, aussi bien dans le nombre de jours qui pouvaient être ajoutés que dans le moment de l'année où cet ajout devait se faire. De plus, puisque le retranchement de jours n'existait pas, une fois l'intercalation établie, il n'était plus possible de revenir en arrière. Le calendrier romain, donc, offrait un spectre beaucoup moins large de manipulations possibles. Ainsi, comme on l'a dit, si l'intercalation pouvait occasionnellement se trouver au centre des ambitions politiques de certains magistrats, la portée de ce phénomène restait significativement limitée. Effectivement, donc, un stratagème

<sup>316</sup> Cic., *Att.*, 6, 1, 1, où l'ignorance de Cicéron est encore une fois impliquée par les formules de datation, mais aussi par le projet de donner la toge virile à son neveu le jour des Liberalia du 17 mars en fixant la date de cette fête « quasi intercalatum non sit » (6, 1, 12) ; voir L.-A. Constans et J. Bayet, éd. *Les Belles Lettres*, IV, Paris 1951, 105-6 ; BRIND'AMOUR 1983, 97.

<sup>317</sup> Cic., *fam.*, 8, 6, 5 : « quod tibi supra scripsi Curionem ualde frigere, iam calet; nam feruentissime concerpitur; leuissime enim, quia de intercalando non obtinuerat, transfugit ad populum et pro Caesare loqui coepit ». Sur le personnage de C. Scribonius Curio et son élection au pontificat, voir F. Münzer, RE II.A.1, Stuttgart 1921, 867-76, *Scribonius* 11 ; BROUGHTON 1951-2, II, 240. Cicéron lui avait écrit en décembre 51 pour le féliciter d'avoir été élu tribun de la plèbe et lui demander de l'aide pour éviter la prolongation de son mandat d'un an ; l'intercalation, quant à elle, n'était pas mentionnée. En revanche, l'orateur écrivait d'être intervenu pour appuyer le souhait de Curion de devenir prochainement pontif (*fam.*, 2, 7, 3-4).

<sup>318</sup> RÜPKE 2011, 70, avec bibliographie.

<sup>319</sup> Dio., 40, 62.

de l'énormité que celui que Verrès avait employé à Cephaloedium n'aurait pas pu être utilisé à Rome.

À ce propos, on observera également qu'une autre différence fondamentale entre le système grec et le romain émerge de manière claire de la comparaison entre le texte du *de legibus* et celui des discours. Il s'agit, notamment, de l'objectif de ces interventions sur le calendrier : dans une perspective grecque, selon Cicéron, le point était celui de respecter les mouvements des astres ; de son propre point de vue, en revanche, la chose la plus importante était la correspondance avec les saisons, qui permettait le bon déroulement de la vie rituelle de la cité. Certes, les mêmes préoccupations rituelles animaient au fond également le calendrier de n'importe quelle cité grecque. De plus, une bonne partie de l'étonnement de l'orateur dérivait certainement aussi de la distance qui séparait le système encore pleinement luni-solaire des cités grecques de celui en usage à Rome, où le calendrier n'était plus en rapport qu'avec le cycle du soleil. Mais tout cela n'empêchait pas l'orateur de regarder comme superflu cet attachement à la concordance avec les révolutions astronomiques. Dans ce cadre, par ailleurs, il sera intéressant de souligner que Plutarque, dans son compte rendu de la réforme julienne, faisait exprimer à l'orateur son scepticisme vis-à-vis de cette opération à travers une boutade qui portait justement sur la coïncidence du nouveau calendrier avec les faits astronomiques. D'après le biographe, en effet, ayant entendu quelqu'un affirmer que la constellation de la Lyre se lèverait le lendemain, l'orateur avait répondu sarcastiquement que oui, elle se serait levée « ἐκ διατάγματος », « par édit »<sup>320</sup>. En bon Romain traditionaliste, donc, Cicéron se moquait quant à lui des étoiles<sup>321</sup>. Mais surtout, à vouloir prolonger jusqu'à ses extrêmes conséquences la logique qui émerge du texte des *Verrines*, on s'apercevra que c'était justement ce souci excessif des astres à ouvrir le calendrier grec à une plus importante gamme de manipulations. Par ce biais, le calendrier finissait par être jeté en proie aux ambitions politiques du premier Verrès venu. Et cela, bien entendu, en compromettait l'efficacité. Quand l'on considère que, à Cephaloedium, cette faiblesse du calendrier avait été justement utilisée pour changer la procédure d'élection à la plus importante prêtrise civique, telle qu'elle était fixée par les lois de la cité, la boucle se trouvera finalement bouclée : l'obsession pour l'astronomie mettait en danger le bon déroulement de la religion civique et l'application des lois sacrées.

### III.2.e - La définition des honneurs culturels

Dans la suite des discours, un autre groupe de passages qui tente une explication en termes romains de pratiques caractéristiques du monde grec fait référence au dossier des honneurs culturels, ces formes d'hommage exceptionnelles que les cités grecques réservaient aux bienfaiteurs les plus puissants<sup>322</sup>. Comme on l'a déjà vu, les Romains s'étaient vu

---

<sup>320</sup> Plu., *Caes.*, 59, 6 : « Κικέρων γοῦν ὁ ῥήτωρ ὡς ἔοικε, φήσαντός τινος αὔριον ἐπιτελεῖν Λύραν, „ναί“ εἶπεν, „ἐκ διατάγματος“, ὡς καὶ τοῦτο πρὸς ἀνάγκην τῶν ἀνθρώπων δεχομένων » ; le point de la blague semble être celui de suggérer que la réforme julienne prétendait d'imposer aux astres les règles des hommes.

<sup>321</sup> Sur la possibilité que Cicéron ait fait allusion à un réel problème astrologique qui aurait subsisté dans le nouveau calendrier voir le commentaire à ce passage de Ch. Pelling, *Clarendon Ancient History Series*, Oxford 2011.

<sup>322</sup> Voir ci-dessus, II.2.b et c.



attribuer des honneurs de ce type dès les débuts de leur présence dans la Méditerranée gréco-orientale. Par conséquent, on peut supposer que l'existence de ce phénomène soit bien connue au public cultivé des *Verrines* au moment de l'écriture des discours.

Cicéron ne livre donc aucune explication concernant la nature ou les implications des manifestations qu'il mentionne dans son argumentation. Comme on l'a dit, dès la première apparition des « Marcellia » et des « Verria » dans le *de praetura Siciliensi*, l'orateur emploie ces termes sans aucun commentaire, comme si les Romains de son époque devaient comprendre automatiquement de quoi il s'agissait<sup>323</sup>. Ainsi, pour les « Marcellia », la glose « quem illi diem festum cum recentibus beneficiis C. Marcelli debitum reddebant » vise plutôt à indiquer le nom du destinataire de la fête et les raisons de son institution, qu'à éclaircir que le mot « Marcellia » indiquait un « diem festum ».

De la même façon, l'orateur n'exprime pas non plus de jugement de valeur sur cette pratique, que l'on doit donc supposer complètement comprise et acceptée à Rome. Au contraire, même, l'emploi de l'expression « debitum reddebant » pour les « Marcellia » déclare explicitement l'approbation de l'orateur pour l'institution de cette fête, qui n'est donc pas caractérisée comme excessive ou inappropriée en tant que telle. Dans le cas des « Verria », de manière similaire, le problème n'est jamais le caractère exceptionnel de cet honneur en soi, mais plutôt son application à un prêteur qui avait démérité aux yeux de la cité : « quam miserum indignumque sit istius nomine apud eos diem festum esse qui se istius opera funditus extinctos esse arbitrentur ». Par la suite, cette attitude se maintient jusqu'à la dernière attestation de la fête dans le discours, dans le *de signis*, où Cicéron met en valeur encore plus particulièrement le contraste entre cette célébration et les outrages dont le prêteur s'était rendu coupable vis-à-vis des dieux<sup>324</sup>. Toujours dans le *de praetura Siciliensi*, en outre, les « Verria » sont cités à l'intérieur d'une énumération comprenant plusieurs autres formes d'honneurs différentes, par rapport auxquelles ces fêtes se trouvent tout à fait sur le même plan<sup>325</sup>. Pour finir, l'observation que l'abolition des « Marcellia » avait suscité à Syracuse « maximo gemitu luctuque ciuitatis » n'est pas non plus accompagnée de remarques caractérisant cette attitude comme singulière ou anormale. Même l'attachement des Grecs à ce type de récurrences festives, n'était donc pas conçu, à Rome, comme un fait surprenant.

À l'intérieur de ce cadre général, en revanche, quelques explications concernent des points de détail dont la connaissance pouvait être moins répandue dans son public. Le premier exemple concerne le sens de l'épithète de « Σωτήρ », qui avait été attribué à Verrès à Syracuse et, comme on l'a vu, pourrait être en rapport avec l'institution des « Verria ». De ce terme, écrit en caractères grecs dans le cadre de la citation épigraphique, Cicéron explique d'abord la portée extraordinaire par le biais d'une question rhétorique (« hoc quantum est? »). La réponse affirme quant à elle le caractère grandiloquent de l'épithète par l'observation qu'il n'était pas directement traduisible en latin par un seul mot : « ita magnum ut Latine uno uerbo exprimi non possit ». Par conséquent, le titre est ensuite traduit par une périphrase : « is est

---

<sup>323</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 50-2 (= TL11).

<sup>324</sup> Pour toutes les autres attestations des « Verria » et des « Marcellia » dans les *Verrines*, voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 114 (= TL14) ; 154 (= TL21) ; 4, 24 (= TL43) ; 151 (= TL72)

<sup>325</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 114 (= TL14).

nimirum ΣΩΤΗΡ qui salutem dedit »<sup>326</sup>. Cette constatation, bien évidemment, souligne la spécificité grecque de ce titre honorifique, pour lequel il n'existait pas d'équivalent latin. L'attitude de l'orateur, visant avant toute autre chose que tourner les prétentions de Verrès en ridicule, ne signifie pas nécessairement ici que ses lecteurs ignorent le sens du mot « Σωτήρ ». Au contraire, puisque l'épithète n'était pas traduisible en latin par un autre de valeur équivalente mais appartenant à la culture romaine, il fallait éviter que les lecteurs puissent l'accueillir dans sa forme grecque comme un mot devenu désormais familier à l'oreille, mais sans réfléchir consciemment à son sens plein et, surtout, aux implications que cela pouvait avoir. Dans ce cadre, comme dans les autres exemples analysés ci-dessus<sup>327</sup>, la traduction par la périphrase latine permettait d'en rendre immédiatement appréciable la portée.

En deuxième lieu, Cicéron fournit un certain nombre de commentaires destinés à orienter l'interprétation de ses auditeurs et lecteurs sur la question de la suppression de ces honneurs. Notamment, toujours à la hauteur de la première mention des « Marcellia », l'abolition de cette fête par Verrès est critiquée en faisant référence au cas parallèle des « Mucia », institués par les cités grecques d'Asie Mineure en l'honneur de Q. Mucius Scaevola, proconsul en 97 av. J.-C.<sup>328</sup>. De ces festivités, en effet, l'orateur rappelle qu'elles avaient été conservées par nul autre que Mithridate, en dépit de la guerre contre Rome<sup>329</sup>. Ce choix apparemment étonnant du roi du Pont est expliqué par la volonté de ne pas violer « honorem hominis deorum religione consecratum ». L'implication, bien évidemment, est que toucher à ces honneurs pouvait être considéré comme une marque d'impiété. Pour défendre ce principe, Cicéron ne fait pas référence à une coutume spécifique des Grecs ou des Siciliens, mais se contente d'un seul exemple contraire, susceptible de mettre en valeur par contraste l'entité de la faute de Verrès. Malgré cela, ce passage mérite d'être analysé pour la manière dont l'orateur exprime en latin la raison pour laquelle ces fêtes méritaient une considération particulière.

Sans surprise, leur institution est interprétée tout premièrement comme un honneur décerné à un homme (« honorem hominis »). Le nom « honorem », par contre, est immédiatement complété par le participe du verbe « consecrare », dont le sens technique en droit romain indiquait l'action rituelle par laquelle un magistrat transférait quelque chose, un objet ou un lieu par exemple, dans la propriété des dieux, c'est-à-dire le rendait « sacer ». Ici, bien évidemment, il faudra entendre ce verbe dans une acception plus large, comme « immortaliser »<sup>330</sup> ou, vu le contexte, « rendre inviolable » ou plutôt « digne de respect ». Du participe, enfin, dépend le syntagme « religione deorum », indiquant à l'ablatif le moyen ou la cause de cette acquisition de valeur. Malheureusement, étant donnée la polysémie du terme « religio » en latin, il pourrait résulter difficile de vouloir élucider le sens précis de cette expression prise de manière isolée. C'est donc avec beaucoup d'intérêt que l'on constate qu'elle peut être mise en parallèle avec un petit groupe de formulations similaires provenant d'autres passages de Cicéron.

---

<sup>326</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 154-5 (= TL21).

<sup>327</sup> Voir ci-dessus, III.2.b.

<sup>328</sup> Pour ce personnage et les fêtes en son honneur, voir le commentaire à TL11 (= Cic., *Verr.*, 2, 2, 50-2).

<sup>329</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 51 (= TL11).

<sup>330</sup> Ainsi, par exemple, ThLL, IV, 384, 43.

Pour commencer, vers la fin du *de signis*, l'orateur justifie l'abolition des « Verria » à Syracuse par la constatation que : « etenim minime conueniebat ei deorum honores haberi qui simulacra deorum abstulisset »<sup>331</sup>. Dans cette formulation abrégée, les fêtes en l'honneur de l'ancien préteur sont appelées plus simplement « deorum honores », avec une formule où le génitif « deorum » semble utilisé en sens d'adjectif, pour indiquer des honneurs dignes des dieux, ou du même type que ceux que l'on réservait normalement aux dieux. Bien évidemment, le choix de cette expression dut être facilité, dans ce passage, par la nécessité de construire le parallélisme entre les hommages retirés à Verrès (« deorum honores », justement) et ceux que ce dernier avait lui-même soustraits aux dieux (« simulacra deorum »).

La même formulation, d'autre part, se retrouve également, dans un contexte différent, à l'intérieur du *pro Milone*, écrit quelques décennies plus tard. Dans ce discours, entre autres choses, la défense de Milon est associée à la construction d'un portrait de Clodius comme tyran qu'il fallait tuer pour le bien de la République. À l'intérieur de cette logique, le procès contre Milon est mis par l'orateur en parallèle avec les honneurs culturels rendus aux tyrannicides non seulement à Athènes, mais aussi « aliis in urbibus Graeciae »<sup>332</sup>. Ainsi, Cicéron affirme plutôt catégoriquement que « Graeci homines deorum honores tribuunt eis uiris qui tyrannos necauerunt ». Ensuite, il énumère emphatiquement les pratiques associées à cette coutume, en citant d'abord plutôt génériquement des « res diuinas » (avec l'adjectif cette fois-ci), puis des « cantus » et des « carmina ». Pour finir, il observe que ces hommes « prope ad immortalitatis et religionem et memoriam consecrantur ». Comme on peut le constater, il s'agit là d'une autre expression dont la traduction n'est pas aisée, tant il est vrai qu'une partie de la tradition connaît même la leçon alternative d'« immortalitatem » qui ne simplifie les choses qu'à l'apparence<sup>333</sup>. De la même façon, des formulations très éloignées du texte n'aident pas à éclaircir le sens précis de ce que l'orateur voulait dire. C'est le cas, par exemple, de celle de A. Boulanger dans l'édition *Les Belles Lettres* : « c'est presque une apothéose que leur confère le culte et le souvenir dont ils sont l'objet »<sup>334</sup>. D'un point de vue strictement littéral, au contraire, le texte peut être traduit de la façon suivante : « ils sont consacrés presque jusqu'à la religion et à la mémoire de l'immortalité ». En comprenant le génitif « immortalitatis » de la même manière que « deorum » dans la formulation précédente, cela semble vouloir dire que ces personnages étaient élevés à un niveau de vénération et de préservation de la mémoire comparable à celui qui était normalement rejoint avec l'immortalité. Dans la même veine, N.H. Watts traduit en anglais : « their worship reaches almost to the observance and commemoration proper to immortal beings »<sup>335</sup>.

Enfin, il sera opportun de rapprocher cet ensemble de témoignages d'un passage du *de natura deorum* où l'existence de dieux dont on disait qu'ils avaient été autrefois des mortels est expliquée par le fait que dans la plupart des cités (« in plerisque civitatibus »), pour inciter à la valeur et à la défense de la patrie (« augendae virtutis gratia, quo libentius rei publicae causa periculum adiret optimus quisque »), le souvenir des hommes courageux (« virorum

<sup>331</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 151 (= TL72).

<sup>332</sup> Cic., *Mil.*, 80.

<sup>333</sup> La leçon est du *codex Tegernseensis* (sur lequel voir A.C. Clark, *OCT*, Oxford 1918, V) et d'un groupe de « recentiores ».

<sup>334</sup> Paris 1967.

<sup>335</sup> N.H. Watts, *Loeb Classical Library*, Cambridge, Londres 1953.

fortium memoriam ») était « honore deorum immortalium consecratam »<sup>336</sup>. Comme on peut le constater, si le contexte est ici très différent et les exemples cités font référence plutôt à des cultes héroïques comme celui pour Érechtée à Athènes qu'à des honneurs culturels contemporains, la formulation employée est très similaire. Le verbe est toujours « consecrare », qui a par contre cette fois-ci comme objet « memoria », en ce qu'il s'agit de personnages appartenant au passé historique ou mythique qu'il soit. Le moyen de cette consécration, quant à lui, est l'attribution d'honneurs dignes des dieux immortels.

Pour revenir à la « religio deorum » des « Mucia », alors, l'ensemble des parallèles discutés jusqu'ici fait penser que « religio » doive y être compris dans le sens de « culte » ou de « vénération ». En d'autres termes, Cicéron définit ces fêtes comme un honneur attribué à un homme, mais qui devait être tenu dans un plus grand respect du fait de sa forme particulière qui le rapprochait du culte adressé aux dieux : une interprétation qui, on pourra le remarquer, ne retombe pas beaucoup plus loin de ce qu'il a été possible de reconstruire du sens de cette pratique en milieu grec hellénistique<sup>337</sup>. Il apparaît confirmé, donc, que l'orateur et son public étaient bons connaisseurs de ces réalités contemporaines, qui ne semblent pas avoir posé un problème en tant que telles.

Bien évidemment, cet état de choses est intimement lié à un phénomène plus large qui porta les Romains de cette époque à s'interroger diffusément sur la frontière entre sphère humaine et divine, en arrivant même à explorer les possibilités de croisement et de transition de l'une à l'autre. Ce processus, qui aboutit en fin de compte à la divinisation de César, a été l'objet de nombreux développements, dont certains ont même pris en compte le témoignage des passages que l'on vient d'analyser. Mais il ne serait pas utile de rappeler ici tous les détails de cette discussion extrêmement complexe<sup>338</sup>. Comme on l'a vu, en effet, les *Verrines* ne s'aventurent pas non plus dans ce débat, se contentant plutôt de présenter la situation telle qu'elle était en Sicile et de prouver l'indignité de Verrès. Même s'il l'avait voulu, du reste, Cicéron n'aurait aucun intérêt à mettre en discussion le bien-fondé de ce type d'hommages sur un plan général, dans la mesure où son public devait comprendre plusieurs personnages qui pouvaient se vanter d'en avoir été l'objet, à commencer par le C. Marcellus des « Marcellia ».

En revanche, une bataille était combattue sur un autre front : celui de l'acceptabilité de l'abolition de ces honneurs. Ainsi, l'exemple de Mithridate et des « Mucia » servait pour démontrer que la nature particulière de cette forme d'hommage en assurait la conservation même dans des circonstances différentes de celles qui avaient porté à son institution. Comme on l'a dit, une telle idée relevait en réalité de l'exagération, puisque la suppression d'honneurs culturels est attestée en milieu grec même si elle ne semble pas avoir été systématique. Cicéron, d'autre part, ne s'intéresse pas ici à être exact : ce qui importait était de pouvoir présenter l'initiative du préteur, accusé justement d'avoir fait supprimer les « Marcellia », sous le terme d'impiété.

---

<sup>336</sup> Cic., *nat. deor.*, 3, 50.

<sup>337</sup> Voir ci-dessus, II.2.b et c.

<sup>338</sup> À ce propos, voir FEENEY 1998, 108-10 et, pour ce qui concerne spécifiquement Cicéron, GILDENHARD 2011, 246-384, et notamment 255-7, avec bibliographie.

### III.2.f - Religion et statues honorifiques

Un problème similaire à celui de l'abolition des « Marcellia » est posé dans le *de praetura Siciliensi* par la destruction des statues honorifiques de Verrès dans le cadre de mouvements de foule ou par décret des cités<sup>339</sup>. Par rapport à l'exemple précédent, par contre, les termes de la question sont inversés : cette fois-ci, l'initiative de l'abolition retombe sur les Siciliens eux-mêmes, tandis que l'ancien préteur joue le rôle de la victime. Cependant, Cicéron n'hésite à nouveau pas à mettre en valeur le caractère inhabituel de ce phénomène, le tournant cette fois-ci au détriment de Verrès, dont les excès auraient retranché les habitants de l'île dans un comportement qui ne correspondait pas à leurs coutumes. Ainsi, le foisonnement de destructions successives au départ du préteur est qualifié de « nouum » et de « monstri simile », non seulement parmi les Siciliens, mais dans tout le monde grec (« in Siculis quidem et in omnibus Graecis »).

Mais surtout, la raison pour laquelle ces événements devaient être considérés comme à la limite incroyables est exprimée par le biais d'une dernière, très courte, digression ethnographique, introduite par une formule très similaire aux deux autres que l'on a déjà analysées dans ce chapitre : « propterea quod apud omnis Graecos hic mos est ». Comme dans l'exemple de Cephaloedium, on pourra remarquer que l'action des cités siciliennes est interprétée ici à l'aune des comportements de l'ensemble des Grecs<sup>340</sup>. Le « mos » en question, quant à lui, est défini dans des termes qui recouvrent presque exactement ceux que l'orateur avait déjà employés pour justifier la conservation des « Mucia » : « ut honorem hominibus habitum in monumentis eius modi non nulla religione deorum consecrari arbitrentur ». La coïncidence des deux passages confirme que, même dans le premier cas, l'enjeu de l'expression « consecratum religione deorum » était justement celui de l'« inviolabilité » des honneurs concernés. Quant à la « religio deorum » qui assurait la survie du monument, il n'est pas nécessaire de penser qu'il s'agissait de rituels accomplis devant la statue. Il pourrait en effet très bien s'agir, plus simplement, de la procédure d'érection, qui comprenait dans le monde grec, du moins à en juger par le formulaire des inscriptions, une dédicace aux dieux<sup>341</sup>. D'autre part, une différence entre les deux formulations peut être observée dans la manifestation d'un plus haut degré de prudence dans l'attribution d'une valeur religieuse à l'honneur que constituaient les statues. Ainsi, le simple « honorem hominis » est remplacé ici par la formule beaucoup plus précise de « honorem hominibus habitum in monumentis eius modi », tandis que la formule « religione deorum » est nuancée par l'indéfini « non nulla ». De plus, le caractère inviolable de ces honneurs n'est plus présenté comme un fait établi, mais plutôt comme une opinion des Grecs : « consecrari arbitrentur ».

Mais ce n'est pas tout. Pour étayer son affirmation, l'orateur a recours également à un nouveau parallèle concernant le même ennemi prototypique que dans le cas des « Mucia » : Mithridate. En continuant la logique de l'inversion, le roi du Pont apparaît ici dans le rôle de l'honoré, selon la règle tacite qui voulait que le personnage négatif se trouve toujours à la même place que Verrès. Quant au monument honorifique, il s'agissait d'une statue, que

---

<sup>339</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 158 (= TL22).

<sup>340</sup> Voir ci-dessus, III.2.d.

<sup>341</sup> Voir ci-dessus, II.1.c et 2.e.

l'orateur affirme avoir vu de ses propres yeux à Rhodes « in celeberrimo urbis loco ». Par conséquent, même si l'île avait été longtemps assiégée par Mithridate lors du premier conflit qui avait opposé ce personnage aux Romains, cette sculpture n'avait jamais été démolie ni abattue par les habitants. Cicéron, alors, donne pleine voix à l'étonnement que ce comportement pouvait susciter chez ses lecteurs : peut-être, dit-il, il semblera peu convenable (« uix conuenire uideretur ») de préserver « effigiem simulacrumque » d'un homme que l'on aurait voulu renverser (« euertere »). Comme déjà dans le cas des « Verria », donc, le problème se pose de nouveau plutôt pour l'indignité du destinataire, que pour la conservation du monument en elle-même.

Quoi qu'il en soit, à l'étonnement fait suite une explication de l'attitude des Rhodiens selon les termes du « mos » qui venait d'être exposé. Le mot « simulacrum », pour commencer, constitue déjà à lui tout seul une nouvelle allusion à la supposée valeur religieuse de la statue<sup>342</sup>. Lors de son séjour sur l'île, en outre, l'orateur dit avoir constaté (« uidebam ») qu'il s'agissait là d'une « religionem [...] quandam in his rebus a maioribus traditam ». Comme dans la phrase précédente, cependant, le mot « religionem » est de nouveau nuancé par un indéfini, « quandam », qui suggère tout de même un certain degré de scepticisme. La précision qu'il s'agissait d'un legs des ancêtres, d'autre part, devait permettre d'accueillir plus favorablement le comportement qui était censé en dériver. Continuant de relater ce qu'il avait observé sur les lieux, Cicéron affirme alors que les habitants de l'île expliquaient (« hoc disputari ») leur attitude en la faisant consister dans l'application de deux poids et deux mesures : à la statue, celle du moment où elle avait été érigée ; à l'homme, celle du conflit présent. Ainsi, conclut l'orateur, même les monuments octroyés dans le passé à des personnages qui s'étaient par la suite révélés des ennemis publics se trouvaient à être protégés par « consuetudinem religionemque Graecorum ». À la différence que dans le passage sur le « Mucia », donc, ce développement sur les motivations des Rhodiens fait apparaître un autre sens du mot latin « religio » : celui de respect religieux ou peut-être même de conviction religieuse. De plus, l'explication formulée par les Rhodiens empêchait d'interpréter le comportement des Siciliens vis-à-vis des statues de Verrès comme le résultat d'un changement de l'opinion. Sur la base de la logique de la double mesure, en effet, même s'ils avaient changé d'avis sur l'action du préteur, les habitants de l'île n'auraient pas dû s'en prendre aux statues. Par conséquent, les destructions pouvaient tranquillement être présentées comme une preuve du fait que l'attribution de ces honneurs n'avait été que le fruit d'une imposition.

Voulant s'interroger un peu plus longuement sur les fondements de cet exemple, on pourrait se demander si l'attribution d'une valeur religieuse aux monuments honorifiques était réellement la raison pour laquelle cette sculpture de Mithridate avait été épargnée. Certes, comme on l'a dit, il n'est pas impossible que les statues honorifiques grecques puissent effectivement être perçues comme ayant un rapport assez strict avec les dieux et leur vénération. D'autre part, l'abolition d'honneurs était difficilement un phénomène sans parallèles dans l'univers des cités grecques. Dans le cas de Rhodes, alors, il se peut que Cicéron et les Romains ne regardent tout simplement pas Mithridate de la même manière que le faisaient les habitants de Rhodes. Du point de vue de ces derniers, notamment, le fait

---

<sup>342</sup> Pour le sens du mot « simulacrum » voir ci-dessus, I.1.b.

d'avoir lutté contre ce roi dans le cadre de l'alliance qui les liaient à Rome, n'empêchait peut-être pas de continuer à apprécier d'autres bienfaits que le même personnage avait pu leur faire auparavant et pour lesquels il avait été honoré. Cependant, l'éventualité d'une différence de ce type dans l'interprétation de l'action du roi du Pont ne semble pas avoir préoccupé l'orateur outre mesure. Ainsi, dans le cadre de l'argumentation des *Verrines*, cette anecdote sert non seulement comme confirmation par l'exemple de l'attitude que Cicéron voulait prêter aux Grecs vis-à-vis des monuments honorifiques, mais aussi comme preuve de la justification qui ancrerait ce comportement dans la coutume et le faisait dériver des traditions religieuses héritées des ancêtres.

D'autre part, si le scrupule religieux associé au concept de « mos » hérité des anciens devait constituer une justification pleinement acceptable pour les Romains pour n'importe quel comportement, le degré de scepticisme manifesté par l'orateur vis-à-vis de cette valeur religieuse attribuée aux statues honorifiques reste tout de même très élevé et pourrait avoir servi un but rhétorique bien précis. En effet, si Verrès avait été accusé d'impiété pour avoir aboli les « Marcellia », l'application aux statues de la logique qui attribuait une valeur religieuse aux honneurs décernés aux hommes aurait logiquement dû conduire à reprocher le même crime aux Siciliens. Bien évidemment, la réponse était toute prête que le prêteur, ayant démerité des dieux, n'avait plus le droit à être protégé par ce type de considérations : par son propre comportement impie, il avait lui-même conduit les habitants de l'île à déroger à leurs scrupules religieux. Cependant, dans ce cadre, la présentation de ce scrupule comme étant fondamentalement superflu d'un point de vue romain devait certainement contribuer à écarter cette idée avant même qu'elle puisse être formulée. Ainsi, le comportement des habitants de la Sicile, que Metellus avait essayé de contenir pour protéger le bon nom de Rome, était expliqué aux lecteurs, pour qu'ils le pardonnent plus facilement.

Malgré cette importante fonction rhétorique, par contre, il y a lieu de croire que les allégations de Cicéron sur ce point puissent avoir un effectif fondement dans la réalité. Les études sur les phénomènes d'effacement de la mémoire dans l'antiquité, en effet, ont montré que les Romains n'étaient pas encore très familiers, au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., de la démolition de monuments honorifiques par effet d'une décision publique de la cité. La célèbre pratique de la « damnatio memoriae » telle qu'on la connaît pour la période impériale, en effet, se serait justement développée à partir de la fin de l'époque républicaine sous l'influence de modèles helléniques. Ce phénomène, par ailleurs, s'insère dans le plus large mouvement qui avait porté à modifier le système de l'auto-représentation des grandes familles aristocratiques par l'introduction d'un plus fort contrôle public sur la transmission de la mémoire<sup>343</sup>. Auparavant, les sanctions portant sur la conservation de la mémoire restaient donc l'apanage des familles, qui choisissaient par exemple de quels ancêtres perpétuer le souvenir à travers l'exposition des « images » ou en modulant la transmission des « prae nomina » d'une génération à l'autre<sup>344</sup>. Au contraire, la destruction spontanée et violente de monuments honorifiques de la part de la foule semble avoir été beaucoup plus fréquente, et peut-être même plus fréquente qu'en milieu grec. Dans ce cadre, il semblerait même qu'une association très stricte soit établie entre la personne représentée et son portrait, au point que l'on pouvait s'acharner sur le second

---

<sup>343</sup> À ce propos, voir les observations déjà faites ci-dessus, II.2.f.

<sup>344</sup> Pour plus de détails sur le processus d'évolution des sanctions portant sur la conservation de la mémoire, voir FLOWER 2006, avec bibliographie.

comme on aurait pu le faire sur le premier par le biais, par exemple, d'insultes et de mutilations physiques<sup>345</sup>. Si la plupart des attestations de ce type de phénomènes sont assez tardives, dans un exemple bien connu archéologiquement comme la destruction du monument de Mithridate à Délos au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., la décapitation des statues et l'acharnement sur le visage a pu être rapproché de certaines pratiques de traitement infamant du cadavre attestées en milieu romain : un fait qui a été mis en relation avec la participation à cette opération d'individus d'origine italique et/ou romaine<sup>346</sup>. S'agissant toujours du tristement célèbre roi du Pont, donc, il n'est pas impossible que la connaissance de ce type d'épisodes de destruction délibérée puisse avoir sous-tendu l'étonnement que Cicéron prêtait à ses lecteurs à propos de la préservation de l'image de Rhodes. Encore une fois, l'orateur n'invente rien de nouveau, mais joue habilement avec les représentations de ses contemporains pour les plier au service de son argumentation.

### III.2.g - « Pietas » ou « superstitio » ?

Après avoir analysé l'ensemble des digressions sur les coutumes siciliennes que l'on peut trouver dans les *Verrines*, il convient de revenir rapidement sur le problème de la caractérisation des Siciliens dans leurs rapport avec la religion. Comme on a pu le constater au fil des exemples proposés jusqu'ici, en effet, le portrait des habitants de l'île comme émules de la piété romaine, attachés fondamentalement à la défense vertueuse de leurs dieux et de leurs pratiques cultuelles, n'est pas sans présenter quelques limites. À plusieurs reprises, en effet, il a été possible de constater l'émergence d'une notion d'excès, qui semble marquer une différence fondamentale entre le comportement des Siciliens et celui des Romains. De manière plus large, alors, il conviendra maintenant de faire observer que les traces de cette manière de voir les choses peuvent être repérées un peu partout à l'intérieur des discours.

Pour commencer, comme on l'a vu dans la première partie, les réactions hautement pathétiques des Siciliens aux offenses perpétrées par Verrès aux dépens des dieux sont souvent explicitement caractérisées par l'orateur comme excessives<sup>347</sup>. Dans ce cadre, certaines formulations se révèlent encore une fois particulièrement significatives face à une analyse plus serrée. À propos de la soustraction des ustensiles du culte domestique des maisons siciliennes, par exemple, Cicéron commence par s'adresser à ses lecteurs en leur demandant d'imaginer les pleurs et les plaintes que ce pillage pouvait susciter en particulier chez les femmes : « hic quos putatis fletus mulierum, quas lamentationes fieri solitas esse in hisce rebus? ». Or, il est vrai que, comme on l'a vu, ce comportement était expressément justifié par la gravité de l'offense contre la religion et contre les ancêtres. Cependant, il n'en reste pas moins qu'il n'est attribué ici qu'à la composante féminine des ménages siciliens et que celle-ci se trouve même désigné par l'expression « mulierculis praesertim ». Le ton général du passage, donc, se révèle paternaliste et condescendant au possible. En tant que tel,

---

<sup>345</sup> Pour ce problème, voir CADARIO 2013, avec bibliographie.

<sup>346</sup> SAVALLI-LESTRADE 2009, 135-6 ; pour le monument de Mithridate, voir CHAPOUTIER 1935, 13-42.

<sup>347</sup> Voir ci-dessus, I.3.a.



de plus, il contraste singulièrement avec celui que l'orateur adoptait, dans la même situation, quand il s'agissait d'offenses portées à des « Penates » italiques ou romains<sup>348</sup>.

De la même façon, à Syracuse, si l'orateur avait justifié le grand « dolor » ressenti par les habitants à cause des soustractions d'objets précieux par leur « religio » et par le désir de conserver les « deos patrios » reçus des ancêtres, leurs plaintes démontraient comment « haec illis acerbissima uideri quae forsitan nobis leuia et contemnenda esse uideantur »<sup>349</sup>.

Pour ce qui concerne Henna, enfin, si Cicéron reprend à son propre compte l'idée que la Sicile était consacrée à Cérès et Libéra, il la présente pour la première fois comme une conviction presque irrationnelle des habitants de l'île : « ipsis Siculis ita persuasum est ut in animis eorum insitum atque innatum esse uideatur »<sup>350</sup>. Cette attitude, en ce qu'elle a d'irréfléchi, s'oppose aussi bien à la logique romaine, qui se fonde comme on l'a vu sur les manifestations concrètes de la présence de la divinité, qu'à celle typique de la culture grecque, qui aurait dû consister à s'appuyer sur « antiquissimis Graecorum litteris ac monumentis ». Si les Siciliens font encore une fois preuve d'une piété invétérée, alors, celle-ci semble se caractériser par un surprenant défaut de lucidité. Par la suite, tout en reconnaissant la gravité de l'offense religieuse perpétrée par Verrès, Cicéron adopte un ton complaisant quand il commente la manière dont cette offense était ressentie par les provinciaux. Ainsi, la comparaison mythologique par laquelle ceux-ci faisaient de l'ancien préteur un nouvel Orcus est présentée comme un fruit de leur « dolor », qui n'est pas sans rappeler celui des Syracusains<sup>351</sup>. Après avoir affirmé que les ambassadeurs d'Henna s'étaient plaints surtout de la violation de la « religio », en outre, l'orateur en appelle aux juges en les priant de ne pas repousser (« aspernari »), négliger (« neglegere ») ni même mépriser (« contemnere ») ces griefs : on devait donc pouvoir s'attendre à ce type de réaction<sup>352</sup>. Mais surtout, plus loin, quand Cicéron attribue à tous les Siciliens la conviction que l'offense faite à la déesse avait porté un grave coup à la prospérité agricole de l'île, il s'empresse de la corriger en faisant référence aux responsabilités de Verrès. Ici aussi, le ton est de nouveau condescendant envers la vision de la réalité attribuée aux habitants de l'île : « ea tametsi multis istius et uariis iniuriis acciderunt, tamen haec una causa in opinione Sicularum plurimum ualet »<sup>353</sup>. De surcroît, l'orateur explique la genèse de ce genre d'idées par la phrase « tanta religione obstricta tota prouincia est, tanta superstitio ex istius facto mentis omnium Sicularum occupauit ut quaecumque accidant publice priuatimque incommoda propter eam causam sceleris istius euenire uideantur »<sup>354</sup>. La préoccupation des habitants de l'île est donc explicitement expédiée comme une manifestation de « superstitio », un terme qui indique en latin précisément la crainte excessive des dieux générée par la méconnaissance du principe selon lequel les rapports avec ces derniers pouvaient être efficacement canalisés par le fonctionnement des institutions de la cité. D'un point de vue romain, Cérès n'avait aucune raison de punir les

---

<sup>348</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 47 (= TL46) ; voir ci-dessus, I.3.c.

<sup>349</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 132 (= TL67).

<sup>350</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 106 (= TL62).

<sup>351</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 111 (= TL63) : « hic dolor erat tantus ut Verres alter Orcus uenisse Hennam et non Proserpinam asportasse sed ipsam abripuisse Cererem uideretur ».

<sup>352</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 113 (= TL63).

<sup>353</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 114 (= TL63).

<sup>354</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 113-4 (= TL63) ; pour l'expression « religione obstringere », voir ci-dessous, III.3.e.

Siciliens, ou encore moins Rome, à cause de quelques œuvres d'art volées. Du reste, si vraiment la déesse avait voulu manifester son mécontentement, elle aurait commencé par des « prodigia » du même type que ceux qui, comme Cicéron l'avait lui-même rappelé, démontraient souvent la présence de son « numen » sur les lieux : « multa saepe prodigia uim eius numenque declarant »<sup>355</sup>.

En deuxième lieu, il est intéressant de revenir sur les Siciliens dont Cicéron défend plus ouvertement le caractère. Du côté des individus, il s'agit premièrement de personnages qui en avaient particulièrement besoin : C. Heius risquait d'être frappé d'« ignominia » dans sa patrie, tandis que la validité de son témoignage était susceptible d'être compromise<sup>356</sup> ; Sthenius avait été lui-même objet d'un procès par initiative de Verrès<sup>357</sup>. Mais surtout, au-delà de cette nécessité stratégique, on a affaire dans les deux cas à des figures très proches de Rome. Le notable de Thermes entretenait certainement des rapports très solides avec le centre du pouvoir et disposait de liens d'hospitalité si forts et importants que sa défense contre l'ancien préteur avait été étonnamment efficace<sup>358</sup>. Quant à lui, C. Heius n'était même pas un Grec de Sicile, mais plutôt un Mamertin que ses origines italiques devaient rapprocher davantage de l'ethos romain.

Du côté des cités, Tyndaris faisait partie de la confédération du sanctuaire de l'Éryx, qui réunissait comme on l'a dit les communautés les plus fidèles<sup>359</sup>. De son côté, Ségeste était probablement dans le même cas et, de toute façon, elle pouvait revendiquer un lien de « cognatio » avec Rome<sup>360</sup>. À Henna, enfin, même si le ton condescendant de Cicéron contribue à nuancer le portrait positif de ses habitants, les rapports étroits que sa déesse entretenait avec Rome étaient certainement susceptibles de compenser<sup>361</sup>.

Ainsi, même s'ils figurent comme des gens pieux et que cela représente un point clé à l'intérieur de la stratégie rhétorique de l'orateur, les habitants de l'île n'expriment jamais leur attachement envers la religion d'une manière qui puisse être mise sur le même plan que celle des Romains. Significativement, en outre, les seules exceptions à cette règle, tout en n'étant toujours que partielles, concernent toutes des personnages et des communautés qui se distinguaient par leur proximité à Rome. Tout en pouvant être perçue comme digne de mérite, donc, la « religio » des Siciliens semble dans le fond avoir été assimilable plutôt à une manifestation de « superstitio », que de « pietas » : les Romains restent les seuls détenteurs d'une approche correcte aux rapports avec l'univers divin.

---

<sup>355</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 107 (= TL62) ; sur la question, voir aussi BALDO 1999.

<sup>356</sup> Voir ci-dessus, I.3.c.

<sup>357</sup> Voir ci-dessus, I.1.d et les commentaires à TL12 (= Cic., *Verr.*, 2, 2, 85-88) ; 13 (Cic., *Verr.*, 2, 2, 92-3) et 14 (Cic., *Verr.*, 2, 2, 114-6).

<sup>358</sup> À ce propos, voir DENIAUX 2007, 234-9.

<sup>359</sup> Voir ci-dessus, II.3.a.

<sup>360</sup> Voir ci-dessus, II.2.a.

<sup>361</sup> Voir ci-dessous, III.2.g et ci-dessus, I.2.c, d et e ; II.1.a.

### III.2 - Conclusions

Les *Verrines* ne sont pas un traité ethnographique. Par conséquent, Cicéron n'y est pas intéressé directement par la discussion des spécificités de la « religio » des habitants de la Sicile. Quand il s'y lance, alors, ce n'est que pour fournir à ses lecteurs des connaissances indispensables pour la compréhension des épisodes racontés et, toujours, pour apporter une nuance supplémentaire à son argumentation. Comme on l'a vu, cette logique s'applique non seulement aux digressions concernant les coutumes siciliennes, mais aussi à toutes les traductions de concepts grecs qui jalonnent les discours. D'autre part, tout en se révélant fortement chargées de sens pour l'épisode auquel elles appartiennent, toutes ces occurrences contribuent également à préciser la caractérisation des Siciliens dans leurs rapports avec la religion : un portrait qui avait des résonances non évitables pour l'ensemble de la construction argumentative des *Verrines*. Le traitement de pratiques religieuses siciliennes, donc, se révèle fortement chargé d'implications rhétoriques.

Comme on déjà pu le constater à maintes reprises, par contre, l'influence de la stratégie de Cicéron se reflète plutôt sur l'interprétation des phénomènes décrits, que sur leur présentation elle-même. Dans ce cadre, un cas assez exemplaire est celui du système des honneurs attribués aux bienfaiteurs par les cités grecques. Comme on l'a vu, en effet, la formulation même de l'orateur révèle l'existence d'un lien conceptuel très fort entre le double traitement qui était réservé aux honneurs cultuels d'une part et aux monuments honorifiques de l'autre. Cependant, l'interprétation que les discours fournissent de ces deux cas différents finit par être diamétralement opposée et semble dépendre uniquement de la position occupée par Verrès, qui était dans un cas responsable et dans l'autre victime de l'abolition de ces hommages. Comme d'habitude, donc, s'il faut se méfier des interprétations cicéroniennes, les *Verrines* s'imposent comme une source fiable pour la reconstruction de la religion sicilienne pendant l'époque républicaine.

La plupart des coutumes religieuses de l'île est évaluée à l'aune des traditions de la culture grecque dans son ensemble, à laquelle Cicéron attribue franchement les Siciliens. La seule exception à cette norme concerne significativement les membres du personnel cultuel du sanctuaire d'Éryx : une institution qui trouvait probablement ses origines dans le passé phénicien et punique de la partie occidentale de la province. Par ailleurs, même si cela aurait été à la rigueur possible, l'orateur renonce ici à insérer cette coutume dans la toile de fond d'un comportement plus répandu à l'échelle de la Méditerranée ancienne. Si des parallèles pour cette pratique pouvaient être trouvés, en milieu non seulement gréco-oriental, mais aussi italique, ils devaient être moins bien connus aux lecteurs des discours et certainement moins prestigieux qu'une référence plus générale aux coutumes de tous les Grecs.

D'autre part, les Siciliens sont aussi en quelque sorte détachés du cadre de la culture grecque et décrits comme plus proches de certains modèles idéalisés romains. Cette singularité des habitants de l'île, comme on l'a vu, était affirmée explicitement dans l'éloge que Cicéron en faisait dans le *de praetura Siciliensi*, mais aussi démontrée en pratique par un certain nombre de comportements, comme la destruction des statues de Verrès. Dans ce sens l'attitude pieuse des victimes finit également par être opposée à l'impiété de l'accusé.

En revanche, cela ne veut pas dire que l'attitude des Siciliens en matière de religion puisse être considérée comme irréprochable. Au contraire, leur attachement aux dieux et à certains détails des pratiques cultuelles est systématiquement présenté comme excessif, dans le sens qu'il finit même par entraver le bon fonctionnement des relations entre humain et divin. Ainsi Agonis, pour avoir voulu défendre ses biens au nom de Vénus, finit par les jeter en proie aux ambitions de Q. Caecilius. De la même manière, à Cephaloedium, le souci de la cité pour l'astronomie dans l'organisation du calendrier permet à Verrès de détourner la loi qui fixait la date de l'élection du prêtre. Enfin, du côté de la conservation de la mémoire, un scrupule religieux touchant à des catégories d'honneurs qui ne méritaient pas autant de respect aux yeux des Romains conduit potentiellement les communautés grecques à adopter une attitude incohérente vis-à-vis de leurs ennemis publics.

Certes, le recours aux deux concepts de « *consuetudo* » et de « *mos* », associés dans la référence aux ancêtres, devait fournir une justification compréhensible de ces excès, qui devenaient donc excusables pour le public des *Verrines*. Cette logique, par contre, n'empêchait pas de s'en étonner et d'adopter, vis-à-vis des provinciaux, une attitude condescendante. Si le comportement des Siciliens vis-à-vis de leurs dieux et de leurs cultes pouvait être présenté sous une lumière positive, il restait tout de même fondamentalement étranger et surtout de peu d'importance pour les Romains, qui cultivaient de manière autonome leur propre rapport avec les forces religieuses en action sur le territoire de l'île. Ainsi, l'appel à prendre en compte les sentiments religieux des habitants de l'île n'impliquait absolument pas une adhésion à leur système de représentation des rapports entre monde humain et divin. En outre, même si l'orateur plaide à plusieurs reprises pour la nécessité de respecter la religion des alliés, les tentatives d'impliquer le peuple romain comme partie lésée des excès de l'ancien prêteur prennent toujours le dessus sur la défense des intérêts des Siciliens. En revenant aux enjeux du procès, alors, il sera maintenant temps de se demander quelle pouvait être la portée réelle, d'un point de vue juridique, de toutes les accusations qui portaient sur le comportement de Verrès vis-à-vis des cultes siciliens. De manière plus générale, enfin, cette démarche permettra de s'interroger également sur la place que le droit romain réservait, à la fin de l'époque républicaine, à la religion des provinces.

### III.3. Leges : la religion en Sicile selon le droit romain

Pour terminer cette analyse du traitement des phénomènes religieux siciliens dans les *Verrines*, il ne reste plus qu'à prendre en compte le problème des rapports de Verrès, et donc de Rome, avec les divinités et les lieux de l'île du point de vue du droit, en commençant par la fameuse accusation d'impiété que Cicéron lance contre son adversaire. Comme on l'a vu dans le premier chapitre, l'offense portée aux dieux vénérés en Sicile devenait d'autant plus grave dans la mesure où, sur la base des principes de la réflexion théologique de l'époque, il était possible de les identifier avec ceux qui recevaient un culte public à Rome. D'autre part, on a constaté également que les pratiques religieuses siciliennes sont toujours regardées avec une certaine suffisance dans les discours, même quand on incite les magistrats en poste sur l'île à leur accorder du respect. Mais alors, comment la conduite de l'ancien préteur pouvait être évaluée dans le cadre juridique établi par les lois romaines ? Pour répondre à cette question, on prendra en considération premièrement la façon dont Cicéron construit dans les discours l'argumentation de l'impiété de Verrès, en reprenant dans ce but les deux dossiers déjà traités du respect des lois des cités siciliennes en matière de religion et du vol d'objets ayant une valeur religieuse pour les habitants. Par la suite, on s'interrogera sur la manière dont l'orateur définit juridiquement ces forfaits dans le cadre de son accusation « de repetundis ». À partir de cette analyse, enfin, on essaiera de comprendre dans quelle mesure l'action de Verrès pouvait être regardée à Rome comme le vecteur d'une faute religieuse impliquant la province ou la cité.

#### III.3.a - La guerre contre les dieux

On a déjà eu l'occasion de rappeler, dès l'introduction de ce travail, que le traitement de la religion sicilienne dans les *Verrines* est strictement lié au portrait de l'ancien préteur comme un impie impénitent<sup>362</sup>. Cette caractérisation, que l'orateur poursuit tout au long des discours, s'oppose diamétralement à celle des Siciliens comme champions de « religio »<sup>363</sup>. Comme on l'a fait pour cette dernière dans le chapitre précédent, alors, il conviendra maintenant d'étudier plus en détail également la manière dont Cicéron construit cette image de Verrès. S'il s'agit là d'un véritable motif récurrent, qui revient partout dans les énumérations des crimes de l'ancien préteur<sup>364</sup> et informe le traitement de toutes les relations de ce personnage avec l'univers divin<sup>365</sup>, on analysera ici surtout les passages dans lesquels

---

<sup>362</sup> Voir ci-dessus, *Introduction*, 3.

<sup>363</sup> Voir ci-dessus, III.2.a.

<sup>364</sup> Voir par exemple Cic., *Verr.*, 1, 1, 55, où « multa in deos hominesque nefarie fecerit » figure dans l'énumération conclusive du discours ; 2, 2, 50 (= TL11), où l'on dit que Verrès a volé, entre autre choses, « omnia signa [...] omne ebur ex aedibus sacris, [...] deorum denique simulacra » ; 4, 2 (= TL39) où il n'a rien laissé « ne in fanis quidem » et « neque profani neque sacri » ; 4, 104 (= TL61) où il est question de « di ablati, fana uexata » ; 5, 1 (= TL73), où l'on rappelle que « C. Verres in Sicilia sacra profanaque omnia et priuatim et publice spoliavit » et finalement 179 (= TL79), où les « di immortales spoliati » apparaissent dans une liste des entités frappées par les crimes du préteur.

<sup>365</sup> On a déjà vu, notamment, comment Cicéron présentait sous un jour négatif les rapports du préteur avec la Vénus de l'Éryx, à travers l'accusation d'avoir voulu faire de la déesse une complice (Cic., *Verr.*, 2, 2, 21-2 = TL9), l'emploi de l'appellatif de « Venerius » (Cic., *Verr.*, 2, 2, 24-5 = TL10 ; 93 = TL13) et l'insinuation que la

l'orateur s'étend plus longuement sur la question, pour observer de plus près le vocabulaire qu'il y emploie et les implications qu'il en dérive.

La première occurrence se trouve aussi tôt que dans la *diuinatio in Q. Caecilium*, quand Cicéron met en scène les Siciliens en train de solliciter son aide, en expliquant qu'il ne leur restait plus aucun recours, « ne deos quidem », car Verrès en avait enlevé les « simulacra sanctissima [...] ex delubris religiosissimis »<sup>366</sup>. Si cette identification des statues avec les dieux n'est pas sans rappeler le problème de l'attachement religieux excessif que les Grecs manifestaient pour ce genre d'artéfacts, le même argument est repris par l'orateur à son propre compte dans l'*actio prima*, où le fait que le préteur avait pillé (« depeculatus est ») « delubra omnia sanctissimis religionibus consecrata » est glosé par l'expression « deum denique nullum Siculis [...] reliquit »<sup>367</sup>. Dans l'ensemble, par contre, on reste ici dans la simple appréciation de la souffrance que les soustractions d'œuvres d'art avaient apporté aux habitants de la province à cause de leurs convictions religieuses : le préteur n'est pas encore directement accusé d'avoir commis une faute contre les dieux eux-mêmes.

En revanche, une revendication plus directe en ce sens se trouve dans l'ouverture de l'*actio secunda* : un passage à forte charge pathétique où Cicéron, en feignant pour ses lecteurs que Verrès se soit effectivement présenté en tribunal pour la deuxième partie du procès, attribue cette décision impudente à une véritable folie (« audacia atque amentia » ; « a mente consilioque deducitur »), interprétée comme une punition d'origine surnaturelle pour avoir commis « multa enim et in deos et in homines impie nefarieque »<sup>368</sup>. Comme on peut le constater, les deux adverbes dérivés de la négation des deux concepts de « pietas » et de « fas » pointent cette fois-ci plus clairement vers l'idée de faute religieuse, qui se dirige par contre non seulement contre les dieux, mais également contre les hommes.

Par la suite, l'orateur n'hésite pas à énumérer les forces surhumaines qu'il estime responsables de cette folie, destinée à conduire l'accusé à sa perte. En première position se trouvent naturellement les « Poenae » des citoyens romains exécutés par le préteur. Ensuite, apparaissent les « di patrii », à interpréter ici comme les dieux protecteurs des liens familiaux, vu qu'ils interviennent pour venger les fils arrachés aux parents et les parents obligés à payer pour la sépulture de leurs enfants. Pour finir, l'orateur mentionne « religiones uero caerimoniaeque omnium sacrorum fanorumque uiolatae, simulacraque deorum », non seulement en Sicile, mais partout où l'accusé s'était rendu. Concernant les statues, en outre, il précise que le manquement du préteur consistait surtout dans le fait de les avoir enlevées pour les soustraire à la vue du public : « quae non modo ex suis templis ablata sunt sed etiam iacent in tenebris ab isto retrusa atque abdita ». Quoi qu'il en soit, on remarquera qu'il ne s'agit plus ici, comme dans les deux cas précédents, d'une intervention directe des entités divines offensées par Verrès. Ce sont plutôt les fautes que celui-ci avait commis contre toute sorte de pratiques, lieux ou objets liés au culte qui suffisent en elles-mêmes, avec leur seul souvenir, à

---

dédicace de la statue de Cupidon ait été finalisée à laisser une trace visible de ses vexations (Cic., *Verr.*, 2, 2, 115 = TL14) ; pour tous ces problèmes, voir ci-dessus, I.2.a.

<sup>366</sup> Cic., *diu. in Caec.*, 3 (= TL1).

<sup>367</sup> Cic., *Verr.*, 1, 14 (= TL3).

<sup>368</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 6.

empêcher l'esprit de l'accusé de demeurer libre de la folie : « consistere eius animum sine furore atque amentia non sinunt »<sup>369</sup>.

Continuant de souligner avec force l'énormité des forfaits de l'accusé, l'orateur va jusqu'à soutenir que la peine de l'exil et le remboursement des biens volés auraient représenté une chance pour Verrès, dont les crimes auraient dû en réalité être rachetées par le supplice : « et religiones deorum immortalium expiandae et civium Romanorum cruciatus multorumque innocentium sanguis istius supplicio luendus est »<sup>370</sup>. On retrouve donc les mêmes trois éléments qui avaient déjà été identifiés précédemment comme les plus graves. Comme on peut le constater, l'idée d'une infraction religieuse est renforcée par l'emploi dans cette phrase des deux verbes techniques de l'expiation, « luo » et « expio ». Plus loin, l'ancien préteur est appelé « non sacrilegum sed hostem sacrorum religionumque », avec une référence explicite à la faute de « sacrilegium », qui désignait au sens propre le vol d'objets sacrés<sup>371</sup>. D'autre part, il est clair ici que cette offense ne représente ici qu'un seul type de faute religieuse parmi celles dont Verrès s'était rendu coupable. En tant que telle, en effet, elle se trouve sur le même plan que la mise à mort des citoyens romains et le fait d'avoir versé le sang des innocents : l'impiété de l'accusé était loin de s'être manifestée uniquement dans le traitement des dieux, des sanctuaires et des objets de culte. Quoi qu'il en soit, ce feu croisé de récriminations se traduit finalement dans la menace, en cas d'absolution, de traduire à nouveau l'ancien préteur au tribunal avec un chef d'accusation différent. On reviendra sur cette dernière idée plus loin, pour l'instant il suffit de remarquer que le passage se conclut avec une invitation aux juges pour qu'ils prononcent un verdict de condamnation « de repetundis »<sup>372</sup>.

Toujours dans le *de praetura urbana*, la question de l'impiété vis-à-vis des dieux et de leur culte revient à propos des sanctuaires que Verrès était accusé d'avoir pillés pendant son mandat en Asie Mineure<sup>373</sup>. Sur la fin de la section consacrée à ces exploits, notamment, Cicéron reproche de nouveau à son adversaire d'avoir gardé dans le secret de sa maison « quae ex fanis religiosissimis per scelus et latrocinium abstulisti »<sup>374</sup>. On remarquera, d'autre part, qu'à l'affirmation de l'importance religieuse des temples pillés, s'oppose une définition de la faute de Verrès qui n'est pas cette fois-ci spécialement connotée en sens religieux : l'orateur utilise en effet les deux termes plus neutres de « scelus » et « latrocinium », dont le dernier devait plutôt suggérer une idée de violence dans les soustractions. En revanche, Cicéron fait preuve d'une attitude contraire dans son invective sur les faits de Délos, qui figurait comme on l'a vu dans les *Verrines* comme la demeure terrestre d'Apollon<sup>375</sup>. À cette occasion, l'ancien préteur est accusé explicitement de n'avoir jamais fait aucun cas de la « religio » en général (« nulla ratio umquam fuit religionis »). De plus, l'orateur insinue à nouveau que son adversaire devait lui-même se souvenir de ses forfaits (« tuorum [...] scelerum ») maintenant qu'il risquait d'être condamné. Dans ce cadre, en particulier, Verrès devait savoir qu'aucun espoir ne pouvait lui être offert quand il avait été « in deos immortalis

---

<sup>369</sup> Cic., *Verr*, 2, 1, 7.

<sup>370</sup> Cic., *Verr*, 2, 1, 8.

<sup>371</sup> Cic., *Verr*, 2, 1, 9.

<sup>372</sup> Cic., *Verr*, 2, 1, 10-15.

<sup>373</sup> À ce propos, voir ci-dessus, III.1.a.

<sup>374</sup> Cic., *Verr*, 2, 1, 57.

<sup>375</sup> Pour lesquels, voir Cic., *Verr*, 2, 1, 46-8 ; ci-dessus, III.1.b.

quam impius, quam sceleratus, quam nefarius », quand il avait osé lever ses « manus impias ac sacrilegas » sur un « templo tam antiquo, tam sancto, tam religioso » ou encore quand sa convoitise avait été telle qu'elle avait pu effacer « tantam [...] religionem ». Comme déjà au début du discours, le caractère de faute religieuse est ici plus clairement affirmé. Dans ce cadre, en outre, ce motif est nouvellement utilisé pour insinuer que le souvenir d'actions si graves devait conduire l'accusé à se rendre compte de manière autonome que « nullum esse tantum malum quod non tibi pro sceleribus tuis iam diu debeatur »<sup>376</sup>.

Concernant la Sicile, l'idée d'un manque de respect pour le culte des dieux revient pour la première fois dans le cadre des affaires concernant la vente de prêtrises. Avant de s'en occuper, en effet, Cicéron commence par rappeler que Verrès « deorum immortalium religiones omnis repudiauit »<sup>377</sup>. À l'intérieur de l'épisode sur l'« ἀμφιπολία » de Syracuse, en revanche, ce sont les spectateurs des faits à trouver le comportement du préteur « indignum ac nefarium » : une expression dont le deuxième terme fait probablement référence à la violation des lois religieuses de cette cité<sup>378</sup>.

Mais surtout, sans surprise, ce type de revendications ponctue tout le développement sur la soustraction d'œuvres d'art, où il refait surface à chaque fois que Verrès touche à des objets ayant une valeur religieuse pour les habitants de l'île, aussi bien en contexte public que privé. Pour commencer par ce dernier cas, on rappellera l'invective sur la violation des pénates de C. Heius, où l'orateur demandait à son adversaire si « ecqui pudor est, ecquae religio, [...] ecqui metus? »<sup>379</sup>. On remarquera que l'offense portée à la « religio » est explicitement associée ici aux deux concepts de honte et de crainte.

De la même manière, en contexte public, Cicéron multiplie les invitations à redouter la colère divine. Ainsi, dans l'épisode de Ségeste, si le préteur est défini « sacrorum omnium et religionum hostis praedoque »<sup>380</sup>, l'orateur n'hésite pas à lui demander si, alors qu'il n'avait pas craint (« non pertimescebas ») à l'époque de s'attaquer à « tantam religionem », il continuait à ne rien redouter (« perhorrescis ») même maintenant qu'il était sous procès. Dans les conditions actuelles, en effet, personne ne pouvait plus lui venir en aide, ni un homme « inuitis dis immortalibus », ni encore moins un dieu « tantis eorum religionibus uiolatis »<sup>381</sup>.

Le même motif revient ensuite à propos de la violation du « sacrarium » de Catane : « quem tibi aut deum aut hominem auxilio futurum putas? »<sup>382</sup>. Ici, en outre, l'insistance sur la violation des règles religieuses se fait particulièrement forte, en passant par la mise en valeur de l'interdiction qui aurait dû réserver ce lieu de culte à la fréquentation des femmes. Ainsi, on souligne que Verrès avait osé contaminer des affaires sacrées (« sacris polluendis ») qu'il

---

<sup>376</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 47-8.

<sup>377</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 126 (= TL15).

<sup>378</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 127 (= TL15) ; voir ci-dessus, II.1.b. Comme on le verra sous peu, en effet, les autorités citadines avaient opposé à Verrès l'argument que ses prétentions impliquaient une violation de ces lois locales et Cicéron exprimait cette idée en faisant référence au concept de « fas » (ci-dessus, III.3.b).

<sup>379</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 18 (= TL42).

<sup>380</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 75 (= TL50).

<sup>381</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 78 (= TL50).

<sup>382</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 101 (= TL60).



n'était même pas « fas » pour un homme de voir<sup>383</sup>. Le même concept est ensuite utilisé pour caractériser la prohibition d'entrer dans le sanctuaire (« adire ne orandi quidem causa fas erat »), tandis que « religionum iura » auraient dû obliger Verrès à n'y poser même pas les yeux. Conformément, le vol aux dépens de ce sanctuaire est une « fraudem tam sceleratam ac tam nefariam ». L'avidité du préteur, quant à elle, est tellement grande que ne peuvent l'arrêter « non metus, non religio, non deorum uis, non hominum existimatio »<sup>384</sup>. Enfin, la femme qui avait dû l'informer de l'existence de la statue est ironiquement appelée « religiosam »<sup>385</sup>.

À Tyndaris, c'est la foule qui assiste au supplice de Sopater à crier, pour convaincre le conseil à céder la statue de Mercure, que les dieux se seraient occupés eux-mêmes de laver cette offense (« ipsi di immortales ulciscerentur »), sur Verrès plutôt que sur la cité, faut-il entendre<sup>386</sup>. Cicéron, quant à lui, qualifie la faute commise par le préteur en violant « religiones maximas » tout simplement de « scelus »<sup>387</sup>. À Agrigente, en revanche, le vol de la statue d'Apollon est qualifié de non seulement de « scelus » mais aussi de « furtum nefarium »<sup>388</sup>, tandis que Verrès devient quant à lui un « praedonem religionum »<sup>389</sup>.

Pour finir, il faudra encore une fois citer l'épisode d'Henna. Ici, il n'est plus question seulement des sentiments que Verrès pouvait éprouver (« in recordatione scelerum suorum ») : l'orateur, en effet, est à son tour horrifié (« perhorrescam ») à l'idée de l'importance de « fani, loci, religionis illius »<sup>390</sup>. Dans le cadre de la comparaison avec les esclaves révoltés, en outre, Verrès est décrit encore une fois comme un ennemi des dieux : « neque tam illi hostes hominibus quam tu dis immortalibus »<sup>391</sup>. Enfin, lors du récit de l'accueil qu'il avait reçu de la part des habitants et des prêtres de cette cité, Cicéron met dans la bouche de ces derniers la requête que « Cereris numen, sacrorum uetustatem, fani religionem istius sceleratissimi atque audacissimi supplicio expiari »<sup>392</sup>. Comme déjà dans l'ouverture de l'*actio secunda*, alors, on retrouve ici l'idée qu'il soit nécessaire expier la faute religieuse, qui concerne cette fois-ci le respect non seulement des cultes locaux, mais aussi du « Cereris numen » lui-même, dont ce même passage avait fixé la résidence à Henna. Cette expiation, de plus, doit se réaliser à travers la punition exemplaire du coupable, qui doit aller jusqu'au supplice. Cependant, cette exigence est plutôt présentée ici comme une requête des habitants de la cité, dont on pourra se rappeler qu'ils étaient frappés par un « dolor » tellement grave et irrationnel qu'il les poussait à faire preuve de « superstitio ».

Après le *de signis*, si le *de suppliciis* évoque à plusieurs reprises la condamnation de citoyens romains ou, plus en général, d'innocents<sup>393</sup>, l'argument de l'impiété envers les dieux

---

<sup>383</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 99 (= TL60).

<sup>384</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 101 (= TL60).

<sup>385</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 102 (= TL60).

<sup>386</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 87 (= TL53).

<sup>387</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 88 (= TL54).

<sup>388</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 93 (= TL56).

<sup>389</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 95 (= TL57).

<sup>390</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 110 (= TL63).

<sup>391</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 112 (= TL63).

<sup>392</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 111 (= TL63).

<sup>393</sup> On a déjà vu, par exemple, comment Furius d'Héraclée avait écrit dans son apologie que les « Poenae » des innocents et les « Furiae » des criminels seraient intervenues au procès contre Verrès pour le punir de ses forfaits : Cic., *Verr.*, 2, 5, 113 (= TL75) ; voir ci-dessus, III.1.d.

ne revient plus que dans la péroraison. Ici, à la suite de l'énumération de divinités dont on a déjà parlé, Cicéron rappelle que Verrès en avait violé les temples et la « religio » avec son « nefario quodam furore » et accuse son adversaire même de leur avoir toujours voué un « bellum sacrilegum [...] impiumque »<sup>394</sup>. Encore une fois, donc, le vocabulaire est ici sans aucun doute celui de la faute religieuse. Enfin, l'orateur implore les dieux pour que l'accusé soit puni de ses crimes en recevant la plus digne conséquence de ses actes de par la décision des juges, c'est-à-dire par une condamnation « de repetundis »<sup>395</sup>.

Comme on peut le constater, donc, les *Verrines* ont recours à plusieurs reprises à toute la panoplie de l'accusation d'impiété, y compris l'utilisation du vocabulaire technique de la faute religieuse, l'évocation d'un châtement divin, la nécessité de l'expiation et la suggestion plus ou moins directe que le coupable aurait mérité d'être puni avec la mort. Tous ces arguments sont tour à tour mis dans la bouche des Siciliens ou exprimés directement par l'orateur, qui semble par contre s'en servir surtout comme motif hyperbolique. Dans ce cadre, l'idée de la faute contre les dieux est strictement associée à d'autres atteintes à l'ordre humain et divin, qui sont clairement considérées comme du même ordre de gravité : le supplice des citoyens romains et la condamnation d'innocents. L'ensemble de ces accusations sert à plusieurs reprises pour insinuer que Verrès aurait dû avoir non seulement honte de ses crimes, mais surtout peur d'avoir perdu tout droit à être aidé par les dieux. De surcroît, cela impliquait également qu'il ne pouvait plus être aidé par les hommes non plus. Au contraire, on devait s'attendre qu'il soit du moins tourmenté, mais peut-être même puni par les dieux eux-mêmes. Pour finir, cette argumentation finit toujours par être utilisée comme levier pour obtenir un verdict de condamnation dans le procès présent.

Or, si l'on a déjà vu que des interprétations de Cicéron il y a toujours lieu de douter, il est tout particulièrement clair, dans ce domaine, que le comportement de Verrès ne pouvait pas avoir été vu de la même manière par la totalité des contemporains de l'orateur. Autrement, le préteur n'aurait pas pu trouver autant de défenseurs ni s'en sortir aussi facilement avec l'exil volontaire après la première partie du procès. Significativement, même à l'intérieur des discours, l'argument de l'impiété contre les dieux est affirmé avec force uniquement à partir de l'*actio secunda*, qui n'était qu'une fiction judiciaire publiée après cette fuite et la conséquente condamnation par contumace. Face à cette situation, il est inévitable de se demander jusqu'à quel point Verrès pouvait réellement être accusé d'avoir commis, en Sicile, des crimes contre les dieux et, si tel était le cas, par qui, dans quels contextes et pour quelles raisons. Pour répondre à cette question, la première chose qu'il conviendra de faire sera de prendre brièvement en considération les deux points qui pouvaient offrir un fondement à cette accusation et sur lesquels, sans surprise, se concentrent les feux de l'invective cicéronienne : la violation de lois religieuses et la valeur sacrée des objets que l'ancien préteur avait soustraits.

---

<sup>394</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 188 (= TL80).

<sup>395</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 189 (= TL80) : « uti C. Verrem, si eius omnia sunt inaudita et singularia facinora sceleris, audaciae, perfidiae, libidinis, auaritiae, crudelitatis, dignus exitus eius modi uita atque factis uestro iudicio consequatur ».

### III.3.b - « Fas » ou « nefas » ?

Si Verrès est souvent accusé dans les discours d'avoir manqué de respecter des lois régissant le culte des dieux, il s'agit à chaque fois de normes appartenant aux cités de Sicile et non pas à Rome. D'autre part, cela ne veut pas nécessairement dire qu'il n'y ait là aucun problème d'un point de vue romain, dans la mesure où, comme on l'a vu, le pouvoir du préteur semble avoir été limité, dans le cadre des affaires locales, par la législation des cités, du moins pour tous les aspects qui n'étaient pas couverts par l'« *edictum praetorium* ». De plus, la sanction divine qui protégeait ces lois devait nécessairement être prise en compte aussi bien par les habitants de ces cités que par les Romains, surtout quand on considère ce que l'on a déjà dit plus haut à propos de l'identité des divinités vénérées en Sicile et à Rome. Il convient donc de revenir brièvement sur tous les épisodes où cette accusation est ouvertement formulée pour essayer de lire entre les lignes de l'interprétation cicéronienne et tâcher d'évaluer la portée effective des violations de Verrès.

Les premières affaires à prendre en compte sont ceux de la vente des prêtrises, à commencer par celle de Syracuse, dont les habitants avaient fait très explicitement appel à la « *lex de religione* » qui réglementait la procédure d'élection. Celle-ci prévoyait comme on l'a dit un premier suffrage destiné à désigner un candidat pour chaque tribu, puis un tirage au sort qui devait déterminer le vainqueur<sup>396</sup>. Or, quand Verrès ordonne d'omettre cette deuxième étape et de déclarer gagnant son candidat Théomnaste, élu dans seulement une des trois tribus, les Syracusains nient qu'il soit possible de ce faire « *per religiones sacrorum* » et finissent par affirmer que cela n'aurait pas été « *fas* ». Ce terme latin, qui représente certainement, encore une fois, une traduction de Cicéron, évoquait immédiatement pour une oreille romaine l'idée d'une sanction divine, impliquant dans ce cas particulier que l'on ne pouvait pas ignorer les prescriptions de la loi sans commettre une faute religieuse. Face à cet appel, la réaction du préteur n'est pas tout simplement d'insister pour obtenir gain de cause. Au contraire, Verrès demande la lecture de la loi, dont la formulation précise est ainsi traduite en latin par Cicéron : « *scriptum erat ut, quot essent renuntiati, tot in hydriam sortes conicerentur; cuium nomen exisset, ut is haberet id sacerdotium* ». Dans le dialogue qui s'en suit, l'orateur met en scène le préteur s'appuyant sur l'expression « *quot renuntiati erunt* » pour demander combien exactement de candidats avaient été désignés par la procédure préliminaire d'élection dans les tribus. Ensuite, quand on lui répond qu'il y en avait trois, Verrès demande encore si, pour respecter la loi, il ne fallait faire rien d'autre que jeter trois tablettes dans l'urne pour en ressortir seulement une. Après avoir reçu la réponse « *nihil* », finalement, il ordonne d'y jeter effectivement trois tablettes, à la hauteur du nombre de candidats élus par les tribus, mais d'écrire sur chacune le nom de Théomnaste. En d'autres termes, Verrès s'appuie de manière déclarée et ouverte sur une subtilité légale qui lui permet de respecter la lettre du texte de la loi et d'en arriver tout de même au résultat escompté. À travers le jeu serré de questions et réponses rapporté par Cicéron, l'opposition des habitants de la cité est de fait vidée de toute efficacité. Alors, un « *clamor maximus* » se lève parmi les présents, qui, comme on l'a déjà dit, pensent tous (« *uniuersis* ») que tout cela était « *indignum ac nefarium* ». Clairement, cette dernière remarque vise à suggérer l'idée que l'ensemble de l'assistance, qui pouvait comprendre à Syracuse des citoyens romains ou des italiques, trouvait effectivement que le

<sup>396</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 126-7 (= TL15), sur lequel voir aussi ci-dessus, II.1.b.

préteur s'était mis, par son geste, en position de faute vis-à-vis des dieux. Et pourtant, l'on pourra objecter, le candidat désigné par le préteur n'en reste pas moins élu et recouvre effectivement la prêtrise pendant tout le cours de l'année suivante. Ainsi, même s'il ne devait y avoir aucun doute que l'interprétation que Verrès avait fait de la loi, tout en respectant la lettre du texte, en trahissait les intentions et le sens véritable, cela ne semble pas avoir été suffisant pour en rejeter les effets. Au-delà des insinuations de l'orateur, alors, faut-il penser que le préteur pouvait effectivement être accusé d'avoir enfreint cette loi divinement sanctionnée et, par conséquent, d'être coupable d'impiété ? D'un point de vue romain, il ne faudra pas oublier qu'il s'agissait toujours d'une loi d'une cité sicilienne, qui devait commander moins de respect par rapport à celles de Rome. Dans ce cadre, malgré la sanction divine, on pouvait penser que le texte n'avait tout simplement pas été écrit de manière suffisamment avertie pour en empêcher le détournement. Il n'est pas impossible que certains éléments du public des discours puissent même trouver que Verrès s'en était plutôt bien sorti. À coup sûr, Cicéron fait de l'ironie sur ce point quand il appelle son adversaire « homo ingeniosus et peracutus ». Enfin, si l'on pouvait regarder l'approche des Siciliens à l'univers divin comme teinté de « superstio », il n'est même pas sûr que leur insistance sur le caractère inviolable de la loi soit universellement prise au sérieux<sup>397</sup>. Mais ce n'est pas tout. On observera, en effet, que Théomnaste était lui quant à lui un citoyen de Syracuse et que, sans aucun doute, il devait considérer d'avoir été légitimement élu. La même chose, de plus, peut être dite pour tous les autres membres de l'élite qui appuyaient le préteur dans la cité. L'universalité de la réaction outragée au comportement de Verrès, alors, ne peut représenter qu'une exagération bien placée de l'orateur. Par conséquent, il me semble nécessaire d'admettre que le préteur s'était efficacement mis à l'abri de la possibilité que cette élection soit entachée d'illégalité, aussi bien d'un point de vue local que romain. En revanche, on pouvait toujours contester le bien-fondé et la moralité de son comportement et de ses intentions ultimes.

Une situation similaire, comme on l'a vu, émerge dans le cas de la grande prêtrise de Cephaloedium, où Verrès avait eu recours à une modification du calendrier civil pour contourner le problème que « mensis est certus, quo mense sacerdotem maximum creari oporteat ». Même si la catégorie de « fas » n'est pas explicitement évoquée, cette expression implique sans aucun doute que le jour de l'élection était fixé justement par les lois de la cité<sup>398</sup>. Encore une fois, personne ne semble être dupe de l'expédient utilisé par le préteur, tant il est vrai que, après les faits, la cité remet tranquillement le calendrier à sa place. D'après l'orateur, en outre, une plainte universelle éclate nouvellement parmi les habitants de la cité : « itaque fit omnibus recusantibus et plorantibus ». Cependant, quand il arrive le moment de raconter le vote, Cicéron affirme lui-même que « dies is erat legitimus comitiis habendis ». S'il faut certainement détecter de l'ironie dans le choix de l'adjectif « legitimus », il n'en reste pas moins que personne n'avait empêché ni contesté l'élection d'Artémon ou son entrée en charge. Encore une fois, donc, il faut imaginer que l'expédient trouvé par le préteur puisse être regardé comme efficace, aussi bien localement que d'un point de vue romain. Par ailleurs, on a déjà vu comment la digression de l'orateur sur le fonctionnement du calendrier grec puisse être lue comme impliquant que l'organisation même de celui-ci ne permettait pas d'en

<sup>397</sup> Pour la « superstio » des Siciliens, voir ci-dessus, III.2.g.

<sup>398</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 128-30 (= TL16) ; voir ci-dessus, I.1.e et II.1.b.

protéger l'application correcte et pouvait donc entraver le déroulement de la vie rituelle de la cité<sup>399</sup>.

À part ces deux épisodes, un autre exemple de négociation serrée entre le préteur et les autorités d'une cité sicilienne autour d'une question relevant cette fois-ci de nouveau explicitement de l'opposition entre « fas » et « nefas » concerne le cas de la cession par Ségeste de la statue de Diane. En effet, quand Verrès ordonne aux magistrats de lui donner cette sculpture, ceux-ci lui répondent dans un premier moment que cela aurait été « nefas » et qu'ils en étaient retenus par « summa religione tum summo metu legum et iudiciorum »<sup>400</sup>. Il semblerait donc que ce monument était protégé, d'une façon dont on ignore les contours précis, par une sanction divine et par les lois de la cité. Par la suite, par contre, quand le préteur revient à la charge en menaçant lourdement les habitants de représailles, c'est une décision officielle du conseil qui en autorise formellement la cession. Encore une fois, donc, on ne pouvait pas accuser Verrès d'avoir enfreint la législation locale, ni d'avoir violé la sanction divine. S'il y avait faute religieuse, elle ne devait pas retomber directement sur le préteur, mais plutôt sur Ségeste elle-même. Dans ce cadre, la procession par laquelle la cité avait accompagné la statue dans le voyage jusqu'aux limites de son territoire pourrait devoir être vue comme une forme d'expiation<sup>401</sup>.

Lors de l'affaire similaire du Mercure de Tyndaris, en revanche, l'argument du « nefas » n'est pas évoqué au moment de la première requête de Verrès. Au contraire le transfert de la statue se trouve refusé tout simplement parce que, d'après l'orateur, cela paraissait à tous, « illis qui aderant » et « qui audiebant », respectivement « indignum » et « incroyable »<sup>402</sup>. Par la suite, ce n'est qu'après une première discussion du conseil que le *proagore* Sopater annonce à Verrès que cette assemblée avait interdit la cession de la statue et que cet interdit avait été protégé par la peine capitale : « senatum non permittere; poenam capitum constitutam, si iniussu senatus quisquam attigisset ». Accessoirement, la valeur religieuse de l'œuvre est aussi rappelée elle-aussi au préteur (« simul religio commemoratur »). Cependant, l'argument le plus fort est clairement celui de l'opposition du conseil. De plus, la sanction très humaine que représente la peine de mort indique peut-être que cette statue n'était pas religieusement protégée de la même manière que celle de Ségeste. Quoi qu'il en soit, moyennant son insistance et le supplice infligé à Sopater, le préteur finit de nouveau pour obtenir que le conseil revienne sur ses pas, au point que la cité prend même en charge le déplacement de la sculpture<sup>403</sup>. Le passage de propriété, cette fois-ci, avait été formellement présenté par la défense sous la forme d'une vente, par laquelle les autorités de Tyndaris l'auraient cédé à M. Marcellus Aeserninus<sup>404</sup>. Cicéron se dit certain que celui-ci, vus les liens que sa famille entretenait avec la Sicile, aurait refusé de se prêter à celle qu'il présente comme une simple fiction destinée à tirer Verrès de son embarras. Cependant, il est difficile d'exclure que cette justification n'ait pas été préparée en amont, peut-être même au moment des faits, tandis qu'une raison différente était alléguée pour le traitement de Sopater.

---

<sup>399</sup> Voir ci-dessus, III.2.d.

<sup>400</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 75 (= TL50) ; pour la Diane de Ségeste voir également ci-dessus, I.1.b et II.1.b.

<sup>401</sup> Voir ci-dessus, I.1.b et 3.a.

<sup>402</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 85 (= TL52) ; pour cette affaire, voir également ci-dessus, I.1.f et 3.a ; II.1.b.

<sup>403</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 86-7 (= TL53) et 92 (= TL55), avec leur commentaire relatif.

<sup>404</sup> F. Münzer, RE III, Stuttgart 1899, *Claudius* 231 ; pour ce personnage, voir également ci-dessus, I.3.e.

Quoi qu'il en soit, il est clair que la cité avait pris elle-même la décision de se séparer de l'artéfact.

Comme on l'a vu, par ailleurs, si l'on ignore presque tout de la procédure suivie pour tous les autres enlèvements d'objets précieux, plusieurs passages des *Verrines* révèlent que l'argument de l'« emi » avait été utilisé assez systématiquement par le préteur, qui devait se défendre ainsi de l'accusation de les avoir enlevés contre la volonté des autorités locales<sup>405</sup>. Ce qu'il fallait démontrer, alors, c'est que celles-ci avaient pris ces décisions sous la contrainte, mais cela était bien évidemment beaucoup plus épineux. De plus, dans tous les cas où les monuments étaient protégés par une interdiction religieuse de n'importe quel type, c'étaient certainement les cités qui devaient porter sur leurs propres épaules la première responsabilité de la faute éventuellement impliquée par la décision de les déplacer : comme dans le cas de Ségeste, donc, il faut imaginer qu'elles en aient prévu également l'expiation.

À d'autres occasions, en revanche, Verrès avait aussi tout simplement pris soin de s'emparer de ce qu'il voulait secrètement<sup>406</sup>. Dans ce deuxième cas de figure, si les autorités citadines cherchent quand même à empêcher les soustractions, cette opposition n'est pas directement et explicitement dirigée envers le préteur, mais se concrétise plus simplement dans l'organisation de mesures préventives pour assurer la protection physique des monuments. La seule exception est celle du « sacrarium » de Cérès à Catane, pour lequel Cicéron relate les événements d'un procès qui s'était tenu une fois le vol accompli<sup>407</sup>. Comme on l'a vu, le cas était particulièrement grave parce que, à part le fait qu'une image de la déesse avait été enlevée, le lieu de culte était protégé par un interdit rituel qui en proscrivait l'accès aux hommes et que cet interdit avait été violé par les exécuteurs matériels du vol<sup>408</sup>. Quand le scandale avait éclaté, aux dires de l'orateur, Verrès s'était immédiatement préoccupé d'écarter les soupçons de sa personne : « ut ab se sceleris illius suspicio demoueretur ». Par conséquent, il avait pris les mesures nécessaires pour qu'un homme de paille soit reconnu coupable de la violation, ce qui lui aurait permis de ne pas en être accusé lui-même (« ne ipse esset in crimine »). Malheureusement, la tentative ne réussit pas, car, toujours selon l'orateur, les prêtresses avaient témoigné en secret d'avoir vu sur les lieux des esclaves de la maison du préteur. Cependant, la cité ne peut faire rien d'autre qu'absoudre l'accusé, ce qui permet à Cicéron de souligner la responsabilité des juges, auxquels revient maintenant la tâche de condamner l'ancien préteur : « seruus ille innocens omnibus sententiis absoluitur, – quo facilius uos hunc omnibus sententiis condemnare possitis ». Par conséquent, si la juste punition de Verrès doit venir de Rome, celle-ci ne semble pas avoir pris en compte la faute religieuse mais reste toujours dans les limites de la matière en objet du procès déjà en cours : « de repetundis ». Quant à l'expiation nécessaire pour la rupture de l'inviolabilité du « sacrarium », celle-ci retombait bien évidemment encore une fois sur les autorités de Catane et probablement, plus précisément, sur les prêtresses de Cérès. D'autre part, l'enjeu pour Cicéron était celui de démontrer l'implication de Verrès, ce qui doit nécessairement s'appliquer également à tous les autres cas où la soustraction avait eu lieu en secret. Ce ne sera pas un hasard, alors, que l'orateur y insiste toujours sur la participation de personnages

---

<sup>405</sup> Pour l'argument de l'« emi » et sa réfutation, voir BALDO 2004, 33-7 ; FRAZEL 2005, 361-7 ; ci-dessus, II.1.b.

<sup>406</sup> Voir ci-dessus, II.1.b.

<sup>407</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 99-102 (= TL60).

<sup>408</sup> Voir ci-dessus, I.1.i.

dont l'association au préteur était connue et opportunément mise en valeur tout au long des discours : on pensera, par exemple, au cas de Timarchide à Agrigente<sup>409</sup> et à celui de Tlépolème et Hiéron à Assorus<sup>410</sup>. La défense, quant à elle, devait nier que Verrès ait eu quoi que ce soit à voir avec ces événements.

Pour conclure, il est possible de constater que, à chaque fois que les *Verrines* accusent le préteur d'avoir enfreint les lois qui régissaient la vie religieuse des cités siciliennes, qu'il s'agisse de l'élection des prêtres ou de la protection des édifices sacrés, celui-ci se défendait soit en niant son implication, soit par le biais d'une justification formelle qui lui permettait de présenter son action comme parfaitement légale. De plus, si dans les cas de mineure importance il est possible d'imaginer que cette justification ait été fabriquée après coup uniquement pour être utilisée dans le cadre du procès, d'autres épisodes montrent qu'il pouvait aussi s'agir de stratégies élaborées au moment des faits, dans le cadre d'une négociation avec les autorités citadines. Bien évidemment, cela était tout particulièrement nécessaire dans le cas de la vente des prêtrises, pour laquelle il fallait que l'action de Verrès apparaisse légitime non seulement à Rome, mais aussi dans les cités siciliennes où les candidats favorisés par le préteur devaient ensuite exercer leur mandat. D'autre part, la responsabilité de la faute religieuse, s'il y en avait une, retombait soit sur les cités qui avaient volontairement satisfait la volonté du préteur, soit sur les exécuteurs matériels des vols, dont la connivence avec Verrès restait toujours sujette à caution. L'expiation de la faute, quant à elle, relevait bien évidemment toujours des cités. De son côté, le comportement du préteur pouvait toujours être considéré comme moralement répréhensible. Mais surtout, il fallait démontrer qu'il s'était comporté de la sorte pour la poursuite de son gain personnel, qu'il s'agisse des pots-de-vin versés par les candidats favorisés dans les élections ou bien des œuvres enlevées qui avaient fini par être exposées chez lui : autrement dit, Verrès pouvait être accusé « de repetundis ».

### III.3.c - « Sacra » ou « profana » ?

S'agissant de la soustraction d'œuvres d'art, au double problème de l'implication de Verrès et de la violation des lois, s'ajoute également un autre élément dont la possibilité d'une accusation d'impiété dépendait strictement : l'effective valeur religieuse des objets enlevés. Sans surprise, le problème a été largement débattu et a donné lieu à une large gamme de solutions, qui ont toutes plus ou moins mis en évidence le caractère intéressé du témoignage des discours. Ainsi, on a souvent pu affirmer que Cicéron exagère la sacralité de certains objets, qu'il en attribue une à d'autres qui en réalité n'en avaient pas ou encore qu'il laisse délibérément planer le doute sur la question<sup>411</sup>. Assez récemment, Th.D. Frazel a même soutenu que la démonstration du statut sacré des œuvres volées ait été expressément évitée par l'orateur pour masquer l'effective impossibilité à accuser le préteur de sacrilège. En d'autres termes, plutôt que de prouver que ces soustractions constituaient une faute religieuse, Cicéron aurait préféré le donner pour acquis, pour concentrer le discours sur les effets dévastateurs qu'elles avaient eu sur les habitants de la Sicile : tout cela à la recherche d'un facile effet de

<sup>409</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 94-5 (= TL57), avec le commentaire relatif.

<sup>410</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 96 (= TL58), avec le commentaire relatif.

<sup>411</sup> Voir, à titre d'exemple, LAZZERETTI 2006, 280-2 ; PITTIA 2009, 40-1 ; VAN HAEPEREN 2016, 200.

pathétique susceptible de détourner l'attention de la nature précise de la faute du préteur. Selon cette théorie, alors, il faudrait douter par défaut de la réelle valeur religieuse de tous les objets auxquels Cicéron en attribue une<sup>412</sup>. Or, comme on l'a vu, s'il faut toujours soupçonner les interprétations livrées par l'orateur, les informations factuelles qu'il fournit se révèlent pour la plus part acceptables, ce qui doit inviter à lui faire davantage confiance. Pour ce qui concerne ce problème en particulier, avant de pouvoir formuler une réponse définitive, il est impérativement nécessaire de s'interroger sur le sens des deux catégories de « sacré » et de « sacrilège » en latin et du point de vue du droit romain, non seulement en général, mais aussi par rapport à leur application à la Sicile.

Une explication du sens du mot « sacrilegium » a été transmise par Quintilien, qui identifie ce forfait avec l'acte de « *rem sacram de templo surripere* »<sup>413</sup>. À première vue, cette définition semble s'appliquer parfaitement du moins à certaines des soustractions réalisées par Verrès. Avant d'en arriver à cette conclusion, par contre, il faut s'interroger plus directement sur la notion de « *rem sacram* », en prenant brièvement en considération le sens du mot « *sacer* » tel qu'il est connu en droit romain. Comme on le sait, ce terme désignait en effet, dans son sens juridique propre, tous les objets qui avaient été publiquement transférés dans la propriété d'une divinité par effet d'un rituel de consécration effectuée par un magistrat du peuple romain<sup>414</sup>. Par conséquent, à vouloir appliquer cette définition de manière stricte, aucun des objets enlevés en Sicile ne pouvait entrer pleinement dans cette catégorie.

Premièrement, en effet, ne pouvaient pas y entrer les objets soustraits à des particuliers, car, à proprement parler, n'était « *sacer* » que ce qui appartenait au domaine du public<sup>415</sup>. Ainsi, déjà selon la formulation de Quintilien, le « sacrilegium » ne pouvait pas couvrir des objets enlevés dans des résidences privées, quel que soit le statut de ces derniers dans le cadre du culte domestique. La soustraction de « *sacra privata* », quant à elle, était considérée tout simplement comme une sorte de vol aggravé<sup>416</sup>. Pour toutes les soustractions aux particuliers, alors, le problème d'accuser Verrès d'avoir commis un « sacrilegium » dans le sens propre du terme ne pouvait pas se poser dans les *Verrines*, dans la mesure où il serait beaucoup trop simpliste d'imaginer que Cicéron ait essayé de duper ses lecteurs sur ce point, qui devait être connu de tous.

D'autre part, les objets soustraits aux cités siciliennes ne pouvaient pas non plus être définis comme « *sacra* » au sens strict, puisque, indépendamment de leur valeur religieuse pour les habitants, ils n'avaient pas pu être consacrés par un magistrat du peuple romain. À ce propos, néanmoins, il est intéressant de lire ce qu'affirme le juriste Gaius dans un passage de ses *Instituts* : « *item quod in provinciis non ex auctoritate populi Romani consecratum est,*

---

<sup>412</sup> Voir FRAZEL 2009, 71-123.

<sup>413</sup> Quint., *inst.*, 7, 3, 10 : « *sacrilegium est rem sacram de templo surripere* » ; voir aussi Dig., 48, 13, 11, 1 : « *sunt autem sacrilegi, qui publica sacra compilauerunt* » ; pour une discussion de tous les témoignages sur le « sacrilegium » à l'époque républicaine et impériale voir aussi ROBINSON 1973.

<sup>414</sup> Pour tous les témoignages concernant la définition de « *sacer* » voir DE SOUZA 2004.

<sup>415</sup> Dig., 2, 1, 8, 3 : « *sacrae autem res sunt hae, quae publice consecratae sunt, non priuate: si quis ergo priuatim sibi constituerit sacrum, sacrum non est, sed profanum* ».

<sup>416</sup> Voir Dig., 48, 13, 11, 1 : « *at qui priuata sacra uel aediculas incustoditas temptauerunt, amplius quam fures, minus quam sacrilegi merentur* ».



propre *sacrum non est, tamen pro sacro habetur* »<sup>417</sup>. À la rigueur, donc, une fiction juridique aurait permis de soutenir que les objets consacrés dans les provinces par des autorités politiques différentes de celle du peuple romain devaient tout de même être considérés comme « *sacra* » du point de vue du droit. Certes, on pourra objecter que le témoignage de Gaius remonte à l'époque d'Hadrien et appartient donc à une époque beaucoup plus tardive par rapport aux discours de Cicéron. Cependant, les plus anciens exemples d'application de ce type de fictions juridiques, dans d'autres contextes, remontent déjà au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>418</sup>. De plus, on connaît plusieurs épisodes d'époque républicaine qui montrent que, dès la fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., l'atteinte à un temple appartenant formellement au territoire d'une cité étrangère avait pu être regardée à Rome comme une faute religieuse<sup>419</sup>. Par conséquent, il faut reconnaître que les objets consacrés aux dieux par les autorités locales en Sicile auraient pu, du moins théoriquement, être définis comme « *sacra* » ; par conséquent, leur enlèvement aurait pu constituer, techniquement, un « *sacrilegium* ». Plus incertain, en revanche, devait être le statut des monuments qui avaient été déposés dans les temples par des particuliers, en qualité d'offrande privée<sup>420</sup>.

Cependant, comme il a été observé par Th.D. Frazel, Cicéron ne semble pas préoccupé par la nécessité de démontrer sans l'ombre d'un doute qu'aux objets soustraits par Verrès il était possible d'appliquer l'étiquette de « *sacra* ». Ainsi, il ne donne quasiment jamais d'informations précises sur l'acte de la consécration en lui-même, qui jouait comme on l'a vu un rôle fondamental dans la question. La seule exception à cette règle est celle de la statue d'Aristée enlevée dans le temple de Dionysos / Liber<sup>421</sup>. À cette occasion, en effet, l'orateur dit explicitement que ce dieu, une figure mineure de héros divinisé, « *una cum Libero patre apud illos eodem erat in templo consecratus* »<sup>422</sup>. S'appliquant au dieu plutôt qu'à la sculpture effectivement volée, par contre, cette observation sert plus spécifiquement le but de montrer qu'Aristée était à tous les effets la deuxième divinité titulaire du temple et qu'il y était vénéré comme un dieu, plutôt que celui de démontrer que le simulacre soustrait par Verrès était « *sacrum* ». Encore une fois, le statut juridique de l'objet volé reste quant à lui dans l'ombre.

De la même manière, Cicéron n'applique presque jamais aux œuvres volées l'adjectif de « *sacer* », préférant ceux de « *sanctus* » ou « *religiosus* », au degré simple ou au superlatif. Chacun de ces mots se trouve ainsi souvent associé aussi bien à des monuments qu'à des lieux de culte, à des rituels ou même à des figures divines<sup>423</sup>. Comme il a été observé, aucun de ces emplois ne peut être mis en rapport avec le sens technique que ces termes recouvraient dans le cadre du droit romain : c'est-à-dire, respectivement, « rendu inviolable » et « consacré aux

<sup>417</sup> Voir Gaius, *inst.*, 2, 2, 7.

<sup>418</sup> Sur la fiction juridique en droit romain et ses attestations voir THOMAS 1995.

<sup>419</sup> Voir à ce propos SCHEID 1981, 137-42.

<sup>420</sup> À ce propos, voir ROBINSON 1973, 356.

<sup>421</sup> Pour cet épisode, voir ci-dessus, I.1.j.

<sup>422</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 128 (= TL67) ; sur la figure d'Aristée voir ci-dessus, III.1.f.

<sup>423</sup> Voir pour « *sanctus* » : Cic., *Verr.*, 2, 4, 94-5 (= TL57) ; 103 (= TL61) ; pour « *sanctissimus* » : Cic., *diu. in Caec.*, 3 (= TL1) ; *Verr.*, 2, 4, 151 (= TL72) ; 5, 184 ; 185 ; 186 et 188 (= TL80) ; pour « *religiosus* » : Cic., *Verr.*, 2, 4, 72 (= TL48) ; 94-5 (= TL57) ; 98 (= TL59) ; 122 (= TL66) ; 127 (= TL67), et pour « *religiosissimus* », qui est le plus fréquent, Cic., *diu. in Caec.*, 3 (= TL1) ; *Verr.*, 2, 1, 11 (= TL4) ; 2, 2, 160 (= TL22) ; 4, 93 (= TL56) ; 97 (= TL59) ; 99 (= TL60) ; 104 (= TL61) ; 109 (= TL63) ; 128 (= TL67) ; 5, 184 ; 186 (= TL80).

dieux d'en bas »<sup>424</sup>. En effet, malgré l'importance de ces définitions juridiques, il est clair que Cicéron, même dans le contexte d'un discours judiciaire, pouvait faire de ce type de vocabulaire un usage beaucoup plus large que ce à quoi l'on pourrait s'attendre<sup>425</sup>. Ainsi, pour revenir au mot « sacer », même dans les rares occurrences où il s'applique à des statues ou à des lieux de culte siciliens, il ne doit pas toujours être compris nécessairement dans son sens propre. Ainsi, par exemple, sa forme neutre plurielle substantivée est utilisée à plusieurs reprises dans l'épisode de C. Heius : d'après l'orateur, notamment, ce personnage avait utilisé son témoignage pour accuser l'ancien préteur de « sacra deosque penatis a maioribus traditos ex aedibus suis eripuisse dixit »<sup>426</sup> et s'était dit déterminé à « sacra se maiorum suorum repetere abs te »<sup>427</sup>. Que ses expressions désignent directement les statues divines que Verrès avait enlevées dans le « sacrarium » ou de manière plus large l'ensemble de rites qu'Heius aurait dû réaliser devant elles en conditions normales, il n'en reste pas moins que le mot n'est pas à entendre ici dans son sens juridique précis<sup>428</sup>. De la même manière, « sacer » adjectif se trouve parfois associé avec « religiosus » dans une sorte d'hendiadys qui révèle beaucoup trop clairement que chacun des deux termes y est utilisé au sens large. Ainsi, les tableaux du temple d'Athéna / Minerve à Syracuse ont été rendus « sacra religiosaque » par une longue période de paix<sup>429</sup>, tandis que le simulacre de Péan enlevé du temple d'Asclépios dans la même cité est appelé « sacrum ac religiosum »<sup>430</sup>.

De la même association témoigne également, dans un contexte plus général, une expression comme « nihil postea tota in Sicilia neque sacri neque religiosi duxit esse »<sup>431</sup>, que l'orateur utilise pour mettre emphatiquement en valeur le manque de respect dont Verrès avait fait preuve vis-à-vis de la religion sicilienne. Dans ce dernier cas, par ailleurs, il n'est pas exclu que Cicéron ait effectivement entendu faire référence à l'opposition classique entre « sacer » et « religiosus » pour désigner la totalité des objets relevant du droit divin<sup>432</sup>. En effet, on pourra constater que tous les passages dans lesquels le mot « sacer » apparaît dans une acception plus proche de son sens juridique propre sont des formulations de caractère très général, comme celle que l'on vient de citer. Ainsi, notamment, on retrouve à deux reprises l'autre opposition classique entre « sacer » et « profanus », toujours pour stigmatiser le caractère excessif et englobant de la convoitise de Verrès : « nihil [...] neque profani neque

<sup>424</sup> Pour l'emploi de ces termes en sens large par Cicéron et tout particulièrement dans les *Verrines*, voir déjà ESTIENNE 2000, 145-50 ; pour le sens précis et l'interaction des trois termes dans le cadre du droit sacré romain, voir DE SOUZA 2004, qui contient également, aux pages 83-7, une réflexion sur leur usage, au sens propre, dans les œuvres de Cicéron.

<sup>425</sup> Sur ce point, voir également ESTIENNE 2000, 145-50 ; DUBOURDIEU 2003.

<sup>426</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 13 (= TL7).

<sup>427</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 17 (= TL42).

<sup>428</sup> Le neutre pluriel « sacra » peut en effet également être entendu comme signifiant « rites » ou « cérémonies sacrées » et se trouve souvent utilisé dans les *Verrines* dans ce sens moins technique ; voir par exemple les « sacrorum omnium et religionum » dont Verrès était accusé d'être un « hostis praedoque » (Cic., *Verr.*, 2, 4, 75 = TL50), « sacris anniuersariis » du Mercure de Tyndaris (Cic., *Verr.*, 2, 4, 84 = TL52), les « sacra » que les « mulieres ac uirgines » performaient en l'honneur de la Cérés de Catane et que Verrès avait violés (Cic., *Verr.*, 2, 4, 99-102 = TL60) ou encore les rites pour la Cérés d'Henna, exportés à Rome et dans le monde entière (Cic., *Verr.*, 2, 4, 108-15 = TL63).

<sup>429</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 122 (= TL66) ; à propos de la décoration de ce temple, voir également ci-dessus, I.1.j.

<sup>430</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 127 (= TL67) ; à propos de cette statue, voir également ci-dessus, I.1.j.

<sup>431</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 72 (= TL48).

<sup>432</sup> Pour cette bipartition, voir DE SOUZA 2004, 88-90.

sacri tota in Sicilia reliquisse »<sup>433</sup> et « sacra profanaque omnia et priuatim et publice spoliari »<sup>434</sup>. Autrement, on ne peut citer rien d'autre que le syntagme « aedes sacrae » qui désigne parfois l'ensemble des temples siciliens ou d'une cité donnée<sup>435</sup>. On remarquera cependant que cet usage n'est pas systématique et s'accompagne à d'autres expressions comme « delubris religiosissimis »<sup>436</sup> ou à des périphrases du type « delubra omnia sanctissimis religionibus consecrata »<sup>437</sup>. En effet, comme déjà pour « sacer », le même type d'emploi au sens large et en association avec d'autres termes du même champ sémantique recourt également, mais plus rarement, pour le participe « consecratus ». À part cette singulière définition des temples siciliens, par exemple, on pensera au passage de la péroration dans lequel Cicéron fait référence au « simulacrum » de l'Artémis / Diane de Ségeste comme étant aussi bien « sanctissimum » que « bis apud Segestanos consecratum, semel ipsorum religione, iterum P. Africani uictoria »<sup>438</sup>.

D'autre part, la valeur religieuse des objets volés ou des temples violés par Verrès pouvait être exprimée également sans avoir recours à ce type de vocabulaire juridiquement connoté<sup>439</sup>. Ainsi, par exemple, Cicéron utilise parfois des périphrases, comme celle qui, dans le passage consacré au récit de l'enlèvement, désigne toujours le « simulacrum » de Ségeste comme « summa atque antiquissima praeditum religione »<sup>440</sup>. De la même manière, les discours font référence à plusieurs reprises à la « religio » dont jouissaient certains lieux de culte ou certaines divinités. Ainsi, le « sacrarium » de Cérès / Déméter à Catane « est apud Catinensis eadem religione qua Romae, qua in ceteris locis, qua prope in toto orbe terrarum »<sup>441</sup> ; le « fanum » de Junon / Astarté / Héra de Malte « tanta religione semper fuit »<sup>442</sup> et les habitants d'Henna font référence, pour leur sanctuaire des deux déesses, à « fani religionem »<sup>443</sup>. Quand il s'agit de statues divines, de plus, cette affirmation est souvent faite par le biais de formulations qui mettent en valeur l'effective réalisation d'actes rituels. Notamment, l'Hermès / Mercure de Tyndaris « sacris anniuersariis apud eos ac summa religione coleretur »<sup>444</sup> ; à Assorus, on dit de Chrysis que « religione maxima colitur »<sup>445</sup> et l'image de Péan à Syracuse « propter religionem colere solebant »<sup>446</sup>. À d'autres occasions, Cicéron prend même le soin de décrire avec plus ou moins de détails les cérémonies ou les gestes rituels qui pouvaient être réalisés à l'encontre de ces images.

<sup>433</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 2 (= TL39).

<sup>434</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 1 (= TL73).

<sup>435</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 50 (= TL11), « aedibus sacris » pour Syracuse ; 158 (= TL22), « aedibus sacris » pour toute la Sicile ; 4, 93 (= TL56), « aedis sacras » pour Agrigente ; 4, 118 (= TL64), « aedes sacrae », et 4, 131 (= TL67), « aedibus sacris », de nouveau pour Syracuse.

<sup>436</sup> Cic., *diu. in Caec.*, 3 (= TL1).

<sup>437</sup> Cic., *Verr.*, 1, 14 (= TL3).

<sup>438</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 185 (= TL80) ; pour cet épisode, voir également ci-dessus, I.1.b.

<sup>439</sup> À ce propos, voir déjà les observations de LHOMMÉ 2008.

<sup>440</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 72 (= TL48).

<sup>441</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 99 (= TL60) ; pour cet épisode, voir également ci-dessus, I.1.i.

<sup>442</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 102-4 (= TL61) ; pour ce sanctuaire, voir également ci-dessus, I.1.a.

<sup>443</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 111 (= TL63) ; voir également ci-dessus, I.2.c et III.1.b.

<sup>444</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 84 (= TL52) ; voir également ci-dessus, I.1.f.

<sup>445</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 96 (= TL58) ; voir également ci-dessus, I.1.h.

<sup>446</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 127 (= TL67) ; voir également ci-dessus, I.1.i.

Un cas particulièrement saisissant est de nouveau celui de C. Heius, en contexte privé. Ici, en effet, l'orateur mentionne très précisément que, à l'intérieur du « sacrarium », deux « arulae » se trouvaient devant les statues de Cupidon et d'Hercule et que par leur présence ces monuments pouvaient « religionem sacrari significare »<sup>447</sup>. On retrouve donc ici le concept de « religio » dans le même sens avec lequel il est utilisé pour les sanctuaires publics. Plus loin, en outre, on affirme que Verrès, ayant habité chez Heius devait avoir vu son hôte « res [...] diuinis apud eos deos in suo sacrario prope cotidiano facere »<sup>448</sup>. Dans la foulée, enfin, même sans utiliser explicitement la distinction entre « sacra » et « profana », Cicéron introduit une opposition entre les « deorum simulacra », qui étaient l'objet de ce culte, et les autres statues de Canéphores que le préteur avait également emportées : celles-ci, dont on souligne que « ornamenti causa fuerunt », C. Heius ne les réclamait pas. On peut en déduire que la distinction entre objets consacrés, effectivement employés dans les rites, et monuments servant uniquement de décoration pouvait être pertinente également pour une structure destinée au culte domestique et donc pour des réalités qui ne relevaient pas du concept juridique de « sacra » à proprement parler. Du point de vue de l'orateur, par contre, insister sur cette différence ne sert en aucun cas à convaincre le public que Verrès est coupable de « sacrilegium » dans le sens propre du terme. En revanche, cela contribue à la peinture de caractère des personnages impliqués : le préteur ne respecte pas l'attachement d'Heius aux outils du culte domestique transmis depuis des générations dans sa famille ; Heius, victime de concussion, est tellement peu rancunier qu'il accepte de céder de bon gré tous les éléments qui n'étaient pas susceptibles d'être employés directement dans ce culte<sup>449</sup>. De la même manière, quand il s'agit des ustensiles d'argent que le préteur avait récolté dans presque toutes les maisons siciliennes, le problème n'est pas de savoir s'ils étaient « sacra », ce qui n'était même pas envisageable, mais plutôt d'établir qu'ils étaient utilisés « ad res diuinis » et qu'ils avaient été conservés dans les familles par effet de « religio »<sup>450</sup>.

En contexte public, une attention similaire sur le rituel se retrouve tout particulièrement pour les sculptures qui pouvaient avoir un statut plus douteux. On a déjà parlé d'Aristée, « consecratus » dans le temple de Dionysos, mais il faudra mentionner également la statue de Péan dans le temple d'Asclépios et celle d'Hermès / Mercure à Tyndaris, qui se trouvait quant à elle dans le gymnase : de la première, Cicéron dit que « sacrificiis anniuersariis [...] colebatur »<sup>451</sup> ; de la deuxième que « sacris anniuersariis apud eos ac summa religione coleretur »<sup>452</sup>. Dans le même cas pourrait rentrer également l'Artémis / Diane de Ségeste, qui ne se trouvait pas non plus dans un lieu de culte et dont l'orateur, comme on l'a vu, souligne la vénération de plusieurs manières différentes<sup>453</sup>. Même s'il ne fait pas référence explicitement à des fêtes ou à des cérémonies religieuses d'autre type que les habitants de la cité auraient célébrées régulièrement autour de cette statue, en effet, l'orateur décrit avec force de détails la procession qui l'avait accompagnée aux limites du

<sup>447</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 5 (= TL40).

<sup>448</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 18 (= TL42).

<sup>449</sup> Pour l'épisode de C. Heius, voir également ci-dessus, I.3.c.

<sup>450</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 46-7 (= TL46) ; à propos de ces objets, voir également ci-dessus, I.3.d.

<sup>451</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 128 (= TL67) ; sur cette statue, voir également ci-dessus, I.1.j.

<sup>452</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 84 (= TL52) ; voir également ci-dessus, I.1.f.

<sup>453</sup> Pour la position de la statue, voir ci-dessus, I.1.b.

territoire au moment de la cession à Verrès<sup>454</sup>. Enfin, moins problématique devait être a priori le cas du Zeus Ourios / Jupiter Imperator de Syracuse, qui se trouvait quant à lui « in suo templo » par admission même de Cicéron. Cependant, on a déjà eu l'occasion de voir que, pour cette statue, la remarque qu'elle était objet d'un culte de la part aussi bien des citoyens que des étrangers présents dans la cité pourrait avoir été finalisée plus simplement à souligner la participation d'éléments italiques ou romains à cette vénération<sup>455</sup>. Enfin, on pourra rappeler le cas de l'Hercule d'Agrigente, situé lui aussi dans son propre temple, pour lequel il est dit que les habitants avaient non seulement l'habitude de le vénérer « in precibus et gratulationibus », mais aussi de l'embrasser (« osculari »)<sup>456</sup>. Dans ce cas, cette précision pourrait avoir été ajoutée justement pour introduire cette pratique singulière et mettre en scène, au-delà du déroulement normal du culte civique, l'existence d'un lien presque physique entre les Agrigentins et la sculpture du dieu : un lien susceptible de leur faire ressentir la possibilité de perdre ce monument comme particulièrement insupportable, ce qui pouvait à son tour fonctionner de justification pour la réaction violente des habitants à la tentative de vol de Timarchide. Pour finir, on rappellera que, à chaque fois que cela était possible, la valeur religieuse des objets soustraits se trouve également soulignée par la mise en évidence de la vénération du lieu de culte où ces objets se trouvaient. De cette stratégie, par ailleurs, on peut faire dériver l'importance que prend dans le *de signis* le motif la « descriptio loci »<sup>457</sup>.

Dans l'ensemble, donc, tout se passe comme si Cicéron, au lieu d'essayer de démontrer que les œuvres volées devaient être considérées comme « sacra » selon le droit sacré romain, se préoccupe plutôt de démontrer l'attachement que les habitants de la Sicile vouaient à ces monuments et d'interpréter cet attachement comme une manifestation de « religio ». Cette situation, par ailleurs, est parfaitement cohérente avec les observations que l'on a déjà faites sur la caractérisation des Siciliens dans les *Verrines*<sup>458</sup>. Mais est-ce qu'il est vraiment possible de la faire dériver de la mauvaise foi de l'orateur, qui aurait voulu ainsi masquer le fait qu'aucun de ces objets n'avait en réalité un sens ou un usage religieux véritable ? Je ne le crois pas.

Certes, il faut nécessairement imaginer que tous les monuments enlevés ou convoités par le préteur n'aient pas eu le même statut et que, par conséquent, leur perte ne soit pas vraiment ressentie de la même manière par les propriétaires d'origine. Cependant, si les *Verrines* peuvent donner parfois l'impression de loger toutes ces œuvres à la même enseigne, à y regarder de plus près on s'aperçoit qu'il n'en est rien. Ainsi, ce ne peut pas être un hasard que l'invective sur la guerre contre les dieux se fait beaucoup plus discrète dans le *de signis*

<sup>454</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 77 (= TL50) ; voir également ci-dessus, I.1.b et 3.a.

<sup>455</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 130 (= TL67) ; sur ce problème, voir ci-dessus, I.1.j et 3.a.

<sup>456</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 94 (= 57) ; voir ci-dessus, I.1.c et 3.a.

<sup>457</sup> Sur l'importance de la « descriptio loci » dans le *de signis* voir VASALY 1993, 104-28 (qui l'explique par la nécessité de représenter de la façon la plus vive possible les enlèvements de Verrès à un public romain qui pouvait facilement s'y montrer indifférent du fait de la distance géographique et culturelle qui le séparait de la Sicile) et LHOMMÉ 2008, 59-61 (qui pense justement à la nécessité de prouver la valeur religieuse des objets). Pour quelques exemples, voir le commentaire à TL40 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 3-7) ; 48 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 72) ; 57 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 94-5) ; 58 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 96) ; 59 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 97-8) ; 60 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 99-102) ; 61 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 102-4) ; 62 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 105-7) ; 64 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 117-9) et 66 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 122-5).

<sup>458</sup> Voir ci-dessus, III.2.a et g.

quand il s'agit d'offrandes dédiées dans les temples, comme à Malte<sup>459</sup> ou à Enguium<sup>460</sup>, ou encore d'éléments décoratifs, comme tous ceux que Verrès avait arraché du temple d'Athéna / Minerve à Syracuse<sup>461</sup>. De la même manière, il y a dans les discours des statues, dont certaines représentaient peut-être même des dieux, auxquelles Cicéron n'attribue aucune valeur religieuse : celles de Thermes<sup>462</sup>, par exemple, mais aussi le « caput » enlevé du temple de Libera à Syracuse, qui est quant à lui seulement « pulcherrimum »<sup>463</sup>.

Encore plus révélateur, enfin, est l'épisode d'Henna, où, comme on l'a vu, Cicéron souligne au plus haut point la vénération du sanctuaire et en arrive même à accuser Verrès d'avoir enlevé « hanc ipsam Cererem antiquissimam, religiosissimam, principem omnium sacrorum quae apud omnis gentis nationesque fiunt »<sup>464</sup>. Et pourtant, au moment d'en venir aux œuvres qui avaient été effectivement emportées par le préteur, il est très clairement précisé qu'il ne s'agissait pas des plus célèbres, que plusieurs lecteurs pouvaient avoir vues de leurs propres yeux et qui, très probablement, doivent être identifiées avec les statues de culte à l'époque du procès. Au contraire, Verrès s'était emparé d'une autre sculpture, plus petite mais de meilleure facture et dont la valeur est fondée cette fois-ci uniquement sur l'ancienneté et non sur le rôle joué dans le culte : « perantiquum, omnium illorum quae sunt in eo fano multo antiquissimum »<sup>465</sup>. D'autre part, cette ancienneté en faisait l'image originale de la déesse, ce qui était déjà suffisant pour justifier le langage hyperbolique de Cicéron. La même chose, enfin, peut être dite de la statue monumentale de la déesse, à laquelle Verrès avait arraché l'attribut de la victoire : à aucune de ces deux œuvres, en effet, n'est attribué ici un rôle particulier dans le rite.

Il est clair, donc, que ce type de distinctions était bien présent à l'esprit de l'orateur, qui, loin de s'en moquer ou d'essayer de les effacer, en prend compte dans le développement de son argumentation. Cependant, on reste toujours très loin de toute tentative de définition juridique. Une pareille tâche, d'ailleurs, aurait certainement été compliquée par le fait que, localement, chaque cité sicilienne pouvait très bien avoir une législation différente en la matière. De plus, ces législations devaient différer largement de la romaine vu que, comme le dit Cicéron, les Grecs avaient tendance à attribuer une valeur religieuse excessive à toutes leurs œuvres d'art. Compte tenu de ces difficultés, alors, ce qu'il faut se demander est s'il aurait été vraiment crucial pour l'orateur de démontrer que tous ou une partie de ces objets pouvaient être assimilés à des « sacra » pour le droit romain et que, par conséquent, l'action de Verrès devait être regardée comme un « sacrilegium ». À ce propos, il est important de rappeler, très simplement, qu'il ne s'agissait pas là de l'enjeu du procès. Comme on l'a déjà dit, l'ancien préteur n'était accusé que « de repetundis », ce qui fait que, pour avoir gain de cause, tout ce que l'orateur devait faire était démontrer que son adversaire avait extorqué ces œuvres aux cités au même titre que tous les autres biens ou sommes d'argent qu'il avait empoché à leurs

---

<sup>459</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 102-4 (= TL61) ; voir ci-dessus, I.1.a.

<sup>460</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 97-8 (= TL59) ; voir ci-dessus, I.1.g.

<sup>461</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 122-5 (= TL66) ; voir ci-dessus, I.1.j.

<sup>462</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 85-88 (= TL12) ; voir ci-dessus, I.1.d.

<sup>463</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 128 (= TL67).

<sup>464</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 109 (= TL63) ; sur l'épisode d'Henna voir également ci-dessus, I.2.c et III.1.b.

<sup>465</sup> *Ibidem*.

dépens : en d'autres termes, qu'il les avait volées<sup>466</sup>. De ce point de vue, le fait de pouvoir attribuer un statut de « sacra » à certains des monuments enlevés n'avait bien sûr aucune importance.

Au contraire, si la valeur religieuse des objets volés pour les Siciliens va de pair avec la caractérisation de ces derniers comme champions de piété, elle sert principalement à démontrer qu'ils ne se seraient pas séparés de ces objets de leur plein gré. Cette argumentation, comme on l'a vu, est explicitée avec beaucoup de force dans l'épisode de C. Heius, à un endroit, donc, où la définition juridique du statut des statues enlevées comme « profana » ne faisait aucun doute<sup>467</sup>. En contexte public, elle est suggérée pour Tyndaris, où le fameux simulacre de Mercure ne venait pas d'un temple, mais doit aussi être considérée comme implicite pour tous les autres cas où Verrès avait voulu se défendre en prétextant un achat ou une cession volontaire<sup>468</sup>. Bien évidemment, par contre, on peut toujours objecter que, une fois que l'on avait démontré l'extorsion et donc le vol, cet acte pouvait effectivement être interprété comme un « sacrilegium », pourvu qu'il ait touché à des « sacra ». À plus forte raison, en outre, cette possibilité existait théoriquement pour toutes les soustractions qui s'étaient déroulées à l'insu des autorités et pour lesquelles, comme on l'a dit, l'enjeu était celui de démontrer l'implication du préteur<sup>469</sup>. Cependant, quand bien même cette possibilité avait été effectivement offerte à l'orateur, il est très facile de démontrer qu'il n'en avait pas profité.

### III.3.d - Ad alium iudicium perducere poterimus

Au début de l'*actio secunda*, comme on l'a déjà vu, Cicéron lançait contre son adversaire, pour la première fois de manière explicite, l'accusation d'avoir commis une faute religieuse. En outre, il se servait de cette idée pour donner voix au souhait que Verrès soit puni par le supplice et pour le menacer, en cas d'absolution, de le traduire nouvellement au tribunal sous un autre chef d'accusation. Pour finir, cette affirmation se développait dans une véritable liste de tous les délits dont l'ancien préteur aurait pu être accusé, chacun accompagné d'un certain nombre de preuves à charge<sup>470</sup>. Quelle meilleure occasion, pourra-t-on penser, de mentionner une charge de « sacrilegium » ? Et pourtant, il n'en est rien.

Dans l'ordre, en effet, les chefs d'accusation mentionnés par l'orateur sont ceux de « peculatus », « crimen maiestatis » et « perduellio ». Le premier consistait dans l'appropriation criminelle d'argent appartenant à l'État, ce qui comprenait au même titre « pecunia sacra religiosa publicae » : un détail non négligeable pour le présent développement, mais sur lequel on reviendra plus loin<sup>471</sup>. D'après Cicéron, Verrès pouvait être accusé de ce délit pour plusieurs raisons, en commençant par le fait que, en étant

---

<sup>466</sup> Sur l'accusation « de repentundis » et son étroit rapport avec celle pour « furtum », voir FRAZEL 2005.

<sup>467</sup> Voir ci-dessus, I.3.c.

<sup>468</sup> Sur ce problème, et pour le cas de Tyndaris, voir ci-dessus, II.1.b et I.1.f.

<sup>469</sup> Voir ci-dessus, III.3.b.

<sup>470</sup> Cic., *Verr*, 2, 1, 10-15.

<sup>471</sup> Pour le « peculatus », voir la définition de Dig., 48, 13, 1 : « lege iulia peculatus cauetur, ne quis ex pecunia sacra religiosa publicae auferat neque intercipiat neque in rem suam uertat neque faciat, quo quis auferat intercipiat uel in rem suam uertat, nisi cui utique lege licebit: neque quis in aurum argentum aes publicum quid indat neque immisceat neque quo quid indatur immisceatur faciat sciens dolo malo, quo id peius fiat ».

questeur, il s'était approprié la caisse du consul Cn. Papirius Carbo<sup>472</sup>. Plus tard, en outre, il aurait soustrait de l'argent aux questeurs urbains et aurait profité de son mandat en Sicile pour s'emparer d'une partie du blé versé pour les impôts<sup>473</sup>. Comme on peut le constater, le cadre peint jusqu'ici demeure assez classique pour ce type de délit. Juste après, en revanche, avec une formule significativement dubitative, l'orateur suggère que certains auraient même pu vouloir punir l'ancien préteur pour « illum peculatum » par lequel celui-ci s'était emparé de « M. Marcelli et P. Africani monumenta », en les enlevant « ex fanis religiosissimis et ex urbibus sociorum atque amicorum ». Tout en portant formellement le nom de ces généraux, en effet, ces monuments appartenaient en réalité au peuple romain : « re uera populi Romani et erant et habebantur »<sup>474</sup>. Or, si l'on a déjà discuté de la nature des objets que Cicéron désigne à travers cette expression, on reviendra plus loin sur l'ensemble des implications comportées par cette interprétation de leur enlèvement comme « peculatus »<sup>475</sup>. La « crimen maiestatis », quant à lui, indiquait la violation du pouvoir et de la dignité du peuple romain, se concrétisant dans la réalisation d'actions dirigées contre ce dernier ou sa sécurité<sup>476</sup>. Selon Cicéron, il aurait été possible d'y recourir, si Verrès avait été absous également de sa seconde charge : cette troisième accusation aurait porté sur le fait que le préteur n'avait pas condamné les chefs des pirates<sup>477</sup>. Enfin, le délit de « perduellio », qui représentait pour l'orateur le dernier recours, consistait dans la conduite d'une action hostile contre la « res publica », identifiée ici avec le supplice et la condamnation à mort de citoyens romains<sup>478</sup>. Le « sacrilegium », en revanche, n'est pas pris en considération. De plus, comme on l'a déjà dit, l'entier passage se termine par une invitation aux juges à prononcer un verdict de culpabilité directement dans le procès présent, celui « de repetundis ».

Par la suite, le motif de la multiplication des chefs d'accusation contre Verrès refait surface dans l'épisode de l'Hermès / Mercure de Tyndaris. À cette occasion, en effet, après avoir raconté le supplice de Sopater attaché dans le forum à une statue de C. Marcellus, Cicéron s'exclame que par la seule soustraction de cette statue le préteur s'était rendu coupable de plusieurs crimes différents, qu'il était désormais presque impossible de démêler : « unum hoc crimen uidetur esse [...] plura sunt, sed ea quo pacto distinguere ac separare possim nescio »<sup>479</sup>. Cette fois-ci la liste commence par « pecuniarum captarum », c'est-à-dire l'objet du procès en cours, dans lequel cet épisode rentrait, selon l'orateur, au titre de la valeur monétaire de l'œuvre : « signum ab sociis pecuniae magnae sustulit ». Suit de nouveau le « peculatus », motivé nouvellement par le fait que ce monument faisait partie de ceux qui

<sup>472</sup> Pour ce personnage, consul en 84 av. J.-C., voir F. Münzer, RE XVIII.3, Stuttgart 1949, *Papirius* 38 ; pour le vol de sa caisse par Verrès, Cic., *Verr.*, 2, 1, 34-43.

<sup>473</sup> Pour l'affaire des questeurs urbains, Cicéron fait référence aux témoins écoutés lors de l'*actio prima* ; pour le retranchement du blé des impôts siciliens, voir Cic., *Verr.*, 2, 3, 77-83.

<sup>474</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 11 (= TL4).

<sup>475</sup> Sur la nature des monuments voir ci-dessus, II.1.c et d ; sur les implications de l'interprétation de Cicéron, ci-dessous, III.3.f.

<sup>476</sup> Voir la définition de Dig., 48, 4, 1, 1 : « maiestatis autem crimen illud est, quod aduersus populum Romanum uel securitatem eius committitur ».

<sup>477</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 12 ; pour la question des chefs pirates, voir 2, 5, 64-79 et 156-7.

<sup>478</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 13-4 ; pour le délit de « perduellio », voir par exemple la définition de Dig., 48, 4, 11 : « qui perduellionis reus est, hostili animo aduersus rem publicam uel principem animatus » ; pour la condamnation de citoyens romains, voir Cic., *Verr.*, 2, 5, 72-4 et 147-70.

<sup>479</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 88-90 (= TL54).



avaient été dressés en Sicile par Scipion Émilien : le « signum », donc, venait du butin de Carthage et était par conséquent « publicum populi Romani ». Après, malgré le contexte, Cicéron ne renonce pas au « crimen maiestatis », qu'il justifie encore, cette fois-ci, par la soustraction du monument de Scipion, dans la mesure où sa déposition supprimait la glorieuse mémoire des gestes du peuple romain : « est maiestatis, quod imperi nostri, gloriae, rerum gestarum monumenta euertere atque asportare ausus est ». Ensuite, l'orateur abandonne le formalisme du droit, pour reprocher à son adversaire deux autres forfaits qui ne sont plus à proprement parler des délits juridiquement définis, mais plutôt des défauts moraux. Si le second est la « crudelitas », qui permet de revenir au supplice de Sopater, le premier est celui de « scelus », motivé par le fait que Verrès « religiones maximas uiolauit ». Comme on peut le constater, donc, si Cicéron ne mentionne toujours pas le « sacrilegium », il fait référence plus génériquement à une faute contre la « religio » des Tyndarites. De plus, il se sert de cette faute plutôt pour la définition du caractère de son adversaire, que comme base pour envisager une accusation de nature différente.

Dans la même veine, pour finir, on pourra citer la fin de la péroraison, où « scelus » et « crudelitas » reviennent côte à côte au génitif, comme compléments du nom des « inaudita et singularia facinora » que sont toutes les actions de Verrès. Dans cette capacité, ces deux termes se trouvent désormais insérés dans une plus longue liste de tous les vices de l'ancien préteur, comprenant également « audacia », « perfidia », « libido » et « auaritia ». Sur le constat d'une telle abondance de forfaits, Cicéron s'appuie ici pour demander encore une dernière fois aux juges de condamner l'accusé « de repetundis »<sup>480</sup>. Le mot « sacrilegium », quant à lui, n'apparaît jamais dans les *Verrines*.

En revanche, comme on l'a dit, si l'orateur mentionne comme « scelus » l'offense portée aux « religiones » locales, il reste également possible de trouver, dans les discours, un certain nombre d'attestations du mot « sacrilegus », employé pour la plupart au détriment de Verrès, aussi bien comme substantif que comme adjectif. On a déjà vu, par exemple, que, toujours dans l'ouverture du *de praetura urbana*, l'ancien préteur était appelé « non sacrilegum sed hostem sacrorum religionumque »<sup>481</sup> et que, de manière spéculaire, la péroraison du *de signis* l'accusait d'avoir déclaré aux dieux son « bellum sacrilegum semper impiumque »<sup>482</sup>. Ainsi, l'impiété du préteur se trouve opportunément rappelée aux lecteurs au début et à la fin de l'*actio secunda*. Autrement, dans l'épisode du pillage de Délos, il est question des « manus impias ac sacrilegas » avec lesquelles l'accusé avait osé toucher à un lieu de culte si vénérable<sup>483</sup>. Enfin, au début du *de suppliciis*, se préparant à démontrer l'inconsistance des mérites militaires du préteur, Cicéron concède que, face à des importants succès contre les ennemis de Rome, on aurait pu éventuellement laisser passer le fait que leur responsable soit non seulement un voleur (« sit fur »), mais aussi un « sacrilegus » et même, pour finir, « flagitiorum omnium uitiorumque princeps »<sup>484</sup>. Ainsi, l'allusion à cette faute religieuse se

<sup>480</sup> Pour ce passage de la péroraison, voir Cic., *Verr.*, 2, 5, 189 (= TL80) ; ci-dessus, III.3.a.

<sup>481</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 9 : « non enim furem sed ereptorem, non adulterum sed expugnatorem pudicitiae, non sacrilegum sed hostem sacrorum religionumque, non sicarium sed crudelissimum carnificem ciuium sociorumque » ; voir ci-dessus, III.3.a.

<sup>482</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 188 (= TL80) ; voir ci-dessus, III.3.a.

<sup>483</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 47 ; pour l'épisode de Délos, voir ci-dessus, III.1.a et b.

<sup>484</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 4.

trouve toujours sur le plan de l'invective contre la dépravation morale du préteur plutôt que dans les passages plus strictement techniques en sens juridique. Or, il n'y avait pas besoin, pour cela, de conduire une démonstration serrée sur le statut précis, selon le droit, des biens sur lesquels Verrès avait mis ses mains : le fait qu'un grand nombre d'entre eux se trouve dans des sanctuaires et y joue un rôle dans le culte devait sembler déjà largement suffisant<sup>485</sup>.

Or, cet état de choses pourrait bien dériver d'une caractéristique particulière du délit religieux à Rome en époque républicaine, c'est-à-dire le fait que, « *stricto sensu* », il n'existait pas. Dans une étude de 1981, J. Scheid a analysé tous les types de délit religieux reconnus par la religion romaine, y compris l'atteinte à un objet sacré, c'est-à-dire le « *sacrilegium* ». Concernant la manière dont ces délits étaient punis, il a observé premièrement qu'ils impliquaient toujours la nécessité d'une expiation, qui était réalisée directement par le responsable direct, dans le cas d'une offense involontaire, ou bien par la cité, quand il s'agissait d'offenses volontaires. Mais, si dans le premier cas le coupable se trouvait lui aussi lavé de la faute qu'il venait d'expier, le délit religieux commis volontairement demeurait quant à lui inexpiable pour celui qui l'avait commis. La cité, quant à elle, une fois procédé à l'expiation, ne jugeait pas le responsable directement pour son impiété ou bien pour le délit religieux en tant que tel. Au contraire, les autorités le traduisaient au tribunal pour qu'il réponde publiquement de la violation des lois civiles que ce délit comportait. En effet, la punition de la faute religieuse en elle-même était considérée du ressort des dieux, qui disposaient librement du coupable une fois que celui-ci avait été condamné et donc écarté par la communauté<sup>486</sup>. Ainsi, un véritable « *crimen sacrilegi* » ne fut institué que beaucoup plus tard, tandis que, à l'époque républicaine, le vol d'objets relevant de la catégorie du « *sacer* » était puni, justement, comme « *peculatus* » : on se rappellera, en effet, que la définition de ce crime comprenait la « *pecunia sacra* » et « *religiosa* » au même titre que la « *publica* »<sup>487</sup>. En revanche, même s'il n'était jamais examiné formellement comme chef d'accusation, le délit religieux restait un motif récurrent de l'invective judiciaire, pour laquelle il constituait un outil indispensable de menace et de réprobation morale<sup>488</sup>. Dans les *Verrines*, donc, il n'aurait eu aucun sens pour Cicéron d'invoquer une accusation supplémentaire pour « *sacrilegium* » ; au contraire, les insinuations d'impiété dans la peinture du caractère de l'accusé ne posaient aucun problème. Mais est-ce que la présence de ce motif d'invective signifie que Verrès pouvait réellement être considéré coupable d'avoir commis une faute religieuse vis-à-vis des dieux siciliens ? Pour essayer de répondre, bien évidemment, il faut tout d'abord considérer du point de vue de qui on veut envisager cette question.

### III.3.e - Une question de points de vue

Comme il a déjà été observé à propos de l'épisode d'Henna, Cicéron met dans la bouche des habitants de cette cité la requête d'expier l'offense que Verrès avait porté à leur déesse par le supplice de ce dernier : « *istius sceleratissimi atque audacissimi supplicio*

---

<sup>485</sup> Sur ce point, voir également ESTIENNE 2000, 142-301, et LHOMMÉ 2008.

<sup>486</sup> SCHEID 1981 ; pour le sacrilège en particulier voir également ROBINSON 1973.

<sup>487</sup> Pour l'institution du « *crimen sacrilegi* », voir ESTIENNE 2013, 63, avec indication de la bibliographie précédente.

<sup>488</sup> Voir par exemple les observations de J. Scheid sur les *Philippiques* (SCHEID 1981, 152) ; NORTH 1990, 581-2.

expiari »<sup>489</sup>. Or, dans une analyse linguistique et littéraire de ce passage, G. Baldo a suggéré de lire cette expression dans le sens que les Siciliens auraient effectivement demandé de manière explicite, dans le cadre de leur accusation contre l'ancien préteur, que la faute de ce dernier soit jugée directement en tant que délit religieux et punie plus sévèrement de ce que une condamnation « de repetundis » aurait pu comporter ; notamment, le terme « supplicium » ferait référence ici sans aucun doute à la peine capitale. Cette requête, donc, se placerait en directe contradiction par rapport aux coutumes romaines en la matière et ferait émerger une différence dans la façon où la faute religieuse était envisagée en Sicile et à Rome. Toujours selon G. Baldo, en outre, la phrase « tanta religione obstricta tota prouincia est », utilisée plus loin par l'orateur, servirait comme justification de ces prétentions des Siciliens<sup>490</sup>. Le syntagme « obstringere religione », notamment, aurait le sens technique de « impliquer dans une faute religieuse ». Par conséquent, son emploi indiquerait ici que Cicéron reconnaissait la gravité de cette faute et voulait présenter les inquiétudes des Siciliens comme valables. Enfin, la conclusion avec l'invitation aux juges de « sancire » la « religio » de cette Cérés « in eo qui uiolasset » impliquerait l'adhésion à l'idée qu'une punition exemplaire soit nécessaire pour le coupable, au-delà du cadre établi par le procès « de repetundis »<sup>491</sup>. Tout cela, combiné avec le récit du mythe de l'enlèvement de Proserpine et la description du lieu de culte d'Henna comme entouré d'un « lucus », servirait l'objectif de faire de Verrès le coupable de la profanation d'un bois sacré, espace du mystère par excellence dans la littérature latine. De cette manière, l'orateur tenterait de « negoziare un difficile compromesso culturale con la sensibilità greca », qui risquait d'être offensée par l'absence d'une sanction à la hauteur de ses attentes<sup>492</sup>.

Cependant, malgré le fait que cette interprétation présente plusieurs aspects sans aucun doute dignes d'intérêt, il ne me semble pas nécessaire d'aller aussi loin. En effet, pour commencer par la requête mise dans la bouche des habitants d'Henna, on a déjà vu que Cicéron avait formulé lui-même, au début de l'*actio prima*, un souhait très similaire : celui que l'ensemble des fautes de Verrès contre les dieux, les innocents et les citoyens romains soit expié par le supplice (« supplicio luendus est »)<sup>493</sup>. Et pourtant, cette formulation hyperbolique se résolvait dans la menace de traduire l'ancien préteur devant le tribunal pour « peculatus », « crimen maiestatis » ou « perduellio » et, finalement, dans l'invitation aux juges de le condamner « de repetundis »<sup>494</sup>. Certes, le mot « supplicium » pouvait difficilement s'appliquer à l'exil ou à la sanction pécuniaire prévus en cas de culpabilité dans le procès en cours, mais il ne doit pas nécessairement faire référence à la peine de mort non plus. En outre, il était parfaitement applicable à la répression des autres crimes dont Cicéron agitait la menace d'accusation, sans besoin de penser à un jugement pour délit religieux.

Pour ce qui concerne le syntagme « obstringere religione », il faut admettre qu'il se trouve souvent utilisé dans le sens proposé par G. Baldo, typiquement avec « populum

<sup>489</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 111 (= TL63) ; voir ci-dessus, II.2.c et I.3.a.

<sup>490</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 113 (= TL63).

<sup>491</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 114 (= TL63).

<sup>492</sup> BALDO 1999, tout particulièrement aux pages 34-42.

<sup>493</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 8 ; pour la formulation complète, qui mentionne également « religiones deorum immortalium expiandae », voir ci-dessus, III.3.a.

<sup>494</sup> Voir ci-dessus, III.3.a.

Romanum » comme objet du verbe. Ainsi, par exemple, pour une faute religieuse reconnue par les autorités romaines comme le sacrilège de Q. Fulvius Flaccus à Crotona en 173 av. J.-C., Tite-Live met en scène le Sénat en train de reprocher à ce censeur de « obstringere religione populum Romanum », c'est-à-dire impliquer le peuple romain dans la faute<sup>495</sup>. De la même manière, dans le contexte d'invective judiciaire propre aux *Philippiques*, Cicéron adresse à Antoine les mots « obstrinxisti religione populum Romanum » pour avoir allégué faussement les auspices<sup>496</sup>. D'autre part, il est vrai également qu'il pouvait être utilisé dans un sens plus large, comme l'orateur le fait lui-même, pas plus loin que le *de suppliciis*, quand il se vante d'avoir toujours accepté tous les mandats publics qui lui avaient été confiés « ut me omnium officiorum obstringi religione arbitrarer »<sup>497</sup>. Dans ce cas, comme on peut le constater, le syntagme indique tout simplement le fait que l'orateur se considérait astreint à respecter scrupuleusement toutes les obligations impliquées par sa charge. Certes, dans l'épisode d'Henna, le contexte devait faire émerger en premier lieu les résonances du sens propre de cette expression, mais cela ne veut pas dire que Cicéron adhère ici à l'idée que la Sicile se trouve actuellement en état de souillure. La référence immédiatement successive à la « superstitio » qui s'était emparée de l'esprit de tous les Siciliens et leur faisait penser que « quaecumque accidant publice priuatimque incommoda propter eam causam sceleris istius euenire » montre suffisamment que l'orateur est ici en train de parler des représentations des habitants de l'île. Par ailleurs, s'il avait vraiment voulu suggérer l'effective existence d'une faute religieuse, le choix de « tota prouincia » comme sujet de « obstricta est » aurait été certainement beaucoup trop vague, dans la mesure où la province ne pouvait pas être considérée comme une entité capable, par exemple, d'organiser de manière autonome l'expiation nécessaire à se purifier d'une telle faute. À la rigueur, en outre, pour impliquer la culpabilité de Verrès selon le sens propre de ce syntagme, c'est le préteur qui aurait dû être « obstrictus religione », ou à la limite, comme dans les exemples considérés ci-dessus, le peuple romain.

Pour en venir à la sanction que l'orateur demande aux juges, enfin, le verbe « sancire » doit effectivement être entendu, déjà selon les commentaires anciens, dans le sens de « habere sanctam », c'est-à-dire garantir l'inviolabilité de la « religio » d'Henna. Cependant, on n'oubliera pas de prendre en compte le fait que l'invitation de Cicéron s'adresse aux juges du procès en cours, qui ne pouvaient faire grand-chose d'autre chose que condamner Verrès « de repetundis ». Comme déjà dans l'*actio prima*, donc, l'idée d'un « supplicium » reste au rang de la menace, au même titre que celle d'une accusation supplémentaire pour un crime différent. Le but ultime, quant à lui, est toujours celui d'obtenir l'exil et une amende pécuniaire.

D'autre part, ce qui est clair ici est que l'orateur essaie effectivement de suggérer qu'il y avait eu une faute religieuse du point de vue des Siciliens. Conformément, comme on l'a vu, il relate également que ceux-ci attribuaient à la colère de la déesse la désolation des campagnes qui résultait de la mauvaise gestion du préteur<sup>498</sup>. Par ailleurs, cela faisait partie

<sup>495</sup> Liv., 42, 3, 8 ; voir à ce propos SCHEID 1981, 140.

<sup>496</sup> Cic., *Phil.*, 2, 83 ; en complément de cette accusation, qui allait donc jusqu'à suggérer que le peuple Romain se trouve lui-même en état de souillure à cause du comportement d'Antoine, l'orateur ajoutait espérer que cette faute se résolve « tua potius quam rei publicae calamitate ».

<sup>497</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 35.

<sup>498</sup> Voir ci-dessus, III.2.g.

d'un mouvement plus général, qui comprend également, par exemple, les passages où les habitants de l'île reprochaient à Verrès de les avoir privés de leurs dieux en enlevant les statues<sup>499</sup>. Dans ce cadre, il n'est pas impossible que les Siciliens puissent se sentir eux-mêmes responsables de cette faute, dans la mesure où, comme on l'a vu, le préteur avait souvent agi en obligeant les cités à céder elles-mêmes les monuments qu'il convoitait<sup>500</sup>. Si tel avait été le cas à Henna, alors, on pourrait peut-être expliquer ainsi la peur d'être frappés par la vengeance de la déesse, qui deviendrait pour Cicéron une « *superstitio* » dans la mesure où même la correcte réalisation de procédures d'expiation n'aurait pas suffi à l'arrêter. Cette idée, enfin, pourrait apporter une lumière supplémentaire sur le sens de l'expression « *tanta religione obstricta prouincia est* », qui serait alors d'insinuer que Verrès avait impliqué la Sicile dans une faute religieuse, en obligeant certaines cités à la commettre ou en leur empêchant, comme à Catane, d'en identifier et punir les coupables. Quoi qu'il en soit, par contre, il faudra se garder de la tentation d'attribuer une valeur absolue à toutes affirmations de l'orateur sur ce sujet. D'un côté, il n'est pas exclu que l'état d'esprit dont il est fait état ici ait existé dans la réalité, ni que, dans le cadre du procès, certains témoins puissent avoir avancé l'allégation que Cérès était en train de punir la Sicile dans sa production granaire, ce qui par ailleurs pouvait même avoir été destiné à frapper les Romains dans leurs plus hauts sentiments. D'autre part, on a déjà vu comment l'universalité de l'hostilité des Siciliens à l'égard de Verrès n'est qu'une construction oratoire de Cicéron. Dans les faits, le préteur avait bénéficié sur l'île du support de plusieurs partisans, qui ne devaient pas trouver ses actions outrageuses. Ainsi, même s'ils s'étaient empressés de revenir sur leur décision à l'occasion du procès, les Syracusains avaient même pu le trouver digne de recevoir des honneurs culturels, ce qui se trouvait en évident contraste avec les allégations de l'orateur, qui cherche quant à lui de résoudre le problème en présentant l'institution de ces hommages comme une autre imposition du préteur<sup>501</sup>.

Pour ce qui concerne l'orateur, en revanche, il n'est pas impossible qu'il ait voulu en quelque sorte ménager cette optique, qui devait être partagée du moins par certains des Siciliens ayant fait appel à ses services. Ainsi, par exemple, M. von Albrecht a formulé l'hypothèse qu'il ait voulu se présenter lui-même en sauveur de l'île en espérant d'obtenir à son tour des honneurs exceptionnels comme ceux qui avaient été décernés à Verrès ou à C. Marcellus<sup>502</sup>. Notamment, il est significatif que, au début de la *diuinatio in Q. Caecilium*, le discours des délégations visant à convaincre Cicéron d'accepter la cause contient, côte à côte avec la plainte sur l'enlèvement des dieux, la sollicitation « *ut uitam salutemque totius prouinciae defenderem* »<sup>503</sup>. Certainement, en outre, son invective devait viser à impliquer son public dans la souffrance des Siciliens et à véhiculer l'idée que les provinciaux devaient être traités avec respect. D'autre part, si la province était « *obstricta religione* » cela ne devait pas être indifférent à Rome. De plus, on a vu comment l'orateur fait de son mieux pour attribuer un caractère universel à la déesse d'Henna, en arrivant même à suggérer que le « *numen Cereris* » réside sur les lieux. Enfin, il ne faut pas oublier que, dans cet épisode, il reprend même à son propre compte la peur des conséquences de la faute religieuse, en affirmant que

<sup>499</sup> Voir ci-dessus, III.3.a.

<sup>500</sup> Voir ci-dessus, II.1.b et III.3.a.

<sup>501</sup> À propos des honneurs culturels décernés à Verrès et de leur abolition à Syracuse, voir ci-dessus, II.2.c.

<sup>502</sup> VON ALBRECHT 1980, 58-60.

<sup>503</sup> Cic., *diu. in Caec.*, 3 (= TL1).

lui-même en était presque à trembler (« uerum etiam corpore perhorrescam ») physiquement au souvenir (« in commemoratione ») des forfaits de Verrès (« scelerum suorum »)<sup>504</sup>. S'il y avait donc un lieu en Sicile où le préteur avait vraiment commis un crime contre les dieux, c'était bien à Henna. Et pourtant, on rappellera quel était ce crime : la soustraction de sculptures qui, cette fois-ci, n'avaient pas en elles-mêmes une valeur religieuse précise, à part le fait de se trouver dans le temple. Si l'on pense à la manière dont Cicéron allait caractériser comme excessif, dans l'épisode de Syracuse, l'attachement religieux que les habitants de l'île pouvaient manifester vis-à-vis des œuvres d'art, on ne sera pas surpris du fait que, finalement, il range même les craintes de ces derniers pour l'offense à Cérès au rang de la « superstitio ». S'il pouvait rhétoriquement traiter l'action du préteur à Henna à l'instar de la violation d'un bois sacré, d'ici à convaincre ses lecteurs de l'atrocité de ce crime contre les dieux la distance était grande.

D'un point de vue romain, en effet, comme il a été observé par J. Scheid, la faute religieuse ne pouvait pas réellement exister tant qu'elle n'avait pas été reconnue par la cité et, pour la reconnaître, on attendait bien plus que l'invective judiciaire d'un avocat : on attendait les « prodigia » qui seraient venus annoncer la rupture de la « pax deorum »<sup>505</sup>. Or, dans le cas de Verrès, il n'y en avait pas eu. Non seulement, mais les fameux succès militaires que Cicéron tente systématiquement de rabaisser devaient pouvoir être lus comme un signe que le préteur ne s'était pas aliéné complètement la faveur des dieux. Si les Siciliens avaient pu avancer des suggestions dans le sens contraire, en alléguant comme on l'a dit la désolation des campagnes, l'orateur quant à lui les réfute et préfère attribuer cette situation à la mauvaise gestion de Verrès. C'est dire que ce type d'argument ne devait pas être facilement recevable par son public. Rome, donc, n'avait été impliquée dans aucune faute religieuse et n'avait pas eu besoin d'en expier.

Mais enfin, après les Siciliens et les Romains, il y avait bien un troisième terme dans cette équation, c'est-à-dire les dieux eux-mêmes. Et ces derniers, s'ils n'étaient pas offensés contre Rome, pouvaient bien l'être contre Verrès. Dans son traité théorique *de legibus*, après avoir constaté que la vraie impiété était inexpiable, Cicéron constate que la seule peine véritable pour les coupables ne réside pas dans les tribunaux (« iudiciis »), qui même quand ils existent peuvent toujours se tromper, mais plutôt dans la persécution des Furiae, qui interviennent « angore conscientiae fraudisque cruciatu »<sup>506</sup>. D'après J. Scheid, il s'agit là d'une marque d'une nouvelle mentalité qui, à la différence du modèle traditionnel, introduit une notion de responsabilité personnelle par laquelle, même si le délit n'a pas été officiellement découvert, celui qui l'a commis se trouve victime d'une culpabilité dérivant des lois naturelles et impossible à ignorer. Ainsi, la faute naît désormais « de la libre volonté du sujet conscient » qui sait d'avoir commis une infraction à ces lois inviolables<sup>507</sup>. Dans ce cadre, même si Verrès n'avait pas été reconnu coupable d'impiété par la cité, on pouvait toujours le taxer d'« amentia » et faire de cet état, comme Cicéron le tente dans l'ouverture du *de praetura urbana*, soit le signe soit d'une persécution divine, dans le cas de « Furiae » ou des « dei patrii », soit comme le simple fruit du souvenir de ces crimes, dans le cas du traitement

---

<sup>504</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 110 (= TL63) ; voir ci-dessus, III.3.a.

<sup>505</sup> SCHEID 1981, 141-2.

<sup>506</sup> Cic., *de leg.*, 1, 40 ; sur ce passage, voir également SCHEID 1981, 155.

<sup>507</sup> SCHEID 1981, 155.

des temples siciliens. Quelle que soit l'interprétation choisie, la subjectivité extrême de ce genre d'argument en faisait un outil parfait de l'invective judiciaire. Et pourtant, même dans ce cas, le comportement dont l'orateur fait la marque ultime de cette folie de Verrès n'avait paradoxalement jamais eu lieu : il s'agit, en effet, comme on l'a dit, de la participation à l'*actio secunda*, dont l'ancien préteur s'était en réalité bien gardé. Comme on l'a déjà souligné, par ailleurs, ce ne peut pas être un hasard que cet argument se trouve en force uniquement dans cette partie des discours, publiée seulement après que l'accusé avait désormais rejoint son exil volontaire. À la limite, alors, on aurait pu soutenir que cet exil représentait lui-même la juste punition divine de ses crimes contre les dieux. Mais, à y voir de plus près, il est probable que Verrès ait pu emporter avec lui la plupart des chefs-d'œuvre qu'il avait amassés pendant sa carrière et même l'amende à laquelle il finit par être condamné fut en réalité beaucoup plus réduite par rapport au total de ses gains tel qu'il avait été calculé par Cicéron<sup>508</sup>. Enfin, si Pline rapporte, avec un retournement de situation tellement approprié qu'il pourrait presque apparaître suspect, que Verrès était mort proscrit pour avoir refusé de céder à Antoine ses vases de Corinthe<sup>509</sup>, le récit avait pu en être fait dans des termes très favorables à l'ancien préteur par un historien comme C. Asinius Pollio<sup>510</sup>. Pour conclure, il ne semble pas qu'il n'y ait jamais eu le doute, à Rome du moins, que Verrès n'avait pas commis en Sicile de faute religieuse. L'argument de l'impiété, dans les *Verrines*, n'est pas plus qu'un ornement rhétorique.

### III.3.f - *Publica populi romani*

À ce propos, pour finir, il ne sera pas inopportun d'ajouter encore une petite remarque concernant la menace, formulé par l'orateur, d'une accusation pour « *peculatus* ». En effet, comme on l'a vu, l'enlèvement de monuments des sanctuaires siciliens est bien pris en compte dans les raisons fournies pour motiver l'application de ce crime au cas de Verrès, aussi bien dans l'ouverture de l'*actio prima* que dans l'épisode de Tyndaris. Dans ce deuxième cas, en outre, ils sont même utilisés pour justifier l'emploi du « *crimen maiestatis* ». Cependant, dans cette capacité, ils n'apparaissent jamais comme « *sacra* », mais plutôt comme « *publica populi romani* » : une qualité qui leur dérivait du fait d'être « *M. Marcelli et P. Africani monumenta* »<sup>511</sup>.

<sup>508</sup> Dans la *diuinatio in Q. Caecilium*, Cicéron met dans la bouche des Siciliens la requête d'un remboursement à la hauteur de cent millions sesterces (Cic., *diu. in Caec.*, 19), puis, dans l'*actio prima*, après son enquête sur l'île, il affirme que Verrès en avait soustrait de la seule Sicile quarante millions de sesterces (Cic., *Verr.*, 1, 56) ; Plutarque, quand à lui, fixe l'amende à laquelle le préteur fut condamné à 750.000 drachmes (qui correspondraient à seulement trois millions de sesterces) et relate même que l'orateur, à cause de la petite entité de ce montant, avait même été accusé d'avoir accepté un pot-de-vin (Plu., *Cic.*, 8, 1).

<sup>509</sup> Plin., *nat.*, 34, 6 : « mireque circa id multorum adfectatio fuit, quippe cum tradatur non alia de causa Verrem, quem M. Cicero damnauerat, proscriptum cum eo ab Antonio, quoniam Corinthiis cessurum se ei negauisset ».

<sup>510</sup> Voir Sen., *suas.*, 6, 3 : « Verres quoque proscriptus fortius periit » et 24 : « Pollio quoque Asinius, qui Verrem, Ciceronis reum, fortissime morientem tradidit, Ciceronis mortem solus ex omnibus maligne narrat, testimonium tamen quamuis inuitus plenum ei reddidit ».

<sup>511</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 11 (= TL4) : « M. Marcelli et P. Africani monumenta, quae nomine illorum, re uera populi Romani et erant et habebantur » ; sur ce passage, voir déjà ci-dessus, II.1.c et d.

Or, il est clair que le deuxième terme de cette expression fait référence aux œuvres que Scipion Émilien avait laissées en Sicile après la prise de Carthage, en permettant aux représentants des cités alliées qui avaient soutenu Rome dans son effort militaire de les choisir sur le butin<sup>512</sup>. Comme on l'a vu, au moment de leur déposition sur l'île ces objets étaient effectivement accompagnés d'inscriptions qui, tout en étant en grec, respectaient les conventions typiques du langage de la compétition aristocratique entre les familles de l'élite républicaine. Selon leur formulaire, en d'autres termes, Scipion, ayant pris Carthage, donnait ces ouvrages aux habitants des différentes cités concernées. Ainsi, il s'agissait vraiment, au sens propre, de « monumenta » d'un général romain, qui se trouvaient en Sicile plutôt qu'à Rome. Mais surtout, leur statut de « publica » dérivait du fait qu'ils provenaient à l'origine du butin d'une conquête de ce général. Comme on l'a vu, Cicéron le rappelle lui-même à propos de la statue de Tyndaris, qui faisait justement partie de ce groupe et que l'orateur définit « publicum populi Romani signum de praeda hostium captum »<sup>513</sup>.

En revanche, pour ce qui est des « monumenta Marcelli », la situation est plus compliquée. Comme on l'a dit, en effet, Cicéron semble utiliser cette expression par analogie avec la précédente, mais cette fois-ci au sens figuré, pour désigner l'ensemble des œuvres que, dans sa clémence, M. Claudius Marcellus avait laissé en Sicile dans la possession des cités qu'il y avait conquises et donc, en premier, de Syracuse<sup>514</sup>. Le principe est affirmé clairement dans l'éloge de la province qui ouvre le *de praetura Siciliensi*, où Cicéron mentionne Marcellus juste après l'Émilien en qualité de bienfaiteur et affirme que celui-ci avait laissé la capitale tellement bien parée « ut esset idem monumentum uictoriae, mansuetudinis, continentiae » : la cité est donc elle-même, en quelque sorte, un monument du général<sup>515</sup>. Comme pour ceux de Scipion, par ailleurs, leur nature de biens publics pouvait dériver du fait qu'ils avaient fait partie du butin récolté à la fin d'un acte de conquête.

À ce propos, alors, il est sans aucun doute significatif que l'orateur rappelle, à propos des tableaux du temple d'Athéna / Minerve, comment cette même conquête les avait fait déchoir de leur qualité de biens sacrés en les rendant « profana ». Dans la foulée, comme on l'a vu, il est bien précisé que, à la suite d'une longue période de paix et surtout de fidélité des Syracusains à Rome, Verrès les avait trouvés de nouveau « sacra religiosaque »<sup>516</sup>. Cependant, cette idée apparaît en directe contradiction avec l'autre selon laquelle ces objets pouvaient rentrer dans l'accusation de « peculatus » au titre de leur nature de « publica populi Romani ». Ainsi, il a même pu être suggéré que cette qualité particulière de certains des biens saisis par l'ancien préteur puisse avoir été utilisée comme justification par la défense de ce dernier<sup>517</sup>.

Quoi qu'il en soit, il est clair que, avant même d'être qualifiées de « sacra », une grande partie des œuvres volées pouvaient être considérées comme des « publica populi romani » parce qu'elles avaient été l'objet de la conquête d'un Scipion ou d'un Marcellus. Et

<sup>512</sup> Pour ce geste de Scipion Émilien, voir ci-dessus, II.1.c.

<sup>513</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 88 (= TL54) ; voir ci-dessus, I.1.f et II.1.c.

<sup>514</sup> Voir ci-dessus, II.1.d.

<sup>515</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 4 (= TL6).

<sup>516</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 122 (= TL66) ; ci-dessus III.3.c.

<sup>517</sup> BERRENDONNER 2007, 210-2. Pour une discussion de cette interprétation, voir le commentaire à TL4 (= Cic., *Verr.*, 2, 1, 11).



si, bien évidemment, cette interprétation ne valait que pour les dons de Scipion Émilien ou pour les cités qui avaient été prises par la force comme Syracuse, il est tout de même révélateur que Cicéron, au moment de trouver une justification pour envisager une accusation de « *peculatus* » préfère avoir recours à cette catégorie d'objet plutôt qu'à l'argument de la propriété divine. Comme d'habitude dans les *Verrines*, le crime contre Rome est plus grave que n'importe quelle faute que Verrès pouvait avoir commise vis-à-vis des provinciaux, même s'il s'agissait de leur « *religio* ».

### III.3 - Conclusions

D'après les sources disponibles, le droit romain reconnaissait déjà au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. la possibilité qu'un magistrat puisse commettre une faute religieuse vis-à-vis de divinités vénérées dans les provinces ou de leurs lieux de culte. Cependant, l'action de Verrès ne semble jamais avoir été vraiment regardée sous cet angle. En effet, une faute religieuse de ce type, même si elle avait été commise involontairement, aurait engagé la responsabilité de Rome, que Verrès représentait en tant que magistrat. Mais aucun « *prodigium* » n'était venu annoncer un état de souillure et, par conséquent, aucune expiation n'avait dû être réalisée. Ainsi, si comme on l'a vu Cicéron cherche toujours à reconduire à Rome les conséquences négatives de l'action de son adversaire, il ne fait jamais ce raccourci pour ce qui concerne l'allusion à une faute religieuse.

En revanche, les discours suggèrent assez explicitement que Verrès était lui-même l'objet, en première personne, de la colère des dieux qu'il avait offensés ou plutôt, suivant la nouvelle conception philosophique de la faute religieuse que Cicéron aurait annoncée plus tard dans le *de legibus*, d'un inéluctable sentiment de culpabilité dérivant de la conscience d'avoir violé les lois naturelles qui régissaient l'univers. Cependant, même cet argument-là, que l'on peut considérer comme éminemment subjectif, n'est utilisé en tant que tel que dans la fiction juridique de l'*actio secunda*, après la condamnation effective de l'ancien préteur. De plus, la marque ultime de cette persécution est cherchée dans un comportement qui n'avait en réalité jamais eu lieu. Ainsi, cette idée ne semble pas avoir été partagée par les autres sources sur le destin de Verrès après l'exil. Les succès militaires que le préteur avait connu en Sicile devaient suffire à prouver que la faveur divine ne lui avait pas été aliénée.

En contexte local, les marques d'appréciations que le préteur avait reçu de la part des cités siciliennes montrent aujourd'hui que son action n'avait pas été immédiatement évaluée sous un jour négatif par toutes les parties en jeu. De la même manière, tout en démontrant à plusieurs reprises très peu de considération pour les institutions provinciales, Verrès semble s'être toujours assuré de pouvoir compter sur une justification légalement valable de ces actes non seulement du point de vue de Rome, mais aussi de celui d'au moins une portion des habitants de l'île. Ainsi, les lois des cités en matière de religion n'apparaissent pas comme ayant été formellement violées et la plupart des soustractions d'objets à valeur sacrée était expliquée comme une vente ou comme une cession spontanée.

Mais surtout, dans ce second cas, même quand il pouvait démontrer que l'enlèvement était illégal, Cicéron ne sort jamais véritablement des limites de l'accusation « *de repetundis* ». Ainsi, si le « *sacrilegium* » n'était puni sous la forme d'un jugement pour « *peculatus* », quand

l'orateur se sert des soustractions d'œuvres d'art pour diriger ce dernier chef d'accusation contre Verrès, il le fait sur la base d'une interprétation des objets volés non pas comme « sacra » mais comme « publica populi romain ». De la même manière, si l'accusé est souvent tâché d'avoir manqué de respect pour la « religio » en Sicile et en Asie, le premier développement entièrement consacré à la caractérisation de son impiété ne présente ces agissements que comme l'une de ses marques et pas la plus remarquable. À côté, des fautes comme la condamnation d'innocents et, surtout, de citoyens romains semble occuper un plus haut rang dans l'échelle de gravité reconstruite par l'orateur. Ainsi, si l'on pouvait sans aucun doute arguer qu'une attitude plus respectueuse vis-à-vis des cultes locaux devait être adoptée dans les provinces, c'était autre chose que de reconnaître qu'un magistrat détenteur de l'« imperium » était coupable d'impiété pour avoir emporté des œuvres d'art d'une cité qui avait été conquise par droit de guerre, pour avoir envoyé des esclaves soustraire l'image d'un fleuve que les habitants des lieux considéraient comme un dieu ou encore pour avoir réduit les autorités d'une cité à livrer une sculpture à laquelle elles attribuait une valeur religieuse. Des fautes bien plus graves auraient été nécessaires pour engager la responsabilité de Rome.

## Conclusions

Au terme de cette enquête, le premier constat qui s'impose est sans aucun doute la confirmation du caractère exceptionnel des *Verrines* comme témoignage historique pour la Sicile d'époque républicaine. Malgré la nature judiciaire des discours, en effet, l'aller-retour avec le reste de la documentation a régulièrement permis d'apprécier la qualité des informations fournies par l'orateur, qui avait face à lui un public de Romains cultivés bien au courant des réalités siciliennes, sans mentionner les citoyens des centres siciliens qui avaient participé à l'accusation, ainsi que la large communauté de marchands actifs dans les nombreux ports de l'île. Dans ce cadre, une attention particulière doit être prêtée aux situations pour lesquelles Cicéron évite à dessein de fournir un grand nombre de détails, brouille consciemment les pistes ou brosse des descriptions approximatives qu'il apparaît difficile d'éclaircir : il s'agit là en effet d'autant d'indices d'un point potentiellement défaillant de sa construction argumentative. De la même manière, on regardera avec suspect les interprétations livrées par l'orateur, dans la mesure où c'est principalement sur ce plan que résidait la possibilité de plier les événements à l'avantage de l'accusation. En revanche, de la nécessité d'assurer la recevabilité de la part du public dérive l'intérêt des reconstructions avancées par les discours pour la question des mentalités et des représentations. Demeurant un élément clé à l'intérieur de la stratégie rhétorique de l'orateur, les phénomènes religieux s'y trouvent particulièrement bien représentés. Ainsi, l'image que la présente analyse a permis de retracer, tout en restant nécessairement partielle, finit par couvrir un large éventail d'aspects différents.

Pour ce qui concerne les cultes siciliens, le point sur lequel il a été possible de regrouper le plus grand nombre de renseignements, en rapport avec le problème de la convoitise de Verrès, est sans aucun doute l'aspect monumental de certains lieux de culte et leur fonction de sauvegarde de la mémoire historique, à travers la présence de riches éléments de décoration et d'offrandes prestigieuses. Autrement, il a été possible de retrouver un certain nombre de caractéristiques typiques du fonctionnement de la vie religieuse dans l'univers des cités de la Méditerranée ancienne, telles que la présence de panthéons spécifiques à chaque cité, l'organisation du culte public par les autorités citadines, la célébration de festivités régulières ou l'existence de sanctuaires rayonnant sur une échelle régionale. À l'intérieur de ce cadre d'ensemble, des éléments de détail peuvent parfois émerger à propos d'un culte ou d'une communauté donnée, comme des précisions sur le rôle d'une prêtrise, la caractérisation d'une divinité ou le déroulement d'un rite.

Du côté des individus, une poignée de passages ont permis de jeter un rapide coup d'œil sur les cultes domestiques, en révélant les différences existantes entre les maisons de la plupart des Siciliens, celles des citoyens romains et la riche demeure d'un représentant de l'élite italique de Messine comme C. Heius. Les épisodes des amendes testamentaires ont montré l'imbrication de la religion avec certains aspects de la vie quotidienne, tout en permettant d'évaluer le sens des stratégies mises en place par différentes composantes de l'élite. Toujours en lien avec les intérêts artistiques de l'ancien préteur, en outre, on a pu

esquisser le cadre de la fréquentation des grands sanctuaires publics, non seulement par les citoyens, mais également par les étrangers résidents ou de passage : un détail qui laisse apprécier la consistance du réseau d'échanges et déplacements dont l'île faisait partie à cette époque. Tout en touchant au culte, cette fréquentation apparaît liée également à la beauté esthétique des lieux de culte, qui semblent susciter un intérêt touristique dans les voyageurs et représentent toujours une fierté pour les habitants des cités.

D'un point de vue plus général, l'ensemble de ce dossier a mis en valeur l'intégration de la Sicile dans la *koinè* de la Méditerranée hellénistique tardive : un phénomène particulièrement évident pour Syracuse, qui avait été la capitale d'un royaume hellénistique à part entière, mais qui implique également un grand nombre d'autres communautés aux origines les plus diverses et qui semble avoir connu une pleine réalisation justement pendant l'époque romaine républicaine, entre le II<sup>e</sup> et le I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.

Mais si pour tous ces problèmes l'apport du reste de la documentation a été parfois indispensable à éclaircir et préciser les données dérivées des discours, la nature de ce témoignage le rend beaucoup plus adapté, même quand pris isolément, à réfléchir sur les rapports religieux de la province avec Rome, ainsi que sur les représentations des cultes locaux dans la mentalité romaine. Bien évidemment ces relations étaient fondées sur une solide base de culture commune, dérivant de l'inclusion de la capitale dans le même réseau d'échanges et déplacements qui intéressait la Sicile. Ainsi, pour la plupart, les Romains trouvaient en Sicile des dieux qu'ils connaissaient déjà d'une très longue fréquentation et pour lesquels ils pouvaient s'appuyer sur un tissu d'identifications reconnues avec les principales figures du panthéon romain. Sur cette base, Cicéron insiste sur le principe de l'identité des puissances divines sicilienne avec celles qui étaient vénérées à Rome par le peuple romain, dans le but d'exalter la gravité de la faute de Verrès. Le même principe était certainement à l'œuvre dans toutes les occurrences qui voient une participation de Romains à la vénération rendue à certains dieux siciliens, évidemment reconnus comme des interlocuteurs divins valables et mis en rapport avec le panthéon romain à l'aide de ces identifications.

Bien évidemment, cette logique informait aussi le traitement des divinités sicilienne par les autorités romaines. Dans ce cadre, un certain nombre d'interventions sont réalisées par des instances centrales, telles que le sénat ou les décemvirs « *sacris faciundis* », dans le but de régler les rapports de Rome avec les puissances divines qui étaient reconnues opérer en Sicile. Ainsi, après la conquête, la cité se met très rapidement en relation avec les deux principaux pôles symboliques de la religion sur l'île : les deux sanctuaires de Vénus sur le mont Éryx et de Cérès à Henna. Il semblerait, en effet, que ces deux divinités soient perçues comme les deux interlocuteurs les plus importants à l'intérieur du paysage religieux de la région. La première, étant donné son emprise sur le territoire environnant et ses connexions avec la présence phénicienne et punique, fut très vite interprétée comme la responsable divine du succès romain contre les Carthaginois. En tant que telle, elle finit par être évoquée à Rome à deux reprises et continua d'être prise à parti à l'occasion de chaque nouveau conflit avec la puissance nord-africaine. Cérès, de son côté, fit l'objet d'une action rituelle des décemvirs sur le sol sicilien, dans le cadre d'une démarche visant probablement à la préservation de la « *pax deorum* » non seulement dans la cité, mais surtout dans les interactions de cette dernière avec la province. D'autres actes religieux pouvaient être réalisés en Sicile par le préteur et par les

autres magistrats en poste sur l'île, qui parfois agissaient ainsi justement dans leur capacité de représentants de l'autorité romaine : le cas des dédicaces « ex multis » est de ce point de vue emblématique. Sans surprise, l'action de ces personnages semble encore une fois avoir été dirigée en priorité vers ces deux mêmes figures divines, dont on peut postuler un rôle de principales garantes de la faveur divine à la présence romaine dans la région.

À toutes ces occasions, même si les sources n'en parlent pas, il est bien sûr possible d'imaginer que la réalisation de ces opérations ait demandé une négociation, même si seulement pro forma, avec les autorités des cités qui détenaient formellement la juridiction sur les lieux de culte des divinités en question. D'autre part, cela devait dépendre à chaque fois de la nature des rapports existant entre Rome et chacune des différentes communautés impliquées, sans compter qu'il est clair que cette dernière était parfaitement capable d'agir de manière autonome. Dans le cas de la création de la ligue de cités réunies autour du sanctuaire de l'Éryx, par exemple, le sénat intervient directement dans l'organisation même du culte et dans l'articulation des rapports du sanctuaire avec les communautés citadines locales : une démarche de ce genre devait probablement entraîner aussi l'implication de communautés ainsi désignées dans la définition de la relation de Rome avec cette puissance divine. Les Romains, donc, restent en position hégémonique et semblent entretenir un rapport direct avec l'univers religieux de la province.

Un problème de nature différente, alors, est celui de l'appréciation, de la part des Romains, des rapports que les habitants de la Sicile entretenaient de leur côté avec ce même univers religieux. De ce point de vue, comme on l'a vu, les *Verrines* révèlent sans aucun doute une admiration sincère pour l'antiquité, l'aspect monumental et la richesse de certains sanctuaires. Cependant, l'existence de différences importantes dans la manière d'envisager et d'organiser les relations entre monde humain et divin reste perceptible. Dans les *Verrines*, elle se manifeste premièrement dans le traitement de certaines figures divines mineures, comme celles des fleuves ou des nymphes. Cicéron, en effet, ne semble pas accepter pas comme allant de soi l'identification de ces émergences topographiques avec autant de puissances divines et, du moins dans le cas de Chrysas, il réserve son jugement de façon emblématique. Si le problème de la reconnaissance et de l'identification d'une présence divine n'était pas nécessairement résolu de la même manière d'une perspective grecque comme de la romaine, au-delà des grandes figures universellement reconnues du panthéon, la vénération de la part des Siciliens ne constituait pas une garantie d'un point de vue romain et nécessitait d'être validée.

Le même principe est à l'œuvre à chaque fois que Cicéron adopte une attitude ouvertement condescendante vis-à-vis des pratiques religieuses locales. Même en défendant l'attachement des habitants de la Sicile à leurs dieux, alors, l'orateur ne manque pas de le qualifier de superstitieux et de le caractériser comme inefficace, au point même d'entraver le correcte fonctionnement des relations entre monde humain et divin. De la même manière, s'il est possible qu'un magistrat romain commette une faute religieuse aux dépens d'un dieu étranger, la reconnaissance de la faute doit être conduite par Rome en application de ses propres critères et ne peut en aucun cas se baser uniquement sur les plaintes des provinciaux. Ainsi, comme on l'a vu, même si les Siciliens pouvaient avoir suggéré que Verrès ait offensé

leurs dieux, l'ancien préteur ne fut jamais formellement considéré coupable d'une impiété qui aurait engagé la responsabilité de Rome.

C'est dans ce cadre, donc, qu'il faut considérer également le problème de l'attitude correcte qui devait être réservée par les magistrats en poste dans les provinces vis-à-vis des cultes et des pratiques religieuses locales. Le témoignage des *Verrines* semble en faire une question ouverte, qui pouvait être résolues de manière différente par des personnages différents. Cela va jusqu'au point qu'un même comportement pouvait donner lieu à des interprétations opposées et être perçu comme respectueux ou désinvolte par des interlocuteurs différents ou en fonction de nécessités de propagande. Notamment, ce phénomène est évident pour l'exemple de M. Claudius Marcellus, mais il devait être à l'œuvre également pour Verrès, même si l'isolement des discours rend très difficile de le percevoir. D'autre part, toutes les communautés et les individus résidant en Sicile n'étaient pas logés à la même enseigne, mais semble avoir mérité un niveau de respect directement proportionnel à l'importance du lien qui les unissait à Rome.

À l'intérieur de ce débat, qui avait bien évidemment une portée beaucoup plus générale et n'était pas limité au domaine de la religion, Cicéron semble se faire l'avocat d'une idée de l'impérialisme romain qui implique la nécessité d'avoir des égards pour les coutumes et même pour les sentiments des alliés et des peuples soumis à l'autorité de Rome. Pour ce qui concerne les cultes, cependant, il est clair que cette défense des Siciliens n'implique absolument pas une adhésion de l'orateur à la mentalité religieuse des habitants de l'île, qui, au contraire, est fortement opposée à celle des Romains. De plus, il ne s'agissait certainement pas d'un point jouissant du consensus général, tant il est vrai que la plupart des efforts de l'orateur pour démontrer le caractère inadapté du comportement de Verrès se concentrent sur la présentation du peuple romain comme la véritable victime de ces excès, qu'il s'agisse du détournement d'argent, de la condamnation de citoyens romains ou de l'offense portée à la mémoire des grands généraux du passé.

Dans les faits, il semblerait que l'ingérence des magistrats dans les affaires des cités siciliennes ait été limitée, du moins d'un point de vue théorique, par la nécessité de respecter les lois locales en dehors de ce qui avait été explicitement indiqué dans l'édit provincial. Cependant, cette limitation tenait plutôt au respect de l'autonomie des cités et de l'organisation de la province, qu'à celui des divinités en elles-mêmes. De plus, elle pouvait facilement être contournée à travers le recours à un solide noyau d'appuis locaux, susceptible d'influencer de l'intérieur la vie politique des cités. Le résultat était celui d'une réelle immixtion dans les affaires locales, qui se manifeste par exemple dans la manipulation de la procédure d'élection à des prestigieuses charges sacerdotales dans le but de gagner des alliés à l'intérieur des élites citadines.

Mais le dossier le plus riche de ce point de vue est certainement celui de l'attribution d'honneurs publics, encore une fois révélateur de l'interaction entre deux logiques différentes, propres à la diverse organisation politique et sociale des cités grecques par rapport à Rome. D'un côté, la Sicile se trouve prise dans le jeu de la compétition aristocratique romaine, vers laquelle est dirigée l'action des magistrats romains. Ainsi, Scipion Émilien érige de manière autonome ses propres monuments honorifiques, mais il le fait par l'intermédiaire d'interlocuteurs grecs. Selon les cas, cette activité finit parfois pour laisser une trace dans

l'espace religieux urbain, surtout quand elle implique des bâtiments ou des artefacts ayant une valeur religieuse aux yeux des habitants de la cité. D'autre part, les Romains comprennent parfaitement la logique du langage hellénistique des « τιμαί » et rentrent désormais en compétition pour l'octroi d'honneurs de la part des cités. Ces formes de reconnaissance, en effet, peuvent être utilisées à Rome dans le cadre de la lutte politique pour les magistratures. De plus, de manière plus générale, elles contribuent à la préservation de l'honneur et de la mémoire du peuple romain. La religion des cités s'en trouve impactée notamment quand il s'agit d'honneurs culturels, qui peuvent entraîner une modification du calendrier rituel.

D'autre part, le problème des rapports de la Sicile avec Rome peut être regardé également du point de vue des habitants de l'île, pour lequel les *Verrines*, tout en étant plus avares d'informations, permettent tout de même un certain nombre de remarques intéressantes. D'un côté, il est clair que les cités pouvaient ressentir une certaine perte de contrôle sur plusieurs aspects de leur vie politique et administrative. Le dossier des honneurs est encore une fois emblématique, avec la requête au Sénat d'empêcher l'octroi de monument aux magistrats encore en charge et le développement de stratégies de résistance passive aux pressions pour l'attribution d'éloges publics. Cependant, les épisodes racontés par Cicéron ne semblent pas décrire des impositions directes, mais pointent plutôt dans la direction d'une ingérence détournée, à travers des pratiques d'intimidation ou de corruption d'individus ou de groupes de personnes. Certains cas révèlent clairement la disponibilité de certaines portions de l'élite locale à se servir de ces moyens pour négocier des conditions plus favorables avec l'autorité romaine ; pour les citoyens ambitieux, en plus, ce processus devait avoir signifié l'ouverture d'un nouveau champ d'opportunités. En ce sens, une grande partie des délibérations que Cicéron présente comme un résultat des pressions de magistrats romains peuvent toujours être considérées comme un produit de la dialectique interne aux assemblées citadines, qui s'adaptait à la présence de Rome en l'intégrant dans son mode de fonctionnement habituel.

De la même manière, de ce phénomène d'adaptation au nouveau contexte qui comprenait un dialogue continu avec l'autorité romaine témoignent également la nouvelle élaboration des légendes autour du passé mythique de l'île, qui impliquent désormais le passage d'Énée. De son côté, le système des « τιμαί » évolue à travers le dialogue avec la logique aristocratique romaine, en intégrant la forme du « fornix » et l'octroi de statues à d'autres membres de la famille de l'honoré. L'organisation des honneurs culturels essaie quand à elle de prendre en compte le caractère instable du pouvoir du préteur, auquel il faut reconnaître un pouvoir presque divin qui ne dure que le temps de son mandat et représente une émanation de la puissance de Rome. Enfin, l'apparition parmi les entités responsables des dédicaces honorifiques de groupes couvrant l'intégralité du territoire de la province, qu'il s'agisse de confédérations de cités, d'associations de magistrats ou de catégorie professionnelle, atteste de l'application à un niveau régional de pratiques connues auparavant uniquement à l'échelle des cités et révèle le rôle joué par Rome dans la formation d'une unité provinciale.

Face à cette situation, on ne peut que constater l'absurdité de l'idée d'une stagnation de la vie culturelle sicilienne pendant toute la période républicaine. Son succès dans la tradition historiographique dérive clairement de l'insuffisance du concept de Romanisation à décrire la

situation de l'île, où la civilisation des cités prospérait déjà au moment de l'arrivée des Romains. Au contraire, il en résulte soulignée la nécessité d'envisager le contact culturel dans une perspective plus large, libérée du préjugé de la supériorité culturelle de certaines civilisations sur les autres et s'intéressant à l'ensemble de la dynamique locale d'interactions et intégrations produites par la proximité de plusieurs cultures différentes, sans se limiter au transfert d'éléments du centre vers la périphérie ou inversement. Grâce à cette approche, appliquée uniquement aux phénomènes décrits dans les *Verrines*, il est déjà possible de retracer plusieurs conséquences importantes de la conquête romaine sur la vie religieuse de la Sicile.

Ainsi, la présence de Rome s'inscrit profondément dans le paysage religieux de l'île, à travers la fonction de mémoire historique de certains temples ou par le biais des monuments honorifiques décernés aux Romains ou érigés directement par ces derniers selon les règles de la compétition aristocratique de la capitale. Elle se manifeste dans l'intérêt que les savants siciliens portent désormais à l'historiographie sur la fondation et les origines de Rome, qui conduit à une nouvelle élaboration du passé mythique de l'île pour y intégrer ces traditions romaines. La religion participe à la formation d'une nouvelle identité provinciale, à travers la création d'entités comme la confédération de cités réunies autour du sanctuaire de l'Éryx. L'intérêt démontré par Rome vis-à-vis de certains lieux de culte finit par en augmenter le rayonnement, surtout auprès de ces communautés et groupes d'individus qui ont le plus d'intérêt à se rapprocher des autorités romaines. Une évolution inconsciente se met en marche par effet de la simple interaction entre les diverses conceptions de l'organisation des rapports entre humain et divin, tandis que certains cultes changent de forme par effet de l'« *interpretatio romana* ».

Loin d'être statique, la Sicile de l'époque républicaine se confirme un contexte de premier intérêt pour l'étude du contact culturel en matière de religion : un discours qu'il vaudrait certainement la peine d'approfondir. Dans ce cadre, on pourrait envisager une analyse d'autres témoignages littéraires de première importance, comme la *Bibliothèque historique* de Diodore de Sicile, mais aussi une étude plus complète des inscriptions et des monnaies, au fur et à mesure qu'elle sera facilitée par l'avancement des travaux des spécialistes de ces deux secteurs. Enfin, il est impératif de reprendre en main l'analyse de la documentation archéologique qui, à l'exception d'une poignée d'exemples vertueux, mériterait d'être réexaminée selon les méthodes mises au point par l'archéologie du rituel.



## Appendice :

### Les passages des Verrines

#### Diuinatio in Q. Caecilius

##### TL1. Cic., *diu. in Caec.*, 3

Au début de la *Diuinatio in Quintum Caecilius*, Cicéron expose les arguments employés par les Siciliens dans le but de le convaincre de se charger de l'accusation de Verrès<sup>1</sup> :

« uenisse tempus aiebant non iam ut commoda sua, sed ut uitam salutemque totius prouinciae defenderem; sese iam ne deos quidem in suis urbibus ad quos confugerent habere, quod eorum simulacra sanctissima C. Verres ex delubris religiosissimis sustulisset ».

« Ils disaient que le moment était venu de défendre non seulement leurs propres intérêts, mais la vie et le salut de la province entière ; qu'ils n'avaient même plus dans leurs villes de dieux auxquels recourir, car les images les plus inviolables de ceux-ci, Verrès les avait enlevées des temples les plus vénérables ».

Il s'agit là de la première formulation d'un thème récurrent dans tous les discours du procès contre Verrès : celui des pillages répétés commis par le gouverneur aux dépens des temples et des lieux de culte, en Sicile comme ailleurs<sup>2</sup>. Le sujet sera traité amplement dans le quatrième livre *de signis* de la *actio secunda*, à l'intérieur de la thématique plus large des enlèvements d'objets précieux ou artistiques<sup>3</sup>. S'agissant ici des temples, l'insistance sur le caractère sacré des objets volés (ici appelés « simulacra sanctissima ») et sur la violation du respect religieux dû aux lieux de culte (« delubris religiosissimis ») permet à l'orateur de lier ces épisodes à l'un des vices que celui-ci reproche à Verrès avec le plus de véhémence : son impiété<sup>4</sup>. En outre, Cicéron joue sur l'identification des statues enlevées avec les dieux qu'elles représentaient pour souligner davantage la gravité de la faute de l'ancien propréteur.

##### TL2. Cic., *diu. in Caec.*, 55-6

Par la suite, dans le but de démontrer que Quinctus Caecilius Niger ne pouvait pas mener à bon terme l'accusation contre Verrès, car il en était en réalité le complice, Cicéron

---

<sup>1</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>2</sup> En dehors de la Sicile, des nombreux épisodes d'enlèvements d'œuvres d'art, parfois dans un contexte religieux, remontent à la période pendant laquelle Verrès avait été légat en Cilicie ou à celle de sa préture urbaine, sur lesquelles voir Cic., *Verr.*, 2, 1, *passim*.

<sup>3</sup> Pour d'autres allusions au pillage des œuvres d'art, notamment en contexte religieux, voir Cic., *diu. in Caec.*, 11 ; *Verr.*, 1, 14 (= TL3) ; 56 ; 2, 2, 50 (= TL11) ; 113.

<sup>4</sup> Sur l'importance de l'argument religieux à l'intérieur des *Verrines* voir HEIBGES 1969.

s'attache à prouver l'inconsistance d'une série d'offenses que selon Caecilius Verrès avait commises à ses dépens<sup>5</sup> :

« Agonis quaedam est Lilybitana, liberta Veneris Erycinae, quae mulier ante hunc quaestorem copiosa plane et locuples fuit. ab hac praefectus Antoni quidam symphonicos seruos abducebat per iniuriam, quibus se in classe uti uelle dicebat. tum illa, ut mos in Sicilia est omnium Veneriorum et eorum qui a Venere se liberauerunt, ut praefecto illi religionem Veneris nomine obiceret, dixit et se et sua Veneris esse. (56) ubi hoc quaestori Caecilio, uiro optimo et homini aequissimo, nuntiatum est, uocari ad se Agonidem iubet; iudicium dat statim, SI PARET EAM SE ET SUA VENERIS ESSE DIXISSE. iudicant recuperatores id quod necesse erat; neque enim erat cuiquam dubium quin illa dixisset. iste in possessionem bonorum mulieris intrat, ipsam Veneri in seruitutem adiudicat; deinde bona uendit, pecuniam redigit. ita dum pauca mancipia Veneris nomine Agonis ac religione retinere uult, fortunas omnes libertatemque suam istius iniuria perdidit. Lilybaeum Verres uenit postea; rem cognoscit, factum improbat, cogit quaestorem suum pecuniam, quam ex Agonidis bonis redegisset, eam mulieri omnem adnumerare et reddere ».

1 Lilybitana *Dp, cod. Vettori, Th. Mommsen* : lilibitana *G<sup>1</sup> G<sup>2</sup> K Z r* : Lilybaetana *edd.* 5 nomenque *G<sup>1</sup>* et omnia sua *p r G<sup>1</sup> δ* quaestori [Caecilio] *Pluygers, E.F. Eberhard* : Q. Caecilio *Ant. Augustino* 9 intrat *D G K Z* : † (= uel) mittat *D supra lineam* ; mittit *p r δ* : intrat uel mittit *G<sup>2</sup>* 10 ita *Dp et pler.* : ista *G<sup>2</sup> L* : illa *al.* : ita illa *Pluygers* [Agonis] *Kayser, Pluygers* : Agonidis *D Ψ*

« Agonis est une dame de Lilybée, affranchie de Vénus Érycine, qui, avant la questure de celui-ci, était assez riche et aisée. Un préfet d'Antoine était en train de lui enlever injustement certains esclaves musiciens, qu'il disait de vouloir employer pour la flotte. Alors cette dame, comme c'est la coutume en Sicile de tous les esclaves de Vénus et de ceux qui de Vénus se sont affranchis, pour opposer au préfet le respect dû au nom de Vénus, dit qu'aussi bien sa personne que ses possessions étaient de Vénus. (56) Dès que cela fut annoncé au questeur Caecilius, un homme intègre et très juste, celui-ci commande qu'Agonis soit appelée devant lui et aussitôt entame une action judiciaire S'IL S'AVERE QU'ELLE A DIT QU'ELLE ET SES BIENS APPARTIENNENT A VENUS. Les « recuperatores » jugent selon ce qui était nécessaire, et en fait personne ne doutait qu'elle l'avait dit. Celui-ci s'empare des biens de la femme et, quant à elle, il l'assigne à Vénus comme esclave ; puis, il vend les bien et collecte l'argent. Ainsi Agonis, voulant garder quelques esclaves au nom de Vénus et du respect dû à cette déesse, perdit injustement tous ses biens et sa liberté. Ensuite, Verrès vint à Lilybée ; il prit connaissance de l'affaire, désapprouva ce qui avait été fait et obligea son questeur à calculer tout l'argent qu'il avait touché de la vente des biens d'Agonis et à le rendre à cette femme ».

Le différend entre Verrès et le questeur concerne clairement la condition juridique d'Agonis. Il s'inscrit donc dans le plus large problème du statut du personnel « sacré » de la déesse, qui fut souvent objet de controverses à l'époque romaine, au moins à en juger par les *Verrines*. Je ne pense pas qu'il faille accepter l'hypothèse de Martorana selon laquelle l'un des problèmes sur le plateau aurait été le fait que Caecilius essayait de mêler des « res sacrae » à une procédure de droit privé<sup>6</sup>. D'autant plus qu'il est clair que la catégorie juridique romaine des « res sacrae » ne pouvait s'appliquer tout court ni à Agonis ni aux biens qu'elle possédait<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>6</sup> MARTORANA 1979, 77-81.

<sup>7</sup> Pour toutes ces questions, voir LIETZ 2012a, 88-9.

## Actio prima

### TL3. Cic., *Verr.*, 1, 14

À la suite de l'apostrophe aux juges qui ouvre la *actio prima in Verrem*, Cicéron dresse un tableau rapide des exploits de Verrès. Entre autres choses, il rappelle encore une fois les enlèvements d'objets précieux (surtout en contexte public)<sup>8</sup> :

« neque hoc solum in statu 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 se conduisit de la sorte que pour des statues et des ornements publics ; au contraire, il mit au pillage tous les sanctuaires consacrés aux cultes les plus vénérables, et enfin il ne laissa aux Siciliens aucun dieu dont l'image lui semblât réalisée de façon un tant soit peu artistique et selon une technique ancienne ».

On retrouve les mêmes termes et la même emphase rhétorique que dans l'exemple précédent.

### II.1 *De praetura urbana*

### TL4. Cic., *Verr.*, 2, 1, 11

Le premier livre de l'*actio secunda in Verrem*, écrite et publiée après le départ de Verrès en exil, commence par l'annonce de la fiction qui régit l'ensemble du discours, selon laquelle l'ex-gouverneur s'était en réalité présenté à la seconde action du procès. En insistant une fois de plus sur le caractère démesuré des crimes de Verrès et sur son impiété, Cicéron rappelle aux juges la nécessité d'émettre un verdict de condamnation, pour écarter le discrédit des tribunaux sénatoriaux et ajoute que, quand bien même Verrès avait été absous « de repetundis », il n'aurait pas été difficile de trouver d'autres chefs d'accusation<sup>9</sup> pour ouvrir d'autres procès à son encontre<sup>10</sup>.

« erunt etiam fortasse, iudices, qui illum eius peculatum uel acerrime uindicandum putent, quod iste M. Marcelli et P. Africani monumenta, quae nomine illorum, re uera populi Romani et erant et habebantur, ex fanis religiosissimis et ex urbibus sociorum atque amicorum non dubitauit auferre »

« Il y en aura aussi peut-être, juges, qui considérerons comme un pécule, et même digne d'une punition des plus violentes, le fait que cet homme n'ait pas hésité à enlever des temples les plus vénérés et des cités des alliés et des amis les monuments de M. Marcellus et de P. L'Africain, qui tout en étant au nom de ceux-ci, étaient en réalité et étaient regardés comme la propriété du peuple romain ».

---

<sup>8</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>9</sup> La multiplication des chefs d'accusation contre Verrès est un autre leitmotiv des Verrines ; on le retrouve, par exemple, en 2, 4, 17 (= TL42) et 2, 4, 88 (= TL54).

<sup>10</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

Encore une référence aux objets soustraits aux temples et, plus en général, aux cités des alliés et des amis, une expression qui rend transparente l'allusion à la Sicile. Pour la première fois, cependant, Cicéron semble se détacher de l'accusation générale pour se concentrer sur un cas particulier, celui de ceux qu'il appelle les « M. Marcelli et P. Africani monumenta » : des œuvres d'art pour lesquelles, donc, à la valeur artistique et religieuse s'ajoutait aussi, comme ultérieure marque de prestige, un lien direct avec Rome<sup>11</sup>, à travers la figure de deux grands généraux du passé, souvent cités dans les *Verrines* comme contrexemple de la conduite criminelle de Verrès.

Le personnage de « P. Africanus » doit sans aucun doute être identifié à Publius Cornelius Scipion Émilien<sup>12</sup>, dit aussi l'Africain pour sa prise de Carthage en 146 av. J.C. Celui-ci, en effet, à la suite de la conquête de la ville africaine, avait entrepris la restitution aux Siciliens de plusieurs œuvres d'art qui avaient été enlevées par les Carthaginois au cours de conflits précédents<sup>13</sup>. Et un bon nombre de ces œuvres avaient effectivement été enlevées, ou du moins avaient fait l'objet de tentatives d'enlèvement, de la part de Verrès.

Pour ce qui concerne « M. Marcellus », par contre, s'il est clair qu'il s'agit de M. Claudius Marcellus, le fameux vainqueur de Syracuse en 212 av. J.C., il est moins facile de voir quels sont ses « monumenta » que Verrès aurait enlevé. Plusieurs monuments dressés en l'honneur de ce personnage ou d'autres membres de la famille des Marcellus sont mentionnés dans les *Verrines*, mais aucun d'entre eux n'avait fait l'objet d'un enlèvement ou d'une tentative d'enlèvement de la part de l'ex-gouverneur<sup>14</sup>. Plus probablement, alors, il faut comprendre ce passage comme une référence à toutes les œuvres d'art que Verrès avait enlevé à Syracuse et qui pouvaient être regardées comme des « monumenta » de M. Claudius Marcellus car il s'agissait d'objets que celui-ci avait décidé de laisser aux habitants de la ville au lieu de les enlever comme faisant partie de son butin de conquérant<sup>15</sup>.

Mais, dans ce passage, au-delà de la référence à ces illustres personnages historiques, le lien avec Rome des objets soustraits par Verrès est poussé par Cicéron encore plus loin, jusqu'à l'affirmation que ces objets devaient être considérés comme en étant de propriété du peuple romain. Il s'agit, bien évidemment, d'une remarque pas anodine, car elle sert directement à la multiplication des chefs d'accusation pesant contre Verrès, en permettant de l'accuser de « peculatus ». Si étonnant soit-il, l'argument de la propriété du peuple romain sur des œuvres d'art siciliennes apparaît à deux autres reprises dans les *Verrines*, toujours en rapport avec des monuments rendus par Scipion aux Siciliens et toujours dans le but de glisser contre Verrès une plus ou moins voilée accusation de « peculatus »<sup>16</sup>. Comme il a été remarqué par C. Berrendonner, il est probable que cet argument prenne appui sur le statut

---

<sup>11</sup> Dans toutes les *Verrines*, Cicéron s'efforce le plus possible de trouver des liens entre les événements siciliens à la réalité romaine, pour mieux susciter l'intérêt de son public ; voir VASALY 1993, 104-10.

<sup>12</sup> F. Münzer, *RE*, IV.1, Stuttgart 1900, *Cornelius* 335.

<sup>13</sup> Voir également Cic., *Verr.*, 2, 2, 3 (= TL6) ; 85-88 (= TL12) ; 2, 4, 72-93 (= TL48 ; 49 ; 50 ; 51 ; 52 ; 53 ; 54 ; 55 ; 56) et, en dehors des *Verrines*, Liv., *epit.*, 51, 4 ; Val. Max., 4, 3, 13 ; Eutr., 4, 12, 2 ; D.S., 32, 24 et une inscription de Thermes, IG XIV 315. Voir aussi ASTIN 1967, 282-4.

<sup>14</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 74-9 (= TL50) et 4, 86-90 (= TL53 et 54).

<sup>15</sup> Cette idée est d'ailleurs exprimée clairement par Cicéron en *Verr.*, 2, 2, 3 (= TL6) et plusieurs fois exploitée dans le *de signis*, notamment dans la section sur les vols à Syracuse (Cic., *Verr.*, 2, 4, 115-131 = TL63-7).

<sup>16</sup> Voir Cic., *Verr.* 2, 4, 74-9 (= TL50) et 4, 88 (= TL54).

originaires de butin de guerre de ces monuments, qui, en tant que « manubiae », pouvaient être juridiquement regardés comme une propriété publique<sup>17</sup>.

D'autre part, toujours selon C. Berrendonner, il serait possible d'envisager une application beaucoup plus générale de cet argument à tous les ornements des cités siciliennes : selon cette idée, la jouissance de la propriété de ces biens de la part de ces cités aurait pu être regardée en dernier ressort comme une simple concession de la part de Rome, qui en aurait été la réelle propriétaire selon le droit de guerre<sup>18</sup>. En effet, on pourrait voir une confirmation de cette interprétation dans le fait que les ornements laissés à Syracuse par Marcellus soient ici présentés par Cicéron comme des « monumenta » de ce général ; de la même façon, en outre, l'orateur fait dire ailleurs à une prosopopée de la Sicile que toutes les richesses qu'elle avait conservées (« quod auri, quod argenti, quod ornamentorum »), elle les avait reçues « beneficio senatus populi Romani »<sup>19</sup>.

Mais alors, en continuant de suivre C. Berrendonner, on pourrait également envisager que, appliqué de façon si générale, l'argument de la propriété du peuple romain ait servi avant tout de justification à Verrès, qui aurait pu y insister pour revendiquer son droit, en tant que magistrat, à réquisitionner les statues. En ce sens, il faudrait imaginer que l'ex-gouverneur ait invoqué une raison officielle pour cette réquisition, comme par exemple la célébration d'un triomphe qu'il aurait essayé d'obtenir, à Rome, pour sa victoire sur les pirates et qu'il aurait tenté de mettre sur pied, avant même d'en avoir eu l'autorisation, « à la manière dont les édiles organisaient leurs jeux », c'est-à-dire en achetant ou en empruntant des œuvres d'art en vue de la cérémonie<sup>20</sup>. Cicéron, de son côté, laisserait tout cela dans l'ombre à bénéfice de sa ligne d'accusation.

Cependant, malgré le charme de cette hypothèse, il ne faut pas oblitérer le fait que toutes les affirmations de l'orateur sur la propriété du peuple romain de biens siciliens, et en particulier celles qui interprètent cette propriété de la façon la plus étendue possible, sont pourvues d'une très forte charge polémique contre Verrès et contiennent une large partie d'exagération rhétorique ; en tant que telles, elles ne prouvent absolument pas que les prétentions avancées par Cicéron puissent avoir une réelle valeur juridique. De plus, pour ce qui concerne l'exemple des « monumenta » de Syracuse, il convient de rappeler que ce qui était applicable au cas de cette cité, qui avait été vaincue en guerre, ne l'était pas forcément à toute autre communauté de Sicile. D'ailleurs, indépendamment du nombre de statues qui

---

<sup>17</sup> Le terme de « manubiae » (ou « λάφυρα », en grec) est employé par Valère Maxime et Appien pour les œuvres d'art du butin de Carthage que Scipion Émilien envoya directement à Rome, mais non pour les œuvres laissées en Sicile (voir App., *Pun.*, 133 ; Val. Max., 4, 3, 13). Sur le statut des « manubiae » voir BRADFORD CHURCHILL 1999 et TARPIN 2000.

<sup>18</sup> BERRENDONNER 2007, 210-2.

<sup>19</sup> Voir Cic., *diu. in Caec.*, 19 : « Sicilia tota si una voce loqueretur, hoc diceret: 'quod auri, quod argenti, quod ornamentorum in meis urbibus, sedibus, delubris fuit, quod in una quaque re beneficio senatus populi Romani iuris habui, id mihi tu, C. Verres, eripuisti atque abstulisti; quo nomine abs te sestertium miliens ex lege repeto' » ; on remarquera que cet argument fonctionne dans ce passage comme justification du recours à la loi « de repetundis ».

<sup>20</sup> BERRENDONNER 2007, 210-2. Une possible allusion à la volonté de Verrès de demander un triomphe se trouve en Cic., *Verr.* 2, 5, 67 (« uiuum tu archipiratam seruabas. Quo ? per triumphum credo quem ante currum tuum duceres ; neque enim quicquam erat reliquum nisi uti, classe populi Romani pulcherrima amissa prouinciaque lacerata, triumphus tibi naualis decerneretur »).

pouvaient être regardées comme propriété du peuple romain (seuls les monuments de Scipion ou tous les ornements des villes siciliennes), même si Verrès avait eu le droit de s'en emparer en tant que magistrat, il n'aurait certainement pas pu les garder à titre personnel, après la fin de son mandat. Or, il est clair que Verrès détenait encore, au moment du procès, toutes les œuvres d'art mentionnées dans les *Verrines*. Pour cette raison, l'argument de la propriété du peuple romain, même si Verrès avait pu s'en servir dans un premier temps et dans certains cas particuliers, n'aurait pas su être invoqué facilement par le collège des défenseurs et ne constituait certainement pas la principale ligne de défense de Verrès<sup>21</sup>.

#### TL5. Cic., *Verr.*, 2, 1, 27

À la suite de l'*actio prima*, l'avocat défenseur Q. Hortensius Hortalus avait reproché à Cicéron d'avoir renoncé au discours traditionnel d'ouverture pour passer directement à l'interrogatoire des témoins, afin de contrecarrer les continuelles tentatives de la défense pour ralentir le jugement. En guise de réponse, l'orateur soutient que le discours d'ouverture n'aurait jamais pu influencer les juges davantage que les déclarations de témoins. Dans ce contexte, il imagine ce qu'il aurait pu dire, dans l'ouverture, à propos du cas de Dion d'Halaesa, qui avait justement été entendu en tant que témoin dans la suite du procès<sup>22</sup>:

« Dio quidam fuit Halaesinus, qui, cum eius filio praetore C. Sacerdote hereditas a propinquo permagna uenisset, nihil habuit tum neque negotii neque controuersiae. Verres simulac tetigit prouinciam, statim Messana litteras dedit, Dionem euocauit, calumniatores ex sinu suo apposuit qui illam hereditatem Veneri Erycinae commissam esse dicerent; hac de re ostendit se ipsum cogniturum ».

1 halaesinus *p*: halesinus *D rell.* 2 tum *om. δ* 3 Messanam *D p et pler.*

« Il y avait un certain Dion, d'Halaesa, qui, lorsque son fils, sous la préture de C. Sacerdos, avait reçu un gros héritage de la part d'un parent, n'avait pas eu de problème ou de litige. Verrès, dès qu'il toucha la province, envoya immédiatement une lettre de Messine, convoqua Dion, lui donna de son entourage des faux accusateurs qui dissent que l'héritage avait été assigné à Vénus Érycine ; il fit savoir qu'il prendrait soin personnellement de cette affaire »

L'histoire de Dion sera racontée plus en détail par Cicéron dans le livre deuxième de l'*actio secunda in Verrem*<sup>23</sup>. Pour le moment, conformément à la nature d'exemple de ce passage, l'orateur s'appuie sur le souvenir de la première séance du procès et se limite à quelques remarques rapides.

## II. 2 De praetura Siciliensi.

Si le titre *de praetura Siciliensi* reste très vague, au point qu'il pourrait recouvrir sans trop de difficultés tous les quatre derniers discours de la *actio secunda*, le livre second de cette action, appelé plutôt « de iuris dictione » par le Ps. Asconius<sup>24</sup>, est effectivement consacré

<sup>21</sup> Au contraire, l'argument de l'« emi », souvent explicitement cité par Cicéron comme rempart de la défense, pouvait justifier le fait que les statues soient restées dans la propriété de l'ex-gouverneur.

<sup>22</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>23</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 19-24 (pour les paragraphes 21-2 voir ci-dessous TL9).

<sup>24</sup> Ps. Ascon., *argumentum*.

pour une très large partie aux problèmes concernant l'administration de la justice, aussi bien en matière civile que pénale<sup>25</sup>. Tout le reste, par ailleurs, est dédié à une série de différents problèmes qui semblent tous relever de la gestion de l'administration publique. Aussi, avec l'éloge de la Sicile qu'il porte en ouverture, le discours fonctionne comme une sorte d'introduction à la section de l'accusation dédiée au comportement de Verrès sur l'île. Pour la même raison, une large partie du début du discours est consacrée à des considérations sur les accusations portées par les Siciliens contre Verrès : il s'agissait là d'un point crucial pour l'argumentation de Cicéron.

Tout au long des *Verrines*, en effet, l'orateur cherche de détourner de sa personne l'accusation de s'acharner sur Verrès pour son profit personnel : il est bien connu que les accusateurs n'étaient pas tenus en grande estime à Rome. En conséquence de cette nécessité de protéger sa réputation, Cicéron n'arrête pas de mettre en avant le fait qu'il a accepté de s'investir uniquement à la demande des Siciliens et se présente plus volontiers comme le défenseur de ces derniers que comme accusateur. Clairement, pour entretenir cette image de son rôle dans le procès, Cicéron devait pouvoir démontrer l'hostilité des Siciliens (et même de tous les Siciliens) à l'ex-gouverneur. Malheureusement, cette présentation des faits se trouvait contredite par un certain nombre d'honneurs que Verrès avait reçus pendant son mandat en Sicile et que la défense ne devait pas avoir manqué de faire ressortir : il s'agissait notamment de fêtes et titres honorifiques qui lui avaient été décernés par certaines cités, de statues érigées en Sicile comme à Rome et de deux « laudationes » publiques décrétées par Syracuse et Messine. Dans ce discours introductif des affaires de Sicile, alors, Cicéron ne peut pas manquer de consacrer bien de passages à toutes ces formes d'hommage, dans le but de démontrer que leur existence ne contredisait pas son argumentation.

#### TL6. Cic., *Verr.*, 2, 2, 3-4

Dans son éloge de la Sicile, Cicéron n'oublie pas de citer des exemples de Romains célèbres qui avaient reconnus les mérites de cette province<sup>26</sup> :

« P. Africanus Carthagine deleta Siculorum urbis signis monumentisque pulcherrimis exornavit, ut, quos uictoria populi Romani maxime laetari arbitrabatur, apud eos monumenta uictoriae plurima conlocaret. (4) denique ille ipse M. Marcellus, cuius in Sicilia uirtutem hostes, misericordiam uicti, fidem ceteri Siculi perspexerunt, non solum sociis in eo bello consuluit, uerum etiam superatis hostibus temperauit. urbem pulcherrimam Syracusas, – quae cum manu munitissima esset, tum loci natura terra ac mari clauderetur, – cum ui consilioque cepisset, non solum incolumem passus est esse, sed ita reliquit ornatam ut esset idem monumentum uictoriae, mansuetudinis, continentiae, cum homines uiderent et quid expugnasset et quibus pepercisset et quae reliquisset: tantum ille honorem habendum Siciliae putauit ut ne hostium quidem urbem ex sociorum insula tollendam arbitraretur ».

« P. l'Africain, après la destruction de Carthage, décora les cités des Siciliens avec les statues et les monuments les plus beaux, pour que le plus grand nombre de monuments de la victoire fût placé auprès de ceux qui, à son avis, se réjouissaient au plus haut degré de la victoire du peuple romain. (4) Enfin, ce même M. Marcellus, dont en Sicile les ennemis ont reconnu la valeur, les vaincus la miséricorde et les autres Siciliens la loyauté, pendant cette guerre ne veilla pas seulement aux intérêts des alliés, mais épargna également les ennemis qu'il avait dépassés. Cette ville très belle, Syracuse – qui tout en étant très

<sup>25</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 30-118.

<sup>26</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

bien fortifiée artificiellement, était également protégée par la nature du lieu, aussi bien du côté de la terre que du côté de la mer, – quand il l'eut prise grâce à la force et à la stratégie, il supporta non seulement qu'elle restât intacte, mais la laissa aussi parée de sorte qu'elle soit en elle-même un monument à la victoire, à la clémence et à la modération, quand les hommes verraient ce qu'il avait conquis, ceux qu'il avait épargnés et les choses qu'il avait laissées : tellement il croyait qu'il fallait tenir en estime la Sicile, qu'il n'avisait même pas d'enlever de l'île des alliés la cité des ennemis ».

On retrouve dans ce passage une nouvelle allusion aux monuments que Scipion Émilien avait laissés dans certaines cités siciliennes après la prise de Carthage. Ici, Cicéron attribue clairement à celui-ci la volonté de célébrer la victoire romaine en Afrique auprès de ses alliés siciliens, sans aucune référence à l'idée d'une restitution : au contraire, le verbe employé pour indiquer l'action de Scipion est tout simplement « exornait ». À côté de l'Émilien, ne pouvait pas manquer une mention de M. Claudius Marcellus, qui apparaît ici en exemple parfait de clémence envers l'ennemi : la cité tout entière de Syracuse, qu'il avait magnanimement épargnée, est élevée par l'orateur au rang de « monumentum » de la victoire et des vertus de celui-ci.

#### TL7. Cic., *Verr.*, 2, 2, 13

Cicéron souligne le fait que toutes les cités de Sicile avaient voulu, à l'unanimité, porter plainte contre Verrès, et ce malgré le fait que les hommes de l'entourage de l'ex-gouverneur avaient essayé de les en empêcher par de multiples menaces<sup>27</sup> :

« quae cum omnia facta sint, tamen unam solam scitote esse ciuitatem Mamertinam quae publice legatos, qui istum laudarent miserit. eius autem legationis principem, ciuitatis nobilissimum ciuem, C. Heium, iuratum dicere audistis isti nauem onerariam maximam Messanae esse publice coactis operis aedificatam; idemque Mamertinorum legatus, istius laudator, non solum istum bona sua uerum etiam sacra deosque penatis a maioribus traditos ex aedibus suis eripuisse dixit. praeclara laudatio, cum duabus in rebus legatorum una opera consumitur, in laudando atque repetendo! atque ea ipsa ciuitas quo ratione isti amica sit, dicetur certo loco; reperietis enim quae causae beniuolentiae Mamertinis erga istum sint, eas ipsas causas satis iustas esse damnationis. alia ciuitas nulla, iudices, publico consilio laudat. ».

« Cependant, après toutes ces manœuvres, sachez que la cité des Mamertins est la seule qui ait envoyé publiquement des délégués qui fassent l'éloge de celui-ci. Et vous avez entendu le chef de cette délégation, le plus noble citoyen de cette ville, C. Heius, déclarer sous serment qu'un énorme bateau de transport avait été construit pour Verrès à Messine par des ouvriers chargés de le faire par l'état ; ce même délégué des Mamertins, qui aurait dû faire l'éloge de Verrès, a affirmé que celui-ci lui a arraché de sa maison non seulement ses biens, mais tout aussi bien les objets sacrés et les dieux pénates qui lui avaient été transmis par ses ancêtres. C'est vraiment un éloge remarquable, quand les efforts des délégués sont dirigés en même temps dans deux sens opposés : l'éloge et la réclamation ! Et de cette même cité, on dira à un autre moment pour quelle raison elle est amie de Verrès ; vous trouverez quelles sont les causes de la bienveillance des Mamertins envers celui-ci, et que ces mêmes faits sont une cause suffisamment juste de condamnation. Aucune autre cité, juges, loue Verrès par décret public ».

L'éloge de Messine et, plus en général, l'amitié de cette ville envers l'ex-gouverneur représentait un des plus gros obstacles à la thèse cicéronienne de l'hostilité unanime des Siciliens à l'encontre de Verrès : sa mention ne pouvait donc pas manquer en ouverture de la section sur la Sicile. Cependant, comme il l'annonce clairement dans ce passage, ce sera

---

<sup>27</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.



surtout plus tard, dans les livres *de signis* et *de suppliciis*, que Cicéron s'occupera plus diffusément du rapport de Verrès avec Messine et avec C. Heius, l'homme qui avait présidé la délégation officielle venue à Rome pour prononcer cet éloge<sup>28</sup>.

Pour l'instant, l'orateur se limite à faire ressortir le contraste entre le fameux éloge qu'Heius avait été chargé de prononcer et le témoignage que le même homme avait rendu au cours de la première séance du procès à propos de certains biens que Verrès était accusé de lui avoir enlevé. Comme dans le cas des pillages en contexte public, Cicéron présente les faits sous l'angle de la condamnation morale pour impiété. Comme il le fera plus diffusément dans la *de signis*, l'orateur insiste ici surtout sur la valeur religieuse des objets soustraits à Heius et leur importance dans le culte domestique de la famille de celui-ci : avec une formule brève, mais très efficace et mise en valeur par le parallélisme entre « non solum » et « sed etiam », Cicéron accuse donc Verrès d'avoir osé soustraire à Heius même « sacra deosque penatis a maioribus traditos ».

#### TL8. Cic., *Verr.*, 2, 2, 15

En plus de la délégation officielle de Messine, un autre détail semble contredire l'hostilité de toutes les cités de Sicile à l'encontre de Verrès : un éloge officiel décerné à ce dernier par Syracuse quelque temps auparavant. Cicéron affirme qu'il s'agissait du résultat d'une imposition et qu'il va le démontrer dans la suite de son discours<sup>29</sup>.

« nam quod fortasse non nemo uestrum audierit, istum a Syracusanis publice laudari, id tametsi priore actione ex Heraclii Syracusani testimonio cuius modi esset cognouistis, tamen uobis alio loco ut se tota res habeat, quod ad eam ciuitatem attineat, demonstrabitur. intellegitis enim nullis hominibus quemquam tanto odio quanto istum Syracusanis et esse et fuisse. »

« En fait, à propos de cette histoire dont certains d'entre vous ont peut-être entendu parler, selon laquelle Verrès aurait reçu un éloge public de la part des Syracusains, bien que vous ayez appris du témoignage du Syracusain Héraclius, pendant la première séance, quel en était le caractère, je vous expliquerai ailleurs comment toute l'affaire concernant cette cité se présente. Et vous comprendrez qu'aucun homme n'a jamais été si odieux à personne que celui-ci l'a été et l'est encore pour les Syracusains ».

Fidèle à sa promesse, Cicéron traitera plus en détail cet épisode à la fin du *de signis*<sup>30</sup>.

#### TL9. Cic., *Verr.*, 2, 2, 21-2

Comme on l'a déjà rappelé<sup>31</sup>, c'est dans l'*actio secunda* que Cicéron raconte dans les détails l'épisode de Dion d'Halaesa<sup>32</sup>. Pendant la propreture de Gaius Licinius Sacerdos

---

<sup>28</sup> Pour l'épisode d'Heius voir surtout Cic., *Verr.*, 2, 4, 3-18 (3-7 = TL40 ; 11-2 = TL41 ; 15-8 = TL42) et une allusion en 2, 5, 47 ; pour les rapports de Messine avec Verrès, 2, 4, 15-26 (15-8 = TL42; 24 = TL43) ; 150-1 (151 = TL72) et 2, 5, 43-59 ; pour l'éloge décerné à Verrès par Messine voir 2, 4, 3-7 (= TL40) ; 19, 20-1 ; 24 (= TL43) ; 150-1 (151 = TL72) et 2, 5, 47. Pour le personnage d'Heius, voir F. Münzer, *RE*, VII.2, Stuttgart 1912, *Heius* 2.

<sup>29</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>30</sup> Voir ci-dessous TL11 (= Cic., *Verr.*, 2, 2, 50-2).

<sup>31</sup> Voir TL5 (= Cic., *Verr.*, 2, 1, 27).

(prédécesseur direct de Verrès), le fils de Dion avait reçu un héritage substantiel de la part d'un certain Apollodorus Laphiro. La succession avait été mise en cause pour la première fois plusieurs années après les faits, juste au début du mandat de Verrès et par initiative directe de celui-ci<sup>33</sup>:

« ad urbem cum esset (*sc.* Verres), audiuit Dioni cuidam Siculo permagnam uenisse hereditatem; heredem statuas iussum esse in foro ponere; nisi posuisset, Veneri Erycinae esse multatum. tametsi positae essent ex testamento, tamen putabat, quoniam Veneris nomen esset, causam calumniae se reperturum. (22) itaque adponit qui petat Veneri Erycinae illam hereditatem. non enim quaestor petit, ut est consuetudo, is qui Erycum montem obtinebat: petit Naeuius Turpio quidam, istius excursor et emissarius, homo omnium ex illo conuentu quadruplatorum deterrimus, C. Sacerdote praetore condemnatus iniuriarum; etenim erat eiusmodi causa ut ipse praetor, cum quaereret calumniatorem, paulo tamen consideratiorem reperire non posset. hunc hominem Veneri absoluit, sibi condemnat. maluit uidelicet homines peccare quam deos: se potius a Dione quod non licebat, quam Venerem quod non debebatur auferre ».

2 heredem *C O b al. : om. π k* 4 calumnia *C O<sub>l</sub> : pecuniae π k b* 7 a Sacerdote *C O* 9 hunc hominem (*corr. dionem O*) *C O codd. : hic hominem Hotoman : per hunc hominem Bake (qui adnotat «hunc sc. Naeuium; hominem sc. Dionem»)*, A. Klotz: † hunc hominem Müller

« Pendant qu'il était dans la ville, il apprit qu'un certain sicilien nommé Dion avait reçu un grand héritage ; que l'héritier avait reçu l'ordre d'ériger des statues dans le forum ; que, s'il n'avait pas pu le faire, il aurait payé une amende à Venus Érycine. Bien que les statues eussent été érigées selon le testament, il pensait tout de même, comme il y avait là le nom de Vénus, d'avoir trouvé un prétexte pour une calomnie. Il désigne donc un accusateur qui réclame cet héritage pour Vénus Érycine. Et en effet ne la réclame pas, comme de coutume, le questeur qui avait juridiction sur le Mont Éryx : la réclame un certain Nevius Turpio, espion et émissaire de Verrès, le pire homme de cette bande de dénonciateurs, déjà condamné pour des violations du droit pendant la préture de C. Sacerdos. Et en effet c'était un procès de telle sorte que même le gouverneur, à la recherche d'un calomniateur, ne pouvait pas en trouver un qui soit un tant soit peu plus prudent. Il dispense cet homme de l'amende à Vénus, mais il le condamne à la verser à lui. Évidemment il préféra qu'à pécher fussent les hommes plutôt que les dieux ; que ce fût lui à extorquer à Dion quelque chose d'illicite, plutôt que Vénus quelque chose qui ne lui était pas dû ».

Si c'était le fils de Dion qui avait touché à l'héritage, l'accusation de Verre s'adresse au père : un détail facilement explicable en admettant que le garçon n'eût pas encore atteint l'âge de la majorité<sup>34</sup>. Dion est en effet le seul personnage du récit de Cicéron, qui arrive ici à dire directement: « Dioni cuidam Siculo permagnam être hereditatem ». Celui-ci, d'autre part, devait être un homme plutôt influent : non seulement il avait du soutien à Rome, mais après le procès sur l'héritage de Laphiro, il avait également obtenu la citoyenneté romaine sous le nom de Quintus Caecilius Dion<sup>35</sup>. Pour revenir à ce passage, au-delà de l'implication de la déesse de l'Éryx, il est intéressant de remarquer que la transmission de l'héritage avait été subordonnée à l'érection de statues dans le forum de la ville : probablement, il s'agissait de statues honorifiques de Laphiro lui-même ou d'autres membres de la famille de ce dernier. À Halaesa, en effet, on a retrouvé plusieurs inscriptions relatives à des monuments honorifiques

<sup>32</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 19-24. Pour une analyse plus précise de l'histoire de Dion, voir FACELLA 2006, 229-41 ; pour l'implication du sanctuaire de l'Éryx, LIETZ 2012a, 97-103.

<sup>33</sup> Texte de l'édition W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>34</sup> Voir FACELLA 2006, 284 n. 86.

<sup>35</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 20 ; 2, 2, 23-4.

érigés par le « damos » pour des membres de la famille des Laphirones<sup>36</sup> ; de plus, exactement dans l'aire de l'agora, un de ces monuments honorait également le fils d'un Apollodorus Laphiro qui pourrait très bien être la même personne mentionnée par Cicéron<sup>37</sup>. Néanmoins, il est utile de rappeler qu'il n'existe pas de preuves suffisantes pour mettre ce document en lien avec l'affaire des *Verrines*.

#### TL10. Cic., *Verr.*, 2, 2, 24-5

Juste après l'épisode de Dion d'Halaesa, Cicéron relate d'un épisode similaire survenu à Agyrium<sup>38</sup> :

« satisne uobis magnam pecuniam Venerius homo, qui e Chelidonis sinu in prouinciam profectus esset, Veneris nomine quaesisse uidetur? (25) accipite aliam in minore pecunia non minus inpudentem calumniam. Sosippus et Philocrates fratres sunt Agyrinenses. horum pater abhinc duo et XX annos est mortuus; in cuius testamento quodam loco si commissum quid esset, multa erat Veneri. ipso uicensimo anno, cum tot interea praetores, tot quaestores, tot calumniatores in prouincia fuissent, hereditas ab his Veneris nomine petita est. causam Verres cognoscit, pecuniam per Volcatium accipit, fere ad HS CCCC milia, a duobus fratribus. multorum testimonia audistis antea. uicerunt Agyrinenses fratres ita ut egentes inanesque discederent ».

1-2 Satisne ... profectus esset *om. C O* 3 Philocrates *C O'* : Epicrates *rell.* 4 duos  $\delta$  5 ipsos XX annos *b \delta* interea *p rell. : om. C O* 6-7 non est *C O p b r* 7 causam *om. C O'* ad *om. C O'* HS  $\overline{XX}$  C : HS XX milia *O'* 8 testimonia *C O'* *al. : testimonium codd. pler.*

« Ne vous semble-t-il pas que cet esclave de Vénus, parti pour la province du sein de Chélidon, ait obtenu, au nom de Vénus, un montant assez élevé ? Écoutez donc une autre fausse accusation, pas moins effrontée mais pour une somme inférieure. Sosippus et Philocrates sont deux frères d'Agyrium. Leur père est mort il y a vingt-deux ans ; dans son testament, dans une certaine clause, si il y avait eu quelques erreurs, une amende avait été établie à Vénus. La vingtième année, après que plusieurs prêteurs, questeurs et calomnieurs étaient passés dans la province, l'héritage est revendiqué par ces gens-là au nom de Vénus. Verrès instruit l'affaire et, par le biais de Volcatius, reçoit de l'argent des deux frères, environ 400.000 sesterces. Vous avez déjà entendu auparavant de nombreux témoins. Les frères d'Agyrium remportèrent le procès de telle façon qu'ils en sortirent pauvres ».

Que derrière cette Vénus non mieux identifiée des frères d'Agyrium il y ait encore la déesse de l'Éryx est rendu probable par le parallèle avec le cas de Dion<sup>39</sup>. De plus, Cicéron semble relier volontairement les deux événements, en les rapportant l'un à la suite de l'autre et en accusant Verrès d'avoir à plusieurs reprises extorqué de l'argent « nomine Veneris ». Dans ce contexte, l'orateur fait de l'ironie sur la dévotion de son adversaire envers cette déesse : non seulement il ne manque pas de rappeler la relation de Verrès avec Chélidon, déjà utilisée dans le livre premier pour discréditer l'activité de ce dernier comme « praetor urbanus », mais il

<sup>36</sup> Par exemple IG XIV 353 et 354. Mais pour ces inscriptions et leur possible rapport avec l'affaire de Dion, voir surtout FACELLA 2006, 230-1.

<sup>37</sup> SCIBONA 1971, nr. 2.

<sup>38</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>39</sup> Sur cette affaire voir LIETZ 2012a, 97-103.

forge également pour l'ex-gouverneur l'épithète de « homo Venerius », dérivé justement du nom de « serviteurs » de la déesse d'Éryx<sup>40</sup>.

#### TL11. Cic., *Verr.*, 2, 2, 50-2

Également analogue aux affaires de Dion d'Halaesa et des frères d'Agyrium, est celui d'Héraclius de Syracuse, auquel Cicéron consacre les paragraphes 35-52 du discours *de praetura Siciliensi*, un long développement qui se termine par ces mots<sup>41</sup> :

« ex hac iniquitate istius et improbitate, iudices, quod praeda ex illis bonis ad multos Syracusanos inuito populo senatueque Syracusano uenerat, et illa scelera quae per Theomnastum et Aeschriionem et Dionysodorum et Cleomenem inuitissima ciuitate illa facta sunt: primum ut urbs tota spoliaretur, qua de re alius mihi locus ad dicendum est constitutus; ut omnia signa iste per eos homines quos nominavi, omne ebur ex aedibus sacris, omnis undique tabulas pictas, deorum denique simulacra quae uellet auferret; deinde ut in curia Syracusis, quem locum illi βουλευτήριον nomine appellant, honestissimo loco et apud illos clarissimo, ubi illius ipsius M. Marcelli, – qui eum Syracusanis locum, quem eripere belli ac uictoriae lege posset, conseruauit et reddidit, – statua [ex aere facta] est, ibi inauratam istius et alteram filio statuam ponerent, ut dum istius hominis memoria maneret senatus Syracusanus sine lacrimis et gemitu in curia esse non posset. (51) per eosdem istius furtorum iniuriarum uxorūque socios istius imperio Syracusis Marcellia tolluntur maximo gemitu luctuque ciuitatis, quem illi diem festum cum recentibus beneficiis C. Marcelli debitum reddebant, tum generi nomini familiae Marcellorum maxima uoluntate tribuebant. Mithridates in Asia, cum eam prouinciam totam occupasset, Mucia non sustulit. hostis, et hostis in ceteris rebus nimis ferus et immanis, tamen honorem hominis deorum religione consecratum uiolare noluit: tu Syracusanos unum diem festum Marcellis impertire noluisti, per quos illi adepti sunt ut ceteros dies festos agitare possent? (52) at uero praeclarum diem illis reposuisti Verria ut agerent, et ut ad eum diem quae sacris epulisque opus essent in compluris annos locarentur! iam in tanta istius impudentia remittendum aliquid uidetur, ne omnia contendamus, ne omnia cum dolore agere uideamur. nam me dies uox latera deficient, si hoc nunc uociferari uelim, quam miserum indignumque sit istius nomine apud eos diem festum esse qui se istius opera funditus extinctos esse arbitrentur. o Verria praeclara! quo accessisti, quaeso, quo non attuleris tecum istum diem? etenim quam tu domum, quam urbem adisti, quod fanum denique, quod non euersum atque extersum reliqueris? quare appellentur sane ista Verria, quae non ex nomine sed ex manibus naturaue tua constituta esse uideantur ».

9 ex aere facta *om. cO*: ex aere facta est *pbr*; *de la Ville de Mirmont*: est ex aere facta *uulg.*: statua est [ex aere facta] *Müller* 14 C. *O*: M. *rell.*; *vet. edd.* 24 quo accessisti, quaeso *con. Peterson*; *de la Ville de Mirmont*: quo acc. quasi *c*: acc. quo quasi *O*: quo quasi acc. *br, unde* quo quaeso acc. *Lambinus; Müller*

« De cette même iniquité, messieurs les juges, et de l'improbité de Verrès, à cause desquelles plusieurs Syracusains avaient fait leur butin des biens d'Héraclius, contre le gré du peuple et du conseil de Syracuse, procèdent également ces crimes qui ont été commis à travers Théomnaste, Aeschriion, Dionysodore et Cléomènes tout à fait contre le gré de cette cité : d'abord, la ville entière a été spoliée – un sujet dont je vais devoir parler à un autre moment de mon discours ; et par l'intermédiaire de ces hommes que je viens de nommer, Verrès a enlevé toutes les statues, tout l'ivoire des édifices sacrés, tous les tableaux, où qu'ils fussent, et enfin même toutes les images des dieux qu'il a voulues ; ensuite, dans la curie de Syracuse, qu'ils appellent « βουλευτήριον » – un endroit très honorable et illustre à leurs yeux – là où se dresse une statue [en bronze] de ce même M. Marcellus qui épargna cet endroit et le rendit aux Syracusains alors que, d'après la loi de la guerre et de la victoire, il aurait pu le faire disparaître – dans ce même lieu, donc, ils élevèrent une statue en or de celui-ci et une autre de son fils, pour que, tant que

<sup>40</sup> Sur lequel voir LIETZ 2012a, 84-7.

<sup>41</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

durera la mémoire de cet homme, le conseil syracusain ne puisse pas se réunir dans la curie sans larmes et gémissements. (51) Par l'intermédiaire de ces mêmes hommes, qui étaient ses compagnons de vols, d'injustices et d'adultères, les fêtes en l'honneur de Marcellus furent supprimées à Syracuse sur son ordre, ce qui causa de très grands pleurs et un très grand deuil dans la cité : ce jour de fête, les Syracusains d'une part le rendaient à C. Marcellus pour s'acquitter de ses bienfaits récents ; de l'autre, ils l'attribuaient de très bon gré à la famille, au nom et à la maison des Marcellus. Mithridate, quand il occupait l'Asie entièrement, ne supprima pas les fêtes en l'honneur de Mucius dans cette province. Bien qu'ennemi, et un ennemi extrêmement cruel et inhumain pour tout le reste, il ne voulut pas faire outrage à un honneur réservé à un homme, mais consacré par le respect religieux des dieux : et toi, tu as nié aux Syracusains de consacrer un seul jour de fête aux Marcellus, grâce auxquels ils ont obtenu de pouvoir continuer de célébrer tous les autres ? (52) Et en retour tu leur as rendu un jour vraiment très illustre, pour que l'on y célébrât des fêtes de Verrès et pour que, en vue de ce seul jour, l'on mît en adjudication pendant plusieurs années tout ce qui aurait été nécessaire aux cérémonies et aux repas publics ! Mais désormais, vue son impudence si effrontée, il paraît préférable de renoncer à certains de mes arguments, pour ne pas être trop méprisant, afin de ne pas donner le sentiment que nous menons tout cela avec ressentiment. En effet, je manquerais de temps, de voix et de souffle, si je voulais maintenant proclamer à grands cris combien est misérable et indigne un jour de fête portant le nom de Verrès pour des hommes qui estiment avoir été, à cause de lui, complètement ruinés. O très illustres fêtes en l'honneur de Verrès ! Est-t-il un endroit où tu es allé, je te le demande, sans apporter avec toi ce jour de fête ? Et en fait de quelle maison, de quelle ville et même de quel temple t'es-tu approché, sans le laisser balayé et dépouillé ? Ainsi ces fêtes s'appellent « Verria » bien proprement, vu qu'elles semblent avoir été instituées non pas d'après ton nom, mais d'après tes mains et ton tempérament ».

Cicéron se livre à une énumération des méfaits commis par Verrès et son entourage dans la ville de Syracuse, à partir notamment du pillage des œuvres d'art des lieux publics et des temples, pour en arriver enfin à l'extorsion d'honneurs culturels décernés à la personne du gouverneur. Tout d'abord, il mentionne deux statues érigées dans la curie de la cité et représentant l'une Verrès, l'autre le fils de celui-ci. Dans ce passage, l'orateur semble attribuer l'initiative de leur érection aux partisans de l'ancien préteur, de manière à détourner l'octroi de ce type d'honneurs de la volonté des Syracusains. Ainsi, la « memoria istius hominis », assurée par autant de monuments, devient une raison de deuil pour les habitants de la cité. Dans le même but, l'orateur se sert habilement de la comparaison avec M. Claudius Marcellus, dont il souligne les bienfaits grâce auxquels celui-ci avait su mériter des honneurs publics. Ainsi, la voie était ouverte pour stigmatiser également le goût de l'excès de Verrès, en présentant comme une honte paradoxale le fait que les honneurs pour celui-ci aient dépassé en importance ceux qui avaient été décernés auparavant à Marcellus. Car, même si l'on ne peut éviter de voir dans la précision « ex aere facta » une glose glissée dans le texte à une époque tardive, il est probable que l'érudite responsable de ce commentaire ait vu juste : les deux précisions « inauratam » et « et alteram filio » se construisent clairement par opposition à l'unique statue de Marcellus, qui devait être sans doute d'un matériel moins précieux (du bronze non doré ou du marbre). Enfin, le fait n'est pas anodin que l'orateur insiste sur l'importance du lieu choisi pour l'érection des statues, en reproduisant une formule que l'on trouve souvent dans les inscriptions de dédicaces et qui pouvait également figurer sur la base des statues concernées : « honestissimo et clarissimo loco ». Haut lieu de la vie politique de la cité, le « βουλευτήριον » témoignait par sa propre existence de la clémence de Marcellus, qui s'était fait un mérite d'avoir rendu la liberté à Syracuse : par contraste, Cicéron en fait ici le symbole de l'oppression dont Verrès s'était rendu coupable.

En second lieu, Cicéron se concentre sur l'affaire des « Verria », qui auraient remplacé des « Marcellia » déjà existantes : un autre sujet qui lui permet d'exploiter à ses fins la

comparaison de Verrès avec Marcellus. Cependant, il ne faut pas manquer de remarquer que l'orateur dit ici assez clairement que ces « Marcellia », tout en s'adressant à l'entière maison des Marcellus, avaient été conçues en particulier pour C. Claudius Marcellus<sup>42</sup> : la variante « C. » est sans aucun doute préférable, non seulement parce qu'elle est « difficilior », mais aussi parce qu'elle se trouve confirmée par la précision « recentibus beneficiis », qui ne saurait faire référence ici à la Deuxième guerre punique. Seulement, comme il le fera par la suite dans maints autres passages, l'orateur fait ici glisser à l'arrière-plan la figure du gouverneur de 80 av. J.-C. et se réfère plutôt, à travers la mention de la maison des Marcellus, au conquérant de Syracuse, dont la mémoire pouvait susciter une plus intense polémique<sup>43</sup>. De surcroît, Cicéron développe ultérieurement sa comparaison, en rapprochant les « Marcellia » de Syracuse aux fêtes célébrées en l'honneur de Q. Mucius Scaevola<sup>44</sup> en Asie Mineure, auxquelles, dit-il, même Mithridate n'avait pas osé toucher ! Mucius, souvent cité dans les *Verrines* comme gouverneur exemplaire<sup>45</sup>, avait en effet mérité la reconnaissance des provinciaux grâce à son action contre les abus des publicains ; l'existence de fêtes en son honneur est également connue à travers la documentation épigraphique<sup>46</sup>. Par ailleurs, malgré la boutade de l'orateur, il a été observé que Mithridate n'aurait eu aucune raison d'annuler ces fêtes. Les honneurs décernés à Mucius, qui représentait une exception par rapport au comportement habituel des représentants de l'autorité romaine dans la province, n'étaient pas du tout en contradiction avec les revendications anti-romaines du roi du Pont ; au contraire, ils ne faisaient que les confirmer<sup>47</sup>. En mettant en avant ces deux exemples célèbres de bon gouvernement des provinces, Cicéron fait ressortir le cas de Verrès comme d'autant plus déplorable et démantèle efficacement tout l'apparat d'honneurs et monuments que celui-ci avait cru bâtir en sa faveur. Comme pointe finale, le jeu de mots entre le nom de l'ex-gouverneur et le verbe « euerro » (« balayer »)<sup>48</sup> permet de détourner même le sens littéral du mot « Verria », en transformant la fête en l'honneur de sa personne dans une célébration de ses dépouillements. Pour ce qui concerne le déroulement de la fête, enfin, Cicéron se limite à un très vague « sacris epulisque », sans donner de détails ultérieurs<sup>49</sup>.

#### TL12. Cic., *Verr.*, 2, 2, 85-88

Les paragraphes 82-118 du discours *de praetura Siciliensi* contiennent le récit des vicissitudes judiciaires de Sthenius de Thermes, qui avait été l'hôte de Verrès et s'était fait

<sup>42</sup> Préteur en 80 av. J.-C. et proconsul en Sicile en 79 av. J.-C., souvent mentionné dans les *Verrines* (voir F. Münzer, RE III, Stuttgart 1899, *Claudius* 214).

<sup>43</sup> Le passage se fait ici assez clairement dans la phrase « tu Syracusanos unum diem festum Marcellis impertire noluisti, per quos illi adepti sunt ut ceteros dies festos agitare possent ? », où le pluriel « Marcellis » entraîne en réalité une deuxième référence à la clémence de M. Claudius Marcellus en 212 av. J.-C.

<sup>44</sup> Consul en 95 av. J.-C. et gouverneur de l'Asie en 97 av. J.-C. (voir B. Kübler, RE XVI.1, Stuttgart 1933, *Mucius* 22 ; BROUGHTON 1951-2, II, 5, note 2 ; 7).

<sup>45</sup> Cic., *diu. in Caec.*, 57 ; *Verr.*, 2, 2, 27 ; 3, 209.

<sup>46</sup> Pour les autres attestations, voir FERRARY 1997, *appendice* 2, n° 1.

<sup>47</sup> HABICHT 1970, 137, n° 180.

<sup>48</sup> Le jeu est courant dans les *Verrines* (pour deux autres exemples voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 19 et 2, 4, 53).

<sup>49</sup> Pour ces fêtes voir aussi Cic., *Verr.*, 2, 2, 114 (= TL14) ; 154-5 (= TL21) ; 2, 4, 24 (= TL43, qui atteste le déroulement de banquets, dans le cadre de ces fêtes, à Messine aussi) et 151 (= TL72).

soustraire un grand nombre d'objets précieux sans protester, pour ensuite s'opposer à l'ex-gouverneur quand celui-ci avait voulu s'attacher aux biens de la cité<sup>50</sup> :

« interea iste cupiditate illa sua nota atque apud omnis peruagata, cum signa quaedam pulcherrima atque antiquissima Thermis in publico posita uidisset, adamauit; a Sthenio petere coepit ut ad ea tollenda operam suam profiteretur seque adiuuaret. Sthenius uero non solum negauit, sed etiam ostendit fieri id nullo modo posse ut signa antiquissima, monumenta P. Africani, ex oppido Thermitanorum incolumi illa ciuitate imperioque populi Romani tollerentur. (86) etenim ut simul Africani quoque humanitatem et aequitatem cognoscatis, oppidum Himeram Carthaginenses quondam ceperant, quod fuerat in primis Siciliae clarum et ornatum. Scipio, qui hoc dignum populo Romano arbitraretur, bello confecto socios sua per nostram uictoriam recuperare, Siculis omnibus Carthagine capta quae potuit restituenda curauit. Himera deleta quos ciuis belli calamitas reliquos fecerat, ii se Thermis conlocarant in isdem agri finibus neque longe ab oppido antiquo, et se patrum fortunas et dignitatem recuperare arbitrabantur cum illa maiorum ornamenta in eorum oppido conlocabantur. (87) erant signa ex aere complura; in his eximia pulchritudine ipsa Himera in muliebrem figuram habitumque formata ex oppidi nomine et fluminis. erat etiam Stesichori poetae statua senilis incurua cum libro summo, ut putant, artificio facta, qui fuit Himerae, sed et est et fuit tota Graecia summo propter ingenium honore et nomine. haec iste ad insaniam concupiuerat. etiam, quod paene praeterii, capella quaedam est, ea quidem mire, ut etiam nos qui rudes harum rerum sumus intellegere possumus, scite facta et uenuste. haec et alia Scipio non neglegenter abiecerat, ut homo intellegens Verres auferre posset, sed Thermitanis restituerat, non quo ipse hortos aut suburbanum aut locum omnino ubi ea poneret nullum haberet, sed quod, si domum abstulisset, non diu Scipionis appellarentur, sed eorum ad quoscumque illius morte uenissent: nunc iis locis posita sunt ut mihi semper Scipionis fore uideantur itaque dicantur. (88) haec cum iste posceret agereturque ea res in senatu, Sthenius uehementissime restitit multaue, ut in primis Sicularum in dicendo copiosus est, commemorauit: urbem relinquere Thermitanis esse honestius quam pati tolli ex urbe monumenta maiorum, spolia hostium, beneficia clarissimi uiri, indicia societatis populi Romani atque amicitiae. Commoti animi sunt omnium; repertus est nemo quin mori diceret satius esse. itaque hoc adhuc oppidum Verres inuenit prope solum in orbe terrarum unde nihil eius modi rerum de publico per uim, nihil occulte, nihil imperio, nihil gratia, nihil pretio posset auferre ».

6 Africani VO: P. Africani *p, rell.* et aequitatem VO: *om. rell.* 11 et O: ii V: hi *pb*: ibi *J.J. Hartman* 12 fortunas et V: fortunam ac *p, Lgg.* 15-6 qui fuit Himerae cO: ab eo qui fuit Himerae *p, rell.* : qui floruit Himerae *H. Colet*: qui fuit Himeraeus *Bake, Kayser*

« Entre-temps cet homme, à cause de cette convoitise qui était la sienne et qui était connue et renommée de partout, dès qu'il vit certaines statues très belles et très anciennes qui étaient placées dans des endroits publics à Thermes, il en tomba amoureux ; il commença à demander à Sthenius de lui offrir ses services et de l'aider à les enlever. Sthenius, en vrai, non seulement refusa, mais démontra aussi qu'il n'était d'aucune manière possible que des statues très anciennes, monuments de P. l'Africain, fussent enlevées de la ville des Thermitains sans dommage pour cette cité et pour le pouvoir du peuple romain. (86) Et vraiment, pour que vous connaissiez en même temps également la philanthropie et l'équité de l'Africain, les Carthaginois avaient autrefois pris la ville d'Himère, qui était connue et décorée parmi les premières de Sicile. Scipion, qui croyait digne du peuple romain que, à la fin de la guerre, les alliés recouvraient leurs biens grâce à notre victoire, après la prise de Carthage soigna de rendre ce qu'il put à tous les Siciliens. Himère ayant été détruite, les citoyens que la tragédie de la guerre avait laissé survivre s'étaient installés à Thermes, dans les limites du même territoire et pas loin de la ville antique, et ils pensaient qu'ils recouvreraient les fortunes et l'honneur de leurs pères du moment que ces ornements de leurs ancêtres étaient placés dans leur ville. (87) Il y avait plusieurs statues en bronze ; parmi celles-ci, d'une très grande beauté, était Himère elle-même représentée avec la figure et les habits d'une femme d'après le nom de la ville et du fleuve. Il y avait aussi une statue du poète Stésichore, figure de vieillard, courbée avec un livre et, comme on le dit, œuvre d'un art suprême ; Stésichore qui vécut à Himère mais est et fut toujours en grand honneur et renommée dans toute la Grèce à cause de son génie. Cet homme désirait donc ces

<sup>50</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

statues à la folie. Aussi, je l'ai presque oublié, il y a une petite chèvre, elle aussi œuvre admirable, travaillée finement et avec élégance, à un point que même nous, qui somme ignorants dans ce domaine, pouvons le comprendre. Celle-ci et les autres Scipion ne les avait pas abandonnées négligemment pour qu'un connaisseur comme Verrès puisse les enlever, mais il les avait rendues aux Thermitains, non parce qu'il n'avait pas lui-même des jardins, ou une propriété aux portes de la ville ou n'importe quel lieu où il pourrait les mettre, mais parce que, s'il les avait amenées chez lui, elles n'auraient pas été appelées longtemps les statues de Scipion, mais les statues de ceux auxquels elles seraient passées après son décès : maintenant elle sont placées dans des lieux tels qu'il me semble et même on dit qu'elle seront pour toujours de Scipion. (88) Comme cet homme les réclamait, l'affaire est traitée au conseil, Sthenius s'opposa très violemment et, comme il est parmi les premiers des Siciliens pour l'éloquence, il rappela beaucoup de choses : qu'il était plus honorable pour les Thermitains d'abandonner leur ville que de supporter que soient enlevés de la ville les monuments des ancêtres, les dépouilles des ennemis, les bienfaits de l'homme le plus illustre, les preuves de l'alliance et de l'amitié du peuple romain. Les esprits de tous furent émus ; on ne trouva personne qui ne dît pas qu'il valait mieux mourir. Ainsi, jusqu'à présent, Verrès a trouvé presque uniquement cette ville sur toute la terre de laquelle il ne put enlever rien des endroits publics d'aucune façon, ni par la force, ni secrètement, ni par son pouvoir, ni en vertu d'une faveur, ni grâce à l'argent ».

Le début de l'épisode de Sthenius comporte une anticipation sur un thème qui sera ensuite traité avec profusion de détails dans le *de signis* : la soustraction de précieux objets d'art aux cités siciliennes de la part de Verrès. Par conséquent, on retrouve dans ce passage beaucoup d'éléments qui seront des véritables leitmotifs du quatrième discours de l'*actio secunda*. Premièrement, Cicéron met en avant le désir effréné de l'ex-gouverneur pour les objets d'art, qu'il rapproche du désir amoureux (« adamavit ») et de la folie (« ad insaniam concupiuerat ») et dont il souligne l'extension démesurée (« nota atque omnis peruagata » ; « propre solum in orbe terrarum »). Ensuite, pour ce qui concerne les objets volés, Cicéron ne donne aucune indication particulière sur leur position, à part un très vague « in publico posita » qui sert surtout à marquer l'opposition avec d'autres objets que Verrès avait déjà soustrait de la maison de Sthenius<sup>51</sup>. D'autre part, il offre à ses lecteurs une véritable « descriptio » de trois de ces statues, qui représentaient une personnification de la cité ou du fleuve d'Himéras (« Himera in muliebrem figuram habitumque formata ex oppidi nomine et fluminis »), le poète Stésichore comme un homme âgé portant un livre (« Stesichori poetae statua senilis incurua cum libro ») et une chèvre (« capella quaedam »). Cependant, l'expression « signa ex aere complura » laisse penser que les statues étaient dans les faits plus nombreuses et que l'orateur n'ait fait que choisir les trois exemples qui lui paraissaient les plus significatifs. Du côté de leurs caractéristiques, l'orateur en mentionne à plusieurs reprises la beauté exceptionnelle (toutes les statues sont « pulcherrima » ; celle d'Himère est caractérisée par une « eximia pulchritudine » ; celle de Stésichore est « artificio facta » et celle de la petite chèvre est même « mire ... scite facta et uenuste »), sans oublier de faire profession d'ignorance en matière d'art pour ne pas s'exposer aux critiques de ceux qui condamnaient tout intérêt pour de pareilles futilités (« nos qui rudes harum rerum sumus »). Mais, la valeur artistique n'étant pas un argument facilement recevable face à un public romain pour attester l'importance des objets volés, il souligne plutôt leur antiquité (toutes les statues sont dites plusieurs fois « antiquissima ») et le fait qu'il s'agissait d'un legs des ancêtres (les statues sont appelées « monumenta » et « ornamenta maiorum ») et leur retour permet de recouvrer « patrum fortunas et dignitatem ». D'autre part, contrairement aux autres sculptures rendues par Scipion qu'il mentionnera dans le *de signis*, Cicéron ne semble pas vouloir attribuer à cet

<sup>51</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 83-4.



ensemble une valeur religieuse. Au contraire, la preuve ultime de leur importance réside ici dans leur rapport avec Rome et, comme souvent dans le *de signis*, cet argument est mis directement dans la bouche des Siciliens (dans ce cas par le biais du personnage de Sthenius), dont on exalte ainsi le caractère d'alliés fidèles et dévoués.

L'allusion, attribuée donc à Sthenius, à la nécessité de défendre, avec la « ciuitas » des Thermitains, l'« imperium populi Romani », ouvre les portes à un excursus historique, qui revient pour la première fois en détail sur l'épisode de la restitution aux cités siciliennes de la part de Scipion Émilien des objets d'art qui leur avaient été soustraits par les Carthaginois<sup>52</sup>. Contrairement à ce qu'il avait fait auparavant, Cicéron insiste ici de façon explicite sur le fait qu'il s'agissait d'une restitution : le soulignent l'emploi répété des verbes « recupero » et « restituo » et l'ultérieur excursus qui a pour but d'expliquer que Thermes avait été fondée par les survivants d'Himère après la destruction de cette ville en 409 av. J.C. D'autre part, l'orateur met en avant le fait que cette restitution avait un but précis, qui était non seulement de récompenser les alliés, mais aussi de célébrer Rome, la victoire sur Carthage et le nom des Scipions : d'après Cicéron, Scipion avait pensé qu'il était « dignum populo Romano » que « socios sua per nostram victoriam recuperare » et que, grâce à cette restitution, les statues auraient toujours été associées à son nom. Contrairement à ce qu'il fait dans d'autres passages concernant les statues rendues par Scipion, par contre, Cicéron n'évoque pas ici explicitement l'argument de la propriété du peuple romain, même si, à la rigueur, on pourrait y voir une allusion dans l'affirmation de Sthenius selon laquelle l'enlèvement des statues aurait été une offense « imperio populi Romani »<sup>53</sup>. Quoi qu'il en soit, tous les éléments mis en avant par l'orateur apparaissent finalement résumés dans l'énumération qui rend compte des arguments employés par Sthenius pour défendre les statues devant le conseil : « monumenta maiorum, spolia hostium, beneficia clarissimi uiri, indicia societatis populi Romani atque amicitiae ».

Pour ce qui concerne la procédure par laquelle Verrès tente de s'emparer des statues, tout commence par une simple demande, qui s'adresse ici au personnage de Sthenius. Ce dernier, présenté par Cicéron tout simplement comme un notable de la ville<sup>54</sup>, ne devait recouvrir aucune charge publique<sup>55</sup> et semble donc avoir été sollicité par Verrès en vertu des leurs liens personnels. Malheureusement, la formulation de cette requête (« ut ad ea tollenda operam suam profiteretur seque adiuuaret ») ne permet pas de comprendre si l'ex-gouverneur s'attendait tout simplement à une aide matérielle dans l'enlèvement des statues, ou bien s'il demandait à Sthenius de faire passer cet enlèvement auprès de ces concitoyens. Quoi qu'il en soit, Sthenius refuse de prêter son œuvre et c'est à ce moment, face à l'insistance de Verrès, que les autorités de la ville sont saisies, sans que l'on sache, malheureusement, par initiative de qui<sup>56</sup>. Pendant la discussion de l'affaire au conseil, Sthenius apparaît, à travers son discours, comme le principal responsable de la décision finale de l'assemblée, qui oppose à

---

<sup>52</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 1, 11 (= TL4) ; 2, 2, 3-4 (= TL6) ; 4, 74-9 (= TL50) et 88 (= TL54).

<sup>53</sup> Pour l'argument de la propriété du peuple romain sur certaines des statues enlevées par Verrès, voir Cic., *Verr.*, 2, 1, 11 (= TL4) ; 4, 74-9 (= TL50) et 88 (= TL54).

<sup>54</sup> Pour la présentation du personnage de Sthenius, voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 83.

<sup>55</sup> Cicéron est en effet toujours prêt à souligner et valoriser les compétences constitutionnelles (voir à ce propos Rizzo 1980, 213-4).

<sup>56</sup> Le texte dit « agereturque ea res in senatu » ; on remarquera que l'on retrouve quasiment les mêmes mots en Cic., *Verr.*, 2, 4, 76 (= TL50) au sujet de la Diane de Ségeste (« res agitur in senatu »).

Verrès un refus qui est cette fois-ci officiel. Ce dernier, finalement, accepte la décision des autorités de la ville, sauf mettre par la suite tout en œuvre, au moins aux dires de Cicéron, pour se venger de Sthenius.

### TL13. Cic., *Verr.*, 2, 2, 92-3

Ayant suscité ainsi le désir de vengeance du gouverneur, Sthenius s'était retrouvé accusé par celui-ci de faux en écriture publique ; mais, le jour avant le procès, il était arrivé à s'enfuir vers Rome<sup>57</sup> :

« iste homo certus et diligens (*sc.* Verres) ad horam nonam praesto est, Sthenium citari iubet. quem posteaquam uidet non adesse, dolore ardere atque iracundia furere coepit, Venerios domum Stheni mittere, equis circum agros eius uillasque dimittere. itaque dum expectat quidnam sibi certi adferatur, ante horam tertiam noctis de foro non discedit. postridie mane descendit; Agathinum ad se uocat; iubet eum de litteris publicis in absentem Sthenium dicere. erat eius modi causa ut ille ne sine aduersario quidem apud inimicum iudicem reperire posset quid diceret; (93) itaque tantum uerbo posuit, Sacerdote praetore Sthenium litteras publicas corrupisse. uix ille hoc dixerat cum iste pronuntiat STHENIUM LITTERAS PUBLICAS CORRUPISSE VIDERI; et hoc praeterea addit homo Venerius nouo modo nullo exemplo, OB EAM REM HS D VENERI ERYCINAE DE STHENI BONIS <SE> EXACTURUM, bonaque eius statim coepit uendere; et uendidisset, si tantulum morae fuisset quominus ei pecunia illa numeraretur ».

3 domum *c O* : in domum *p rell.*    equis *c O* : equites *p rell.*    dum *c O* : cum *p rell.*    4 discedit *O* : discessit *p. rell.*    9 addit *c O* : addidit *p rell.*    11 *se add. Halm, Müller, A. Klotz*

« Cet homme résolu et consciencieux est déjà prêt pour la neuvième heure, il ordonne de convoquer Sthenius. Quand il voit qu'il est absent, il commence à brûler de déception et à délirer de rage, à envoyer des esclaves de Vénus à la maison de Sthenius et à les expédier à cheval dans ses villas et ses terres. Ainsi, en attendant qu'on lui dise quelque chose de sûr, il ne bouge pas du forum avant la troisième heure de la nuit. Le lendemain, il y va dans la matinée ; il appelle Agathinus et lui ordonne de prononcer le discours d'accusation contre Sthenius pour faux en écriture publique par contumace. Mais la cause était d'une telle nature qu'Agathinus, même sans l'adversaire et devant un juge hostile, ne pouvait trouver quelque chose à dire ; (93) et donc avec un seul mot il déclara que Sthenius, au cours de la préture de Sacerdos, avait falsifié un document public. A peine il l'avait dit que Verrès annonce que IL EST CLAIR QUE STHENIUS EST COUPABLE DE FAUX EN ECRITURE PUBLIQUE ; et à cela il ajoute aussi, tel l'esclave de Vénus qu'il est, avec une démarche inhabituelle et sans aucun précédent, que POUR CETTE RAISON IL PERCEVRAIT POUR VENUS ÉRYCINE 500.000 SESTERCES SUR LES BIENS DE STHENIUS et il commence immédiatement à en vendre les biens ; et il les aurait vendus, s'il y avait eu même le plus petit intervalle avant que cet argent lui fût versé ».

Il s'agit du premier exemple de l'action des « Venerii » au service du gouverneur<sup>58</sup>, avec la tâche de retrouver un accusé absent. Comme dans le cas de Dion d'Halaesa et des frères d'Agyrium, Verrès assigne les biens confisqués à Vénus Érycine ; afin de dévaloriser le lien du préteur avec cette divinité, l'orateur utilise à nouveau le surnom de « homo Venerius »<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>58</sup> Pour ce problème, voir LIETZ 2012a, 87-97.

<sup>59</sup> Sur ce surnom, voir LIETZ 2012a, 85 note 140.

TL14. Cic., *Verr.*, 2, 2, 114-6

À la suite d'un procès que Cicéron décrit comme une espèce de farce visant à obtenir une condamnation facile, Sthenius se retrouve condamné à mort *in absentia*. En conclusion du récit, Cicéron s'exclame<sup>60</sup> :

« denique nunc uide quid inter te, cuius nomine apud Siculos dies festi aguntur et praeclara illa Verria celebrantur, cui statuae Romae stant inauratae a communi Siciliae, quem ad modum inscriptum uidemus, datae – uide, inquam, quid inter te et hunc Siculum, qui abs te est, patrono Siciliae, condemnatus, intersit. hunc ciuitates ex Sicilia permultae testimonio suo legationibusque ad eam rem missis publice laudant: te, omnium Siculorum patronum, una Mamertina ciuitas, socia furtorum ac flagitiorum tuorum, publice laudat – ita tamen nouo more ut legati laedant, legatio laudet – ceterae quidem ciuitates publice litteris legationibus testimoniis accusant, queruntur, arguunt: si tu absolutus sis, se funditus euersas esse arbitrantur. hoc de homine ac de huius bonis etiam in Eryco monte monumentum tuorum [furtorum,] flagitiorum crudelitatisque posuisti, in quo Stheni Thermitani nomen adscriptum est. uidi argenteum Cupidinem cum lampade. quid tandem habuit argumenti aut rationis res quam ob rem in eo potissimum Sthenianum praemium poneretur? utrum hoc signum cupiditatis tuae an tropaeum necessitudinis atque hospiti an amoris indicium esse uoluisti? faciunt hoc homines quos in summa nequitia non solum libido et uoluptas, uerum etiam ipsius nequitiae fama delectet, ut multis in locis notas ac uestigia suorum flagitiorum relinqui uelint. (116) ardebat amore illius hospitae propter quam hospiti iura uiolarat<sup>61</sup>; hoc non solum sciri tum, uerum etiam commemorari semper uolebat; itaque ex illa ipsa re quam accusante Agathino gesserat Veneri potissimum deberi praemium statuit, quae illam totam accusationem iudiciumque conflarat. putarem te gratum in deos, si hoc donum Veneri non de Stheni bonis dedisses, sed de tuis; quod facere debuisti, praesertim cum tibi illo ipso anno a Chelidone uenisset hereditas ».

7 legati laedant *Vrell. : om. CO<sup>1</sup>* 9 Eryco *Vπ : Erico CO* 10 furtorum *V* 14 hoc *om. b* 15 delectet *C : delectat Vpb* 19 putaram *CO* 20 bonis *om. CO*

« Pour conclure, regarde maintenant : entre toi, au nom duquel des jours de fête sont observés chez les Siciliens et ces fameuses « Verria » sont célébrées ; entre toi, pour lequel il existe à Rome des statues dorées offertes, comme nous le voyons sur les inscriptions, par la confédération des cités de Sicile – regarde, dis-je, entre toi et cet homme sicilien, qui a été condamné par toi, patron de la Sicile, quelle est la différence ! Lui, beaucoup de cités de Sicile le louent publiquement à travers leur témoignage et les délégations qu'ils ont envoyées à cet effet : toi, patron de tous les Siciliens, te loue publiquement seulement cette unique cité des Mamertins, complice de tes vols et de tes infamies – et même d'une manière tellement singulière que, pendant que la délégation te loue, les ambassadeurs t'offensent – tandis que les autres cités t'accusent, se plaignent et te dénoncent par leurs lettres, leurs délégations et leurs témoins ; elles pensent que, si tu es absous, elles seront complètement ruinées. Et au détriment de cet homme et de ses biens, tu as également érigé sur le mont Éryx un monument à tes méfaits et à ta cruauté, un monument sur lequel est inscrit le nom de Sthenius de Thermes. Je l'ai vu ce Cupidon d'argent avec sa torche. Mais quels sont les arguments ou les calculs en raison desquels ce butin de Sthenius a été placé précisément à cet endroit ? Voulais-tu que ce soit un signe de ton avidité, un monument à l'amitié et à l'hospitalité, ou encore une preuve d'amour ? Ne font cela que des hommes qui, dans la plus grande dépravation, se réjouissent non seulement dans la débauche et dans le plaisir, mais aussi pour leur réputation de dépravés, de sorte qu'ils veulent laisser partout des marques et des traces de leurs méfaits. (116) Il brûlait d'amour pour son hôte, pour laquelle il avait violé les liens de l'hospitalité ; il voulait non seulement que cela soit connu, mais aussi qu'on s'en souvienne pour toujours ; et donc il crut bon que le butin de cet exploit qu'il avait accompli avec Agathinus comme accusateur fût livré principalement à

<sup>60</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>61</sup> Il s'agit de la femme d'un des ennemis politiques de Sthenius, auxquels Verrès s'était rapproché afin de monter son accusation.

Vénus, qui était à l'origine de toute cette accusation et du procès. Mais je te croirais reconnaissant aux dieux si tu avais fait cette offrande à Vénus avec tes propres biens, pas avec ceux de Sthenius ; ce que tu aurais dû faire, surtout après avoir reçu l'héritage de Chélidon cette même année ».

Ce passage contient une nouvelle référence aux honneurs octroyés par les cités siciliennes à l'ex-gouverneur ; ici, Cicéron semble impliquer que des jours de fête dédiés à Verrès (et en particulier des « Verria ») existaient en Sicile aussi dans d'autres villes que Syracuse<sup>62</sup>. En revanche, l'expression « apud Siculos » reste vague, sans compter qu'elle pourrait simplement relever de l'exagération rhétorique ; par conséquent, je n'irais pas jusqu'à dire que ce type de fêtes étaient célébrées dans toute l'île, ni encore moins qu'elles l'étaient par le « commune Siciliae »<sup>63</sup>.

En outre, on apprend que Verrès avait reçu également des statues dorées (« inauratae »), qui avaient été érigées dans la ville de Rome<sup>64</sup> ; les inscriptions, qui les accompagnaient, déclaraient qu'elles avaient été offertes par le « commune Siciliae », une association de cités que l'on connaît uniquement grâce aux passages des *Verrines* consacrés à cette dédicace honorifique. Le titre de « patronus Siciliae », sur lequel Cicéron ironise ensuite, pourrait avoir été présent sur ces inscriptions, même si la formulation de la phrase ne permet pas de l'établir avec certitude<sup>65</sup>.

Quant à la destination sacrée des biens soustraits à Sthenius, on apprend ici que ceux-ci avaient été utilisés pour dédier une statue en argent de Cupidon dans le sanctuaire de la Vénus d'Éryx. Il est à noter que la destination à Vénus Érycine de l'amende infligée à Sthenius est présentée par Cicéron comme un véritable affront, comme si Verrès avait eu l'intention de faire de la déesse une complice de ses crimes<sup>66</sup>. À cette fin, il attribue même à Verrès une passion pour l'épouse de l'un des adversaires de Sthenius.

#### TL15. Cic., *Verr.*, 2, 2, 126-7

Aux paragraphes 119-36, laissant de côté le récit des affaires judiciaires gérées par Verrès, Cicéron se tourne désormais vers les questions de corruption. En particulier, il affirme que tout au long de son mandat Verrès aurait reçu des pots-de-vin pour tout acte administratif, des tâches juridiques jusqu'à la nomination de fonctionnaires publiques. Les paragraphes du 126 au 130 sont consacrés aux charges sacerdotales<sup>67</sup> :

« Hoc idem transfero in magistratus, curationes, sacerdotia; quibus in rebus non solum hominum iura, sed etiam deorum immortalium religiones omnis repudiavit. Syracusis lex est de religione, quae in annos singulos Iouis sacerdotem sortito capi iubeat, quod apud illos amplissimum sacerdotium putatur : (127) cum suffragiis tres ex tribus generibus creati sunt, res reuocatur ad sortem. perfecerat iste imperio ut pro

<sup>62</sup> Pour les « Verria » de Syracuse voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 50-2 (= TL11) ; 154-5 (= TL21) et 2, 4, 151 (= TL72) ; pour ces fêtes à Messine voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 24 (= TL43).

<sup>63</sup> Pour cette idée voir BALDO 2004, 575.

<sup>64</sup> Le dossier des statues honorifiques offertes à Verrès occupera une grande partie de la fin du *de praetura Siciliensi* (Cic., *Verr.*, 2, 2, 142-169 = TL18-24). Pour les statues érigées à Rome voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 145 (= TL18) ; 150 (= TL19) ; 153 (= TL20) et 168 (= TL24).

<sup>65</sup> *Contra* BERRENDONNER 2007, 215.

<sup>66</sup> Pour le problème des amendes, voir LIETZ 2012a, 97-103.

<sup>67</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

suffragio Theomnastus, familiaris suus, in tribus illis renuntiaretur: in sorte, cui imperare non potuerat, exspectabant homines quidnam acturus esset. homo, id quod erat facillimum, primo uetat sortiri: iubet extra sortem Theomnastum renuntiari. negant id Syracusani per religiones sacrorum ullo modo fieri posse, fas denique negant esse. iubet iste sibi legem recitari. recitatur; in qua scriptum erat ut, quot essent renuntiati, tot in hydriam sortes conicerentur; cuium nomen exisset, ut is haberet id sacerdotium. iste homo ingeniosus et peracutus, 'optime', inquit, 'nempe scriptum ita est, QUOT RENUNTIATI ERUNT. quot ergo', inquit, 'sunt renuntiati?' respondent, 'tres.' 'numquid igitur oportet nisi tres sortis conici, unam educi?' 'nihil.' conici iubet tres, in quibus omnibus esset inscriptum nomen Theomnasti. fit clamor maximus, cum id uniuersis indignum ac nefarium uideretur. ita Iouis illud sacerdotium amplissimum per hanc rationem Theomnasto datur ».

« Ce même discours je l'applique aux magistratures, aux curatelles, aux sacerdoce ; dans toutes ces affaires il rejeta non seulement les droits des hommes, mais également tout respect religieux dû aux dieux immortels. À Syracuse il existe une loi concernant le culte, qui impose de choisir chaque année par tirage au sort le prêtre de Jupiter, un sacerdoce qui est considéré chez eux comme le plus influent. (127) Une fois que trois candidats, issus des trois tribus, ont été choisis par des votations, l'affaire est renvoyée au sort. Cet homme-là avait fait en sorte que Théomnaste, un de ses amis intimes, fût nommé dans toutes les trois grâce à son pouvoir, et non pas par le suffrage : pour ce qui concerne le sort, auquel il n'avait pas pu commander, tout le monde attendait de voir ce qu'il allait donc faire. Et lui, la première chose qu'il fit, fut d'interdire de tirer au sort, ce qui était le plus facile : il ordonne que Théomnaste soit proclamé en dehors du tirage au sort. Les Syracusains affirment que cela n'aurait absolument pas été possible par le moyen des prescriptions religieuses des cultes ; enfin, ils disent que cela ne serait pas licite. Verrès ordonne que la loi lui soit lue. On la lui lit ; il y était écrit que l'on aurait jeté dans l'urne autant de tablettes qu'il y avait d'hommes désignés et qu'aurait le sacerdoce celui dont le nom sortirait. Et alors cet homme, inventif et très subtil, s'exclame : « Très bien. Il est vraiment écrit ainsi 'autant qu'il y a d'hommes désignés'. Combien, donc » continue-t-il « y en a-t-il d'hommes désignés ? ». Ils lui répondent : « Trois ». « Il n'y a donc rien d'autre à faire que de jeter dans l'urne trois tablettes et d'en tirer une ? » « Rien d'autre ». Il ordonne donc que trois tablettes soient jetées mais que sur toutes les trois il soit écrit le nom de Théomnaste. Il s'élève une grande clameur, car cela semblait indigne et impie à tout le monde. Et c'est ainsi que ce très influent sacerdoce de Jupiter est donné à Théomnaste par ce genre de procédé ».

Parmi les affaires de corruption administrative, les deux récits concernant les sacerdoce sont sans aucun doute ceux sur lesquels Cicéron, toujours empressé de stigmatiser l'impiété de Verrès, s'arrête davantage<sup>68</sup>. Le passage à la sphère du religieux est marqué par la coordination entre « non solum » et « sed etiam », qui souligne la majeure gravité du fait de porter atteinte aux droits des dieux (« deorum immortalium religiones omnis »), par rapport à la simple violation des lois des hommes (« hominum iura »). Ce détail est d'autant plus intéressant si l'on considère que c'est précisément d'une ruse juridique de Verrès que Cicéron s'apprête ici à parler.

En effet, l'orateur explique avant tout que, à Syracuse, la nomination annuelle du prêtre de Jupiter (une charge qu'il définit comme l'« amplissimum sacerdotium » de la cité) était réglée par une « lex de religione », qui fonctionnait selon un double système : l'élection d'un candidat par chaque tribus<sup>69</sup> et un tirage au sort parmi les élus. Cette deuxième étape, conçue dans le but d'octroyer le choix définitif du prêtre à la divinité elle-même, avait visiblement posé le plus de difficultés à Verrès, lorsque celui-ci avait voulu faire nommer son favori, Théomnaste. D'après Cicéron, les Syracusains s'étaient opposés à l'ordre de nommer

<sup>68</sup> Il s'agit de celui-ci et de Cic., *Verr.*, 2, 2, 128-30 (= TL16).

<sup>69</sup> Il n'y a pas de doute que les « tres genera » mentionnés par Cicéron sont à identifier avec les trois tribus de modèle dorique attestées dans un grand nombre de cités siciliennes (voir par exemple GHINATTI 1964-5, 342 ; CORDANO 2012, 77 ; *contra* GOLDSBERRY 1973, 586 pense à trois groupes familiaux).

ce dernier sans tirage au sort en faisant appel au respect dû aux rites (« religiones sacrorum ») et à la loi divine (« fas denique negant esse »). Mais Verrès avait fait preuve d'une remarquable subtilité de juriste et avait détourné en sa propre faveur le texte de la loi, qu'il s'était même fait lire publiquement. Du point de vue purement juridique, alors, il est envisageable que la nomination de Théomnaste soit considérée parfaitement légale. Si c'est le cas, il s'agit là d'un argument dont la défense aurait pu efficacement profiter.

D'ailleurs, il ne faut pas oublier que l'image de Verrès comme « monstrum » d'impiété se construit dans les *Verrines* en fonction du portrait négatif de l'ex-gouverneur et que, en fait, plusieurs épisodes laissent penser que celui-ci fût plus soucieux envers les dieux que ce que Cicéron aurait aimé admettre<sup>70</sup>. Je me demande, donc, s'il n'y a pas une possibilité que l'expédient trouvé par Verrès pût sembler à Rome moins « indignum ac nefarium » que ne le pensaient les Syracusains.

#### TL16. Cic., *Verr.*, 2, 2, 128-30

Toujours dans le cadre de l'attribution de charges sacerdotales, Cicéron poursuit<sup>71</sup> :

« Cephaloedi mensis est certus, quo mense sacerdotem maximum creari oporteat. erat eius honoris cupidus Artemo quidam, Climachias cognomine, homo sane locuples et domi nobilis. sed is fieri nullo modo poterat si Herodotus quidam adesset: ei locus ille atque honos in illum annum ita deberi putabatur ut ne Climachias quidem contra diceret. res ad istum defertur et istius more deciditur: toreumata sane nota et pretiosa auferuntur. Herodotus Romae erat; satis putabat se ad comitia tempore uenturum si pridie uenisset. iste, ne aut alio mense ac fas erat comitia haberentur, aut Herodoto praesenti honos adimeretur (id quod iste non laborabat, Climachias minime uolebat), excogitat – dixi iam dudum, non est homo acutior quisquam nec fuit – excogitat, inquam, quem ad modum mense illo legitimo comitia haberentur nec tamen Herodotus adesse posset. (129) est consuetudo Siculorum ceterorumque Graecorum, quod suos dies mensisque congruere uolunt cum solis lunaeque ratione, ut non numquam, si quid discrepet, eximant unum aliquem diem aut summum biduum ex mense, quos illi exaeresimos dies nominant; item non numquam uno die longiorem mensem faciunt aut biduo. quae cum iste cognosset nouus astrologus, qui non tam caeli rationem quam caelati argenti duceret, eximi iubet non diem ex mense, sed ex anno unum dimidiatumque mensem hoc modo ut, quo die uerbi causa esse oporteret Idus Ianuarias, is eo die Kalendas Martias proscribi iuberet: itaque fit omnibus recusantibus et plorantibus. dies is erat legitimus comitiis habendis. (130) eo modo sacerdos Climachias renuntiatus est. Herodotus cum Roma reuertitur, diebus, ut ipse putabat, XV ante comitia, offendit eum mensem qui consequitur mensem comitiale, comitiis iam abhinc XXX diebus factis. tunc Cephaloeditani fecerunt intercalarium XXXXV dies longum, ut reliqui menses in suam rationem reuerterentur. hoc si Romae fieri posset, certe aliqua ratione expugnasset iste ut dies XXXXV inter binos ludos tollerentur, per quos solos iudicium fieri posset ».

17 is eo die *Peterson, de la Ville de Mirmont* : ī eo die cO:eo die p

« À Cephaloedium, il est fixé le mois pendant lequel il faut nommer le grand prêtre. Cet honneur était convoité par un certain Artémon, dont le surnom était Climachias, un homme vraiment riche et d'une famille noble. Mais il n'aurait jamais pu être élu, si un certain Hérodote avait été présent : à tel point on considérait que cette place et cet honneur étaient cette année destinés à celui-ci, que pas même Climachias n'y aurait contredit. L'affaire est déferée à Verrès et l'on décide à sa manière : des vases ciselés très connus et précieux sont enlevés. Hérodote était à Rome ; il croyait qu'il arriverait à temps

<sup>70</sup> Un exemple très clair est celui des rapports de Verrès avec le sanctuaire du mont Éryx ; pour la « réhabilitation » de Verrès en général, voir MAZZARINO 1961 et PINZONE 2007.

<sup>71</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

pour les comices, s'il arrivait la veille. Verrès, pour que les comices n'eussent pas lieu dans un autre mois que celui pendant lequel il était légitime et pour que cet honneur ne fût pas soustrait à Hérodote en sa présence (ce qui ne l'inquiétait pas, mais que Climachias ne voulait absolument pas), arrive à imaginer – je l'ai déjà dit : il n'existe pas, et il n'a jamais existé, d'homme plus fin que lui – il arrive, dis-je, à imaginer comment faire en sorte que les comices aient lieu dans le mois fixé et que, cependant, Hérodote ne puisse pas y être présent. (129) Il est coutume pour les Siciliens et les autres Grecs, comme ils veulent que leurs jours et leurs mois concordent avec le cours du soleil et de la lune, de retrancher parfois du mois, s'il y a une discordance, un jour ou, au maximum, un espace de deux jours, qu'ils appellent 'les jours qu'on retranche' ; de même, dans d'autres occasions, ils rendent le mois plus long d'un jour ou d'un espace de deux jours. Connaissant cette coutume, Verrès, en nouvel astronome qui menait ses calculs plutôt sur l'argenterie ciselée que sur le ciel<sup>72</sup>, ordonne de retrancher, non pas un jour d'un mois, mais un mois et demi de l'année, de sorte que, par exemple, le jour qui aurait dû être celui des ides de janvier, il ordonne de publier que c'est le jour des calendes de mars : cela se fait, au milieu des protestations et des larmes de tous. Et voici que c'était un jour légitime pour le déroulement des comices. (130) De cette façon, Climachias est proclamé grand prêtre. Hérodote, quand il rentre de Rome, quinze jours (selon ce qu'il croyait) avant les comices, se retrouve dans le mois qui suit celui des comices, alors que les comices avaient été tenus trente jours auparavant. Alors, les habitants de Cephaloedium introduisirent un mois intercalaire de quarante-cinq jours, pour que le reste des mois reviennent dans leur cours. Si cela était possible à Rome, Verrès aurait certainement obtenu, par quelque calcul, que l'on supprime les quarante-cinq jours entre les deux jeux, à savoir les seuls jours pendant lesquels il est possible de mener le procès ».

Comme dans le cas précédent, Verrès manipule l'élection à une grande prêtrise annuelle grâce à un stratagème. Cette fois-ci, le problème surgissait de l'opposition entre deux candidats : Hérodote, le favori selon le consensus universel, et Artemon Climachias, qui obtient de se faire aider par Verrès grâce à un transfert d'objets précieux (« *toreumata sane nota et pretiosa* »). Le préteur, alors, aux fins d'octroyer la prêtrise à ce dernier sans cependant la soustraire directement à Hérodote, imagine une ruse pour faire en sorte que les élections aient lieu régulièrement, pendant le mois fixé par les lois de la cité, mais avant le retour de celui-ci de Rome : il ordonne de retrancher un mois et demi de l'année, agissant donc sur le calendrier public de la cité. Pour rendre l'épisode plus compréhensible à ses lecteurs, Cicéron le traduit dans les termes du calendrier romain et, au lieu d'expliquer le décompte réel des jours retranchés par Verrès du calendrier de Cephaloedium, affirme « *uerbi causa* » que celui-ci avait fait sauter le calendrier des ides de janvier aux calendes de mars, mois qui correspondrait donc à celui qui était fixé par la loi pour l'élection du grand prêtre. Ensuite, une fois les élections finies et Hérodote rentré, les habitants de Cephaloedium auraient remis en place le reste des mois de l'année en introduisant un mois intercalaire de quarante-cinq jours (à savoir en ajoutant de nouveau les jours supprimés par Verrès)<sup>73</sup>.

Pour mieux éclaircir la nature du stratagème inventé par Verrès, Cicéron s'adonne à une brève digression sur un aspect particulier du fonctionnement du calendrier luni-solaire des cités grecques : le retranchement de jours finalisé au maintien de la concordance du calendrier civique avec l'année solaire et les mois lunaires<sup>74</sup>. En particulier, le préteur est accusé d'avoir

<sup>72</sup> Il est remarquable, ici, le jeu de mots, intraduisible en français, entre « *caeli* », « du ciel », et « *caelati argenti* » « de l'argenterie ciselée ».

<sup>73</sup> Cicéron n'explique pas pourquoi les habitants de Cephaloedium aient attendu si longtemps pour re-ajouter les jours supprimés par Verrès ; une solution envisageable est qu'ils aient voulu réaliser ce rajout à la place habituelle du mois intercalaire.

<sup>74</sup> Sur cette différence parmi les calendriers des cités grecques et celui de Rome qui s'était, quant à lui, complètement détaché de l'observation des mois lunaires, voir MICHELS 1967, 14-7.

détourné cette pratique pour ses fins personnelles, comme devait le démontrer d'une part le nombre trop haut de jours retranchés, de l'autre le fait que les habitants de Cephaloedium, à choses faites, avaient inséré nouvellement l'entière période retranchée dans leur calendrier.

Un autre exemple d'emploi détourné de cette pratique, nommée « ἐξάιρεσις », vient d'un passage de *Les Économiques* du Pseudo-Aristote que l'on a souvent rattaché au texte de Cicéron. Il s'agit notamment de deux stratagèmes conçus par Memnon de Rhodes pour économiser sur le salaire de ses soldats<sup>75</sup>. Le premier consistait à leurs soustraire six jours de solde par an (« τὸν ἐνιαυτόν »), sous prétexte qu'ils étaient « ἐξαιρέσιμοι » : ce qui doit sans doute être mis en rapport aux six mois « κοῖλοι » de l'année, qui, manquant d'un jour, devaient comporter selon la logique de Memnon un salaire moins élevé<sup>76</sup>. Encore une fois, de toute façon, il s'agit clairement d'un retranchement régulier. En revanche, le deuxième stratagème pourrait se référer à une « ἐξάιρεσις » extraordinaire, du même type de celle commanditée par Verrès. Selon l'auteur du traité, en effet, Memnon se serait arrangé, à un moment donné, pour omettre (« παραβαίνω ») un certain nombre de jours (à chaque fois plus grand que la fois précédente) d'une série de mois de l'année. Malheureusement, le vocabulaire beaucoup moins précis de ce dernier passage ne permet pas d'éclaircir davantage le fonctionnement du système conçu par Memnon, nous laissant même avec le doute qu'il ne s'agisse plus, ici, d'un problème de « ἐξάιρεσις »<sup>77</sup>. À plus forte raison, donc, on rejettera l'hypothèse de A. Franco selon laquelle Verrès se serait inspiré directement de ce passage de *Les Économiques* pour concevoir sa ruse de Cephaloedium, dans le but d'offrir une « dimostrazione di cultura filosofica 'classica' » que Cicéron se serait efforcé par la suite de rabaisser<sup>78</sup>.

#### TL17. Cic., *Verr.*, 2, 2, 137

Les paragraphes 131-40 sont consacrés à la nomination des « censes » des cités siciliennes : selon Cicéron, Verrès aurait décidé d'abolir l'élection publique de ces magistrats par le peuple de chaque cité pour les choisir personnellement à Syracuse, en distribuant les charges en échange de grosses sommes d'argent. À ce pot-de-vin, ensuite, une autre contribution se serait ajoutée<sup>79</sup> :

« iam hoc impudentissime: palam – licebat enim uidelicet legibus – singulis censoribus denarii treceni ad statuum praetoris imperati sunt. censes CXXX facti sunt; pecuniam illam ob censuram contra leges clam dederunt; haec denarium XXXVIII milia palam saluis legibus contulerunt in statuum. primum quo tantam pecuniam? deinde quam ob rem censes ad statuum tibi conferebant? ordo aliqui censorum est, conlegium, genus aliquod hominum? nam aut publice ciuitates istos honores habent aut, si homines, generatim, ut aratores, ut mercatores, ut nauicularii; censes quidem qui magis quam aediles? ob beneficium? ergo hoc fatebere, abs te haec petita esse – nam empta non audebis dicere; te eos magistratus hominibus benefici, non rei publicae causa permisisse? »

<sup>75</sup> Ps. Arist. *Oecon.* 2, 29c-d.

<sup>76</sup> Pour cette interprétation du passage de *Les Économiques*, voir VAN GRONINGEN 1933, p. 176.

<sup>77</sup> Pour une interprétation différente voir VAN GRONINGEN 1933, p. 177.

<sup>78</sup> FRANCO 1996.

<sup>79</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.



2 treceni *Müller*: trecenti *p vulg.*: CCC (*om. denarii*) *O* 6 aut si hom. gen. *Peterson*: aut si gen. hom. *codd. pler.*: aut generatim hom. *b vulg.*

« Mais voici quelque chose d'extrêmement impudent : publiquement – car probablement il était permis par les lois – trois cents deniers sont demandés à chaque censeur pour une statue du préteur. Cent trente censeurs ont été nommés ; pour la censure, ils ont versé l'argent dont j'ai parlé en secret et contre les lois ; ces trente-neuf mille deniers ils les ont donnés publiquement, sans porter atteinte aux lois, pour ta statue. Mais d'abord, pourquoi autant d'argent ? Ensuite, à quel titre les censeurs contribuaient-ils à ta statue ? Est-il un ordre des censeurs, ou alors un collège ou n'importe quel type de regroupement d'hommes ? Car ce genre d'honneurs ce sont les cités, publiquement, qui les confèrent, ou alors, si ce sont des hommes, ils le font par catégories, en tant que fermiers, marchands ou armateurs. Mais pourquoi donc les censeurs, plutôt que les édiles ? Parce qu'ils avaient reçu un bienfait ? Donc, tu avoues que ces magistratures t'ont été demandées – car tu n'oseras jamais dire 'achetées' – et que tu les as confiées à titre de bienfait et non pour la République ? »

Cette deuxième contribution, comme Cicéron ne peut pas éviter de l'admettre, avait été collectée publiquement (« palam ») et dans le respect des lois (« licebat enim uidelicet legibus » et « saluis legibus »). Cependant, l'orateur n'arrête pas ici sa verve polémique et poursuit en stigmatisant non seulement la somme demandée, qu'il juge excessive, mais aussi la nouveauté présumée de cette démarche. Notamment, ce dernier élément est construit en preuve du fait que Verrès avait traité cette nomination au même titre qu'un « beneficium » pour lequel il aurait mérité d'être honoré d'une statue. Pour finir, il est utile de rappeler que ce monument ne constitue pas ici le noyau de l'argumentation de Cicéron, qui poursuit plutôt en soulignant les effets négatifs de l'excessive convoitise de Verrès sur la conduite de ces magistrats. À la suite de toutes les contributions, légales et illégales, qu'ils avaient dû verser, ils n'auraient eu qu'une seule envie pendant leur mandat : celle de se refaire des pertes subies. D'après l'orateur, la situation aurait été à tel point intenable pour les habitants de la Sicile que le gouverneur suivant, dès son arrivée sur l'île, aurait dû annuler le recensement pour en organiser un autre<sup>80</sup>.

#### TL18. Cic., *Verr.*, 2, 2, 143-6

À la suite de l'épisode de la statue offerte par les censeurs, Cicéron se livre à une longue exposition sur les statues érigées par les cités siciliennes en l'honneur de Verrès (par. 141-168). Comme on l'a dit, la présence de ces monuments pouvait servir d'argument défensif à Verrès contre les accusations de malversation. Habilement, alors, Cicéron présente le problème comme un volet de l'accusation de corruption<sup>81</sup> :

« quodsi quem statuae magno opere delectant, et si quis earum honore aut gloria ducitur, is haec tamen constituat necesse est, primum auerti pecuniam domum non placere, deinde ipsarum statuarum modum quandam esse oportere, deinde illud, certe ab inuitis exigi non oportere. (144) ac de auertenda pecunia quaero abs te utrum ipsae ciuitates solitae sint statuas tibi faciundas locare ei cui possent optima condicione locare, an aliquem procuratorem praeficere qui statuis faciundis praeesset, an tibi, an cui tu imperasses, adnumerare pecuniam? nam si per eos statuae fiebant a quibus tibi iste honos habebatur, audio; sin Timarchidi pecunia numerabatur, desine, quaeso, simulare te, cum in manifestissimo furto tenere, gloriae studiosum ac monumentorum fuisse. quid uero? modum statuarum haberi nullum placet? atqui habeatur necesse est. (145) etenim sic considerate. Syracusana ciuitas, ut eam potissimum nominem,

<sup>80</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 138-40.

<sup>81</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

dedit ipsi statuam – est honos – et patri – bella haec pietatis et quaestuosa simulatio – et filio – ferri hoc potest, hunc enim puerum non oderant; uerum quotiens et quot nominibus a Syracusanis statuas auferes? ut in foro statuerent, abstulisti, ut in curia, coegisti, ut pecuniam conferrent in eas statuas quae Romae ponerentur imperasti; ut idem darent homines aratorum nomine, dederunt; ut idem pro parte in commune Siciliae conferrent, etiam id contulerunt. una ciuitas cum tot nominibus pecuniam contulerit idemque hoc ciuitates ceterae fecerint, nonne res ipsa uos admonet ut putetis modum aliquem huic cupiditati constitui oportere? quid? si hoc uoluntate sua nulla ciuitas fecit, si omnes imperio, metu, ui, malo adductae tibi pecuniam statuarum nomine contulerunt, per deos immortalis, num cui dubium esse poterit quin, etiamsi statuerit accipere ad statuas licere, idem tamen statuam eripere certe non licere? (146) primum igitur in hanc rem testem totam Siciliam citabo, quae mihi una uoce statuarum nomine magnam pecuniam per uim coactam esse demonstrat. nam legationes omnium ciuitatum in postulatis communibus, quae fere omnia ex tuis iniuriis, nata sunt, etiam hoc ediderunt, VT STATVAS NE CUI, NISI CVM IS DE PROVINCIA DECESSISSET, POLLICERENTVR »

5 an *codd.* : et *Pluygers* : aut *Müller* 6 an cui *codd.* : aut cui *Lambinus, edd. rec.*

« Or si quelqu'un aime beaucoup les statues, et s'il est attiré par la gloire et l'honneur qu'elles apportent, il est tout de même nécessaire qu'il comprenne cela : d'abord, qu'il ne paraît pas bon d'en détourner l'argent pour des fins personnelles ; deuxièmement, qu'il convient d'apporter une certaine modération à ces statues et, enfin, qu'il ne convient absolument pas de les exiger de personnes qui ne veulent pas en offrir. (144) Et, pour ce qui est du détournement de l'argent, je te demande si ces cités avaient l'habitude de confier les statues à ériger en ton honneur à l'adjudicataire qui offrait les meilleures conditions ; ou alors si elles nommaient un commissaire chargé de présider à la confection des statues ; ou bien si elles rendaient l'argent à toi-même ou à quelqu'un à qui tu l'avais ordonné. Car, si les statues étaient faites par ceux qui t'offraient cet honneur, je comprends ; mais si l'argent était livré à Timarchide, cesse, je t'en prie, de faire semblant que tu t'intéressais à la gloire et aux monuments, alors que tu es convaincu du vol le plus manifeste. Quoi encore ? Convient-il de ne mettre aucune modération dans les statues ? Mais il est nécessaire d'en mettre. (145) En effet, considérez cela : la cité de Syracuse, pour que je la cite de préférence, lui donna une statue de lui-même – c'est un honneur – et une de son père – une belle et avantageuse simulation de piété – et une de son fils, cela était supportable, car ils ne détestaient pas cet enfant ; mais combien de fois et à combien de titres différents arracheras-tu de statues aux Syracusains ? Pour qu'ils en placent dans le forum, tu leur as extorqué de l'argent ; pour qu'ils le fassent dans la curie, tu l'as recueilli ; pour qu'ils collectent des fonds pour les statues qui seraient placées à Rome, tu le leur as ordonné ; les mêmes hommes devaient donner en tant que fermiers, ils ont donné ; les mêmes devaient apporter leur contribution à la somme versée par la confédération des cités de Sicile, ils ont apporté également cette contribution. Et lorsque une seule cité a collecté de l'argent à tant de titres et que la même chose a été faite par les autres cités, ce fait même ne vous pousse pas à vous rendre compte qu'il est nécessaire d'imposer une limite à cette cupidité ? Quoi ? Si aucune cité n'a fait cela de sa propre volonté, si elles ont toutes été amenées à donner des contributions par des ordres, par la crainte, par la violence ou par un mauvais traitement – au nom des dieux immortels ! – qui pourra douter que, même si on a établi qu'il est licite de recevoir de l'argent pour des statues, il faut établir également qu'il n'est certainement pas licite d'en extorquer ? (146) Premièrement, alors, j'appellerai en témoignage sur ce fait la Sicile toute entière, qui me prouve d'une seule voix qu'une grosse somme d'argent lui a été enlevée de force à titre de statues. En fait, les délégations de toutes les cités, parmi les plaintes communes qui sont presque toutes nées de tes injustices, ont formulé cela aussi : QUE L'ON N'OFFRE DE STATUES A AUCUN MAGISTRAT, S'IL N'EST PAS ENCORE SORTI DE LA PROVINCE »

Le dossier des statues honorifiques se compose de trois chefs d'accusation : premièrement l'ex-gouverneur aurait détourné une partie de l'argent destiné aux statues ; en deuxième lieu, il aurait manqué de modération, acceptant des honneurs excessifs ; enfin, et pire encore, il aurait imposé ces hommages à des sujets qui ne souhaitaient pas en offrir. Pour ce qui concerne la question du détournement d'argent, Cicéron s'attache ici à la procédure d'adjudication des travaux d'érection de ces monuments, qui n'aurait pas été régulière : au lieu

de s'en charger elles-mêmes, les cités auraient été obligées de verser l'argent directement à Verrès ou à l'un de ses intermédiaires. À ce propos, l'orateur fait le nom de Timarchide, un affranchi de Verrès et « accensus » qui apparaît plusieurs fois dans les *Verrines* comme instrument des manèges du prêteur et dont l'orateur venait de broser un portrait haut en couleurs à propos de l'affaire des censeurs<sup>82</sup> ; dans le cadre de cet épisode, en effet, ce personnage était accusé d'avoir collecté matériellement le pot-de-vin demandé par Verrès avant l'élection<sup>83</sup>. Plus en général, Timarchide est souvent impliqué dans des affaires de corruption, au point que Cicéron ne manque pas de le définir « rerum huiusce modi omnium transactor et administer »<sup>84</sup>. Il s'agissait, donc, d'un personnage bien connu des lecteurs des *Verrines*, dont la seule mention devait ici suffire à véhiculer directement l'insinuation que l'argent collecté à titre de statues était en réalité assimilable à n'importe quel autre pot-de-vin. Cependant, l'accusation de Cicéron reste sur ce point très vague : aucun exemple concret n'est donné et le prétendu vice de procédure n'est pas mis clairement en relation avec aucun des monuments cités dans le discours. Même l'implication de Timarchide est présentée dans une tournure hypothétique (« sin Timarchidi pecunia numerabatur ») qui reste dans le domaine de l'allusion : plutôt qu'affirmer directement que Timarchide avait collecté de l'argent pour Verrès à titre de statues dans une occasion donnée, Cicéron semble presque le citer *exempli gratia*, profitant du fait que ce nom venait de paraître à propos du pot-de-vin des censeurs. D'ailleurs, l'orateur n'avait aucun intérêt à préciser ses accusations, vue l'impossibilité dans laquelle il se trouvait de charger véritablement son adversaire d'un crime « de repetundis » à propos des statues : dans ces conditions, il était sans doute plus convenable d'en rester aux insinuations. Par conséquent, si ce passage peut aider à se former une idée des différentes procédures existantes pour la réalisation de ce type de monuments, il est difficile de l'employer pour reconstruire les démarches suivies dans le cas des honneurs offerts à Verrès<sup>85</sup>.

Le deuxième chef d'accusation, quant à lui, relève plutôt du domaine de la morale. Dans le cadre du portrait de Verrès comme monstre de l'excès qui est développé tout au long des *Verrines*, Cicéron ne pouvait certainement pas manquer de stigmatiser les honneurs reçus par l'ex-gouverneur comme excessifs et immodérés. Choisisant habilement l'exemple de Syracuse, qui devait abriter le plus grand nombre de monuments honorifiques à Verrès, Cicéron convoie cette impression d'excès à travers le martèlement des énumérations : des membres de la famille de Verrès illustrés sur les monuments de Syracuse (« ipsi », « patri » et « filio »), des différents lieux d'emplacements des statues (« in foro », « in curia » et « Romae ») et, enfin, des catégories qui avaient participé aux contributions (« aratorum nomine » et « pro parte in commune Siciliae »). On trouve ici un premier aperçu du type de monuments dont Verrès avait bénéficié au cours de son mandat. De plus, la série de verbes indiquant la soustraction d'argent, conjugués à la deuxième personne du singulier, renforce l'argument précédant et véhicule l'idée que le prêteur ait collectée personnellement les

<sup>82</sup> F. Münzer, RE VI A.1, Stuttgart 1936, *Timarchides* 3. ; Cic., *Verr.*, 2, 2, 68-80 ; 133-6 ; 108 ; 169 ; 2, 3, 69 ; 154-158 ; 176 ; 2, 4, 22 ; 35 ; 94 (= TL57) ; 2, 5, 81 ; 94 ; 116 ; 120.

<sup>83</sup> Il s'agit bien du pot-de-vin et non de la deuxième contribution, légale, à titre de statue (Cic., *Verr.*, 2, 2, 133-136).

<sup>84</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 69, à propos de lu procès de Sopater, auquel Timarchide demande, justement, un pot-de-vin en échange de l'acquiescement.

<sup>85</sup> Pour une tentative dans ce sens voir BERRENDONNER 2007.

sommes destinées à l'érection de cette longue série de monuments. Si la structure des phrases, recherchant surtout un effet d'accumulation fonctionnel à l'intention moralisante du passage, ne permet pas de distinguer clairement les différents monuments auxquels il est fait allusion, on peut quand même tenter de faire un certain nombre de considérations.

Tout d'abord, en comparant la liste des dédicataires et des lieux d'emplacement des statues, il est possible de formuler l'hypothèse que Cicéron fasse ici allusion principalement à deux monuments dont des citoyens de Syracuse avaient financé l'érection dans leur cité à de titres différents. En effet, dans l'ensemble des *Verrines*, on trouve précisément deux mentions de groupes statuaires de Syracuse représentant Verrès et son fils : celui du « βουλευτήριον » et le « fornix » de l'agora<sup>86</sup>. Deuxièmement, si l'énumération des trois instances « in eas statuas quae Romae ponerentur », « pro parte in commune Siciliae » et « aratorum nomine » pourrait faire penser à trois monuments différents, d'autres lieux du discours montrent clairement que la statue dédiée par les « aratores » et celles dédiées par le « commune Siciliae » faisaient toutes les deux partie de la série érigée à Rome, à laquelle Cicéron fera plusieurs fois référence par la suite<sup>87</sup>. Il faut donc comprendre les deux phrases consacrées à ces deux groupes de dédicataires comme une sorte de développement/décomposition de l'argument relatif à cette série. Or, nous savons qu'il y avait au moins une troisième catégorie de dédicataires qui avait participé à l'érection de ces monuments dans la capitale de l'empire, à savoir les « negotiatores »<sup>88</sup>. Leur absence ici, dans un contexte où l'orateur avait tout intérêt à multiplier les entrées de sa liste, peut s'expliquer si l'on admet qu'il s'agisse de marchands qui opéraient en Sicile, mais qui n'étaient pas siciliens : dans ce cas, leur contribution n'aurait pas pu trouver sa place dans la liste des sommes demandées aux Syracusains.

Au-delà du prétendu détournement d'argent et de la question éthique, enfin, le véritable noyau du discours de Cicéron sur les statues est le problème de la spontanéité de ces hommages. Ici, l'orateur fait référence à l'une des plaintes qui avaient été formulées et adressées aux consuls par ces mêmes délégations des cités de Sicile qui lui avait demandé de se charger de l'accusation contre Verrès<sup>89</sup> : qu'il ne soit plus permis aux provinciaux d'offrir des honneurs à un magistrat qui n'était pas encore sorti de charge.

#### TL19. Cic., *Verr.*, 2, 2, 150

Après avoir affirmé que tous les honneurs octroyés à Verrès pendant son mandat avaient été plus ou moins violemment extorqués par celui-ci, Cicéron poursuit son argumentation en alléguant que l'ex-gouverneur ne pouvait même pas se permettre de vouloir démontrer le contraire, sous peine de bâtir une défense contradictoire. D'après l'orateur, en fait, l'une des stratégies de ses adversaires consistait à imputer l'ensemble de l'accusation à l'animosité des fermiers siciliens envers le prêteur, qui se serait rendu impopulaire à cause des

---

<sup>86</sup> Pour le premier voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 51-52 (= TL11) ; pour le deuxième 2, 2, 154 (= TL21).

<sup>87</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 114 (= TL14) ; 150 (= TL19) ; 154 (= TL21) et 168 (= TL24).

<sup>88</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 153 (= TL20) et, surtout, 168 (= TL24).

<sup>89</sup> On sait qu'il ne s'agissait pas exactement de toutes les cités de Sicile, car Syracuse et Messine s'en étaient abstenues (voir Cic., *diu. in Caec.*, 14) ; pour la demande d'intervention à Cicéron, voir Cic., *diu. in Caec.*, 2 ; *Verr.*, 2, 2, 10 et 156 ; pour les plaintes présentées aux consuls (« postulata »), Cic., *Verr.*, 2, 2, 10 ; 103 et 156.

dîmes. Mais pour maintenir que les fermiers étaient hostiles à Verrès a priori, on ne pouvait pas admettre qu'ils lui aient offert spontanément des honneurs au cours de sa propréture<sup>90</sup>.

« quid ergo? illae quid sibi statuæ equestres inauratæ uolunt, quæ populi Romani oculos animosque maxime offendunt, propter aedem Volcani? nam inscriptum esse uideo quandam ex his statuæ aratores dedisse. si honoris causa statuam dederunt, inimici non sunt; credamus testibus; tum enim honori tuo, nunc iam religioni suæ consulunt. sin autem metu coacti dederunt, confiteare necesse est te in prouincia pecunias statuæ nomine per uim ac metum coegisse. »

« Quoi donc ? Que demandent ces statues équestres dorées, qui blessent énormément les yeux et les esprits du peuple romain, auprès du temple de Vulcain ? Car je vois que l'inscription déclare que l'une de ces statues a été offerte par les fermiers. Mais s'ils t'ont donné une statue pour t'honorer, alors ils ne sont pas tes ennemis ; croyons-en les témoins ; à l'époque, ils s'occupaient de ton honneur, maintenant ils s'occupent de leur obligation de dire la vérité. Mais si tu les a obligés par la crainte à te la donner, il est nécessaire d'admettre que, au sein de la province, tu as recueilli de l'argent à titre de statues par la crainte et la violence. »

Cicéron revient sur les statues honorifiques de Verrès qui avaient été érigées à Rome<sup>91</sup>, en précisant que l'une d'entre elles était accompagnée d'une inscription de dédicace de la part des « aratores », la même catégorie de personnes dont l'ex-gouverneur se plaignait de l'hostilité : leur présence parmi les dédicataires devient alors la preuve du fait que ces honneurs si voyants n'avaient pas été offerts spontanément, mais plutôt extorqués par Verrès. À part ce détail concernant l'inscription de la dédicace, Cicéron révèle qu'il s'agissait de statues équestres dorées, d'un type, donc, très coûteux et prisé, et qu'elles se trouvaient près du temple de Vulcain.

## TL20. Cic., *Verr.*, 2, 2, 153

Exagérant l'argumentation qu'il avait employé dans le cas des fermiers, Cicéron arrive ensuite jusqu'à soutenir que, si l'on avait interrogé tous les témoins venant de Sicile cités par l'accusation (aussi bien les Siciliens que les citoyens romains), l'on n'en aurait trouvé aucun qui puisse dire de n'avoir jamais donné aucune contribution à des honneurs pour le gouverneur : toute la Sicile avait dû y contribuer<sup>92</sup>.

« huius ego pecuniae, iudices, quæ permagna est impudentissimeque coacta ab inuitis, non habui rationem neque habere potui, – quantum ab aratoribus, quantum ab negotiatoribus qui Syracusis, qui Agrigenti, qui Panhormi, qui Lilybaei negotiantur esset coactum: eam iam intellegitis ipsius quoque confessione ab inuitissimis coactam esse. »

1 huius *V*, *Lambinus in mg.*, *Peterson, de la Ville de Mirmont* : et huius *rell. edd.* 3 eam iam *Peterson* : quoniam *codd.* : ut iam *O* : quam iam *Schöll* : et iam *Müller*

« Cette somme, juges, qui est très grande et a été collectée avec beaucoup d'effrontement d'hommes qui ne voulaient pas, je ne l'ai pas calculée : je n'ai pas pu. Combien a été exigé des fermiers ? Combien des marchands qui font du commerce à Syracuse, à Agrigente, à Palerme, à Lilybée ? Cette somme, apprenez maintenant de ses propres aveux, comment elle a été recueillie d'hommes qui ne voulaient surtout pas la donner. »

<sup>90</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>91</sup> Voir aussi Cic., *Verr.*, 2, 2 114 (= TL14) ; 145 (= TL18) ; 153 (= TL20) ; 154 (= TL21) et 168 (= TL24).

<sup>92</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

On sait par d'autres passages du discours que les « aratores » et les « negotiatores » figuraient parmi les dédicataires des statues équestres dorées qui avaient été érigées à Rome auprès du temple de Vulcain<sup>93</sup>. Cicéron insiste ici sur le fait que ces catégories comprenaient l'ensemble de tous les Siciliens, en précisant également, à propos des marchands, la liste des cités dans lesquelles ils exerçaient leur activité : il s'agit très probablement, encore une fois, d'une citation à peu près directe d'une des dédicaces<sup>94</sup>. De plus, les deux groupes des « aratores » d'un côté et des « negotiatores » de l'autre semblent répondre à l'autre binôme que l'orateur venait de distinguer parmi les témoins de l'accusation : « qui in Sicilia testes sunt, siue togatum siue Siculum »<sup>95</sup>. S'il est clair que les « aratores » peuvent représenter les Siciliens, en fait, il est également possible d'envisager que les « negotiatores » en question ne soient autres que les « ciues Romani » se dédiant à activités de commerce sur l'île.

#### TL21. Cic., *Verr.*, 2, 2, 154-5

Continuant dans un mouvement d'amplification de son argumentation, Cicéron affirme maintenant que la même contradiction décelée à propos des sommes versées par les catégories professionnelles d'« aratores » et « negotiatores » pouvait se reproduire également pour les honneurs octroyés par les cités<sup>96</sup>.

« uenio nunc ad ciuitates Siciliae, de quibus facillime iudicium fieri uoluntatis potest. an etiam Siculi inuiti contulerunt? non est probabile. etenim sic C. Verrem praeturam in Sicilia gessisse constat ut, cum utrisque satis facere non posset, et Siculis et togatis, officii potius in socios quam ambitionis in ciuis rationem duxerit. itaque eum non solum PATRONVM illius insulae, sed etiam ΣΩΤΗΡΑ inscriptum uidi Syracusis. hoc quantum est? ita magnum ut Latine uno uerbo exprimi non possit. is est nimirum ΣΩΤΗΡ qui salutem dedit. huius nomine etiam dies festi agitantur, pulchra illa Verria, non quasi Marcellia, sed pro Marcellii, quae illi istius iussu sustulerunt; huius fornix in foro Syracusis est, in quo nudus filius stat, ipse autem ex equo nudatam ab se prouinciam prospicit; huius statuae locis omnibus, quae hoc demonstrare uideantur, prope modum non minus multas statuas istum posuisse Syracusis quam abstulisse; huic etiam Romae uidemus in basi statuarum maximis litteris incisum, a communi Siciliae datas. (155) quam ob rem qui hoc probare potes cuiquam, tantos honores habitos esse ab inuitis? »

« J'arrive maintenant aux cités de Sicile, de la volonté desquelles il est très facile de juger. Les Siciliens, auraient-ils contribué malgré eux ? Ce n'est pas probable. Car on voit nettement que Verrès a géré son mandat en Sicile de façon que, à chaque fois qu'il n'était pas possible de donner satisfaction en même temps aux Siciliens et aux citoyens romains, il tenait compte plutôt de son devoir envers les alliés que de son désir de se faire bien voir par les citoyens. C'est pourquoi j'ai vu à Syracuse des inscriptions qui l'appellent non seulement PATRONVS, mais également ΣΩΤΗΡΑ de l'île. Combien vaut ce titre ? Il est si grand qu'il ne peut pas être traduit en latin par un seul mot. Le ΣΩΤΗΡ est assurément celui qui rend le salut. Au nom de Verrès on célèbre également des jours de fête : ces belles « Verria », instituées non pas sur le modèle des « Marcellia », mais à leur place (car celles-ci furent supprimées par son ordre). En l'honneur de Verrès, il existe, dans le forum de Syracuse, un arc, sur lequel le fils de celui-ci se montre tout nu et Verrès lui-même, d'en haut de son cheval, guette la province qu'il a dépouillée. De partout se dressent des statues de Verrès, qui semblent démontrer qu'il n'a pas érigé à Syracuse beaucoup moins de statues qu'il n'en a enlevé. Et en l'honneur de Verrès nous voyons à Rome, gravé en très grandes lettres

<sup>93</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 150 (= TL19) et 158 (= TL22) ; pour les « aratores » voir aussi Cic., *Verr.*, 2, 2, 145 (= TL18).

<sup>94</sup> Pour les autres citations, voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 150 (= TL19) et 154 (= TL21).

<sup>95</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 152

<sup>96</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

sur la base de ses statues : DONNEES PAR LA CONFEDERATION DES CITES DE SICILE. (155) Donc, comment pourras-tu prouver à qui que ce soit que de si grands honneurs ont été octroyés par des hommes qui ne voulaient pas le faire ? »

Comme il l'avait déjà fait auparavant, Cicéron choisit Syracuse comme modèle de la situation commune de toutes les cités de Sicile<sup>97</sup> et concentre son argumentation sur les honneurs qu'y avaient attribués à Verrès.

D'abord, il est question des titres attribués à l'ex-gouverneur dans les inscriptions : d'un côté dans les textes en latin, qui rappelaient que Verrès était le « patronus » de la Sicile<sup>98</sup> ; de l'autre dans les textes en grec, qui employaient l'épithète de « σωτήρ », dont Cicéron estime nécessaire expliquer l'importance à ses lecteurs romains en le traduisant par la formule latine « qui salutem dedit ».

Ensuite, il est encore fait référence au remplacement des « Marcellia » par des « Verria »<sup>99</sup> et aux nombreuses statues érigées dans la ville en l'honneur de l'ex-gouverneur et des membres de sa famille. En particulier, Cicéron mentionne ici pour la première (et dernière) fois un « fornix » situé dans le forum<sup>100</sup>. À l'époque républicaine ce terme est le seul attesté pour désigner la typologie de l'arc honorifique ou arc de triomphe, plus tard appelé plutôt « arcus »<sup>101</sup>. Il s'agit donc d'un monument assez exceptionnel<sup>102</sup>, qui permet par ailleurs à l'orateur de tourner en dérision l'excessive convoitise de son adversaire à travers un habile jeu de mots entre la nudité éphébique de la statue du fils de Verrès et l'image pathétique de la Sicile, dépouillée par les soins du père. Le fait que la statue équestre de ce dernier se dressait sur l'arc, dans une position de domaine par rapport à la province tout entière, ne pouvait que accroître la force de l'image développée par l'orateur.

Finalement, en plus des honneurs reçus sur le territoire de la Sicile, rentrait également dans la catégorie des hommages octroyés par les cités une partie des fameuses statues équestres dorées érigées à Rome près du temple de Vulcain : celle qui avait été offerte par le « commune Siciliae », comme le déclarait le texte de l'inscription que Cicéron prend ici la peine de citer. Malgré le choix de plusieurs éditeurs d'imprimer les mots « a communi Siciliae datas » en petites capitales pour signaler une citation directe du texte<sup>103</sup>, cela ne me semble pas plus nécessaire ici que pour les autres occurrences dans lesquelles l'orateur y fait référence<sup>104</sup>, d'autant plus que l'emploi de « datas » au participe parfait passif s'accorde mal avec le formulaire en usage pour ce type de documents, aussi bien en latin qu'en grec. Quoi

---

<sup>97</sup> Voir, ci-dessus, TL18 (= Cic., *Verr.*, 2, 2, 143-6) et commentaire.

<sup>98</sup> Le même titre pourrait avoir été présent sur les inscriptions dédiées à Rome par le « commune Siciliae », voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 114 (= TL14).

<sup>99</sup> Sur lequel voir aussi Cic., *Verr.*, 2, 2, 50-2 (= TL11) et 2, 4, 151 (= TL72) ; sur les « Verria » en général voir aussi Cic., *Verr.*, 2, 2, 114 (= TL14).

<sup>100</sup> Une allusion à ce même monument se trouve peut-être en Cic., *Verr.*, 2, 2, 145 (voir ci-dessus, commentaire à TL18).

<sup>101</sup> DE MARIA 1988, 55-6 ; WALLACE-HADRILL 1990, 143-4.

<sup>102</sup> On connaît très peu de ce type de monuments à l'époque républicaine, mais quelques parallèles intéressants pour l'exemple de Verrès peuvent être trouvés au I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. (voir DE MARIA 1988, cat. n° 33 et 113).

<sup>103</sup> C'est le cas, par exemple, de W. Peterson, Oxford 1917 et de H. de la Ville de Mirmont, Paris 1960.

<sup>104</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 114 (= TL14) : « statuae [...] a communi Siciliae, quem ad modum inscriptum uidemus, datae » ; Cic., *Verr.*, 2, 2, 150 (= TL19) : « nam inscriptum esse uideo quandam ex his statuis aratores dedisse ».

qu'il en soit, pour revenir aux statues érigées à Rome, ce passage, consacré explicitement aux hommages des cités («uenio nunc ad ciuitates Siciliae»), confirme que le «commune Siciliae», connu uniquement par les passages des *Verrines* concernant ces monuments, ne pouvait qu'être une confédération de cités.

**TL22. Cic., *Verr.*, 2, 2, 158-60**

Comme pour le cas des fermiers, Cicéron affirme fortement que le fait même que les cités de Sicile aient décidé d'accuser publiquement («publice») Verrès après la fin de son mandat démontre que les honneurs publics qui lui avaient été décernés au cours de sa propréture (et tout l'argent qui avait été collecté à ces fins) étaient le résultat d'une imposition. D'autre part, cela apparaissait confirmé par l'étrange destin que certaines des statues du gouverneur avaient connu dès le départ de celui-ci<sup>105</sup>.

« de quo hoc homine auditum est umquam, quod tibi accidit, ut eius in prouincia statuae in locis publicis positae, partim etiam in aedibus sacris, per uim et per uniuersam multitudinem deicerentur? tot homines in Asia nocentes, tot in Africa, tot in Hispania, Gallia, Sardinia, tot in ipsa Sicilia fuerunt: equo de homine hoc umquam audiistis? nouum est, iudices, in Siculis quidem et in omnibus Graecis monstri simile. non crederem hoc de statu is nisi iacentis reuulsasque uidissem, propterea quod apud omnis Graecos hic mos est, ut honorem hominibus habitum in monumentis eius modi non nulla religione deorum consecrari arbitrentur. (159) itaque Rhodii, qui prope soli bellum illud superius cum Mithridate rege gesserint, omnisque eius copias acerrimumque impetum moenibus litoribus classibusque suis exceperint, tamen, cum ei regi inimici praeter ceteros essent, statuam eius, quae erat apud ipsos in celeberrimo urbis loco, ne tum quidem in ipsis urbis periculis attigerunt. ac forsitan uix conuenire uideretur, quem ipsum hominem cuperent euertere, eius effigiem simulacrumque seruare; sed tamen uidebam, apud eos cum essem, et religionem esse quandam in his rebus a maioribus traditam, et hoc disputari, cum statua se eius habuisse temporis rationem quo posita esset, cum homine eius quo gereret bellum atque hostis esset. uidetis igitur consuetudinem religionemque Graecorum, quae monumenta hostium in bello ipso soleat defendere, eam summa in pace praetoris populi Romani statu is praesidio non fuisse. (160) Tauromenitani, quorum est ciuitas foederata, homines quietissimi, qui maxime ab iniuriis nostrorum magistratum remoti consuerant esse praesidio foederis, – hi tamen istius euertere statuam non dubitarunt; qua abiecta basim tamen in foro manere uoluerunt, quod grauius in istum fore putabant si scirent homines statuam eius a Tauromenitanis esse deiectam quam si nullam umquam positam esse arbitrarentur. Tyndaritani deiecerunt in foro et eadem de causa equum inanem reliquerunt. Leontinis, misera in ciuitate atque inani, tamen istius in gymnasio statua deiecta est. nam quid ego de Syracusanis loquar? quod non est proprium Syracusanorum, sed et illorum et commune conuentus illius ac prope totius prouinciae. quanta illuc multitudo, quanta uis hominum conuenisse dicebatur tum cum statu ae sunt illius deiectae et euersae! at quo loco! celeberrimo ac religiosissimo, ante ipsum Serapium, in primo aditu uestibuloque templi. quod nisi Metellus hoc tam graui ter egisset atque illam rem imperio edicto que prohibuisset, uestigium statuarum istius in tota Sicilia nullum esset relictum. »

« De quel autre homme on a entendu dire ce qu'il est arrivé à toi : que ses statues érigées en sa province dans des endroits publics, et en partie même dans des édifices sacrés, aient été renversées de force par la foule tout entière ? Il y a eu bien d'hommes qui ont nui en Asie, en Afrique, en Espagne, en Gaule, en Sardaigne et dans la Sicile elle-même : de quel de ces hommes avez-vous jamais entendu cela ? C'est nouveau, juges, chez les Siciliens certainement et chez tous les Grecs cela tient du prodige. Si je ne les avais pas vues, renversées et gisant par terre, je ne croirais pas à cette histoire sur les statues, car il est coutume chez les Grecs de penser que ce type d'honneur offert aux hommes à travers des monuments est consacré en quelque sorte au culte des dieux. (159) Ainsi les Rhodiens, qui menèrent presque tout seuls la

<sup>105</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.



première guerre contre le roi Mithridate et qui ont soutenu avec leurs remparts, leurs côtes et leurs flottes l'assaut le plus acharné de toutes les troupes de celui-ci, malgré cela, tout en étant plus hostiles à ce roi que tous les autres, la statue de celui-ci, qui était chez eux dans un endroit très célèbre de la cité, ils ne la touchèrent pas, même au moment du danger qui frappait la cité. Et cela semble peut-être peu convenable que de préserver la représentation de l'image du même homme qu'ils voulaient détruire ; cependant, je voyais, quand j'étais chez eux, qu'il y avait là une sorte de tradition religieuse venue de leurs ancêtres, et qu'ils soutenaient cela : pour la statue ils prenaient en compte l'époque où elle avait été érigée, pour l'homme celle où il leur avait fait la guerre et il avait été leur ennemi. Voyez donc comment la coutume et la religion des Grecs, qui d'habitude défendaient pendant la guerre les monuments érigés aux ennemis, en pleine période de paix n'a apporté aucune aide aux statues d'un préteur du peuple romain. (160) Les habitants de Tauroménium, dont la cité est fédérée – des hommes paisibles, qui étaient normalement tenus à l'écart des injustices commises par nos magistrats, grâce à la protection de leur traité de fédération – ils n'ont malgré tout pas hésité à renverser la statue de Verrès. Et après l'avoir renversée, ils ont voulu que sa base restât quand même dans le forum, car ils estimaient plus grave que tout le monde sache qu'une statue de celui-ci avait été précipitée par les habitants de Tauroménium, plutôt que l'on croit qu'aucune statue ne lui avait jamais été érigée. Les habitants de Tyndaris précipitèrent une statue dans le forum et pour la même raison laissèrent en place le cheval vide. Même à Léontinoi, une cité misérable et presque vide, une statue de Verrès a été renversée dans le gymnase. Et que dire des Syracusains ? Il ne s'agit pas de leur propre initiative, mais elle leur est commune avec leur circonscription et presque avec toute la province. Quelle foule, disait-on, quelle multitude d'hommes s'était réunie là-bas au moment où l'on renversa et abattit les statues de Verrès ! Et dans quel endroit ! Un qui était très célèbre et vénérable, devant Sérapis lui-même, juste à l'entrée et dans le vestibule du temple. De sorte que, si Metellus n'avait pas agi de façon si grave et interdit ce phénomène par son pouvoir et à travers un édit, aucune trace des statues de Verrès aurait été laissée dans toute la Sicile. »

La destruction des statues est le dernier argument par lequel Cicéron défend l'idée de l'hostilité des Siciliens envers l'ex-gouverneur. Au lieu de se borner à l'exemple de Syracuse, comme il l'avait fait jusqu'ici dans le discours sur les statues honorifiques, Cicéron énumère plusieurs cités dans lesquelles des épisodes de vandalisme avaient eu lieu ; ainsi, il donne un aperçu du type de monuments que Verrès avait reçu dans les autres cités de la province. De plus, Cicéron insiste à plusieurs reprises sur la largeur du cadre géographique intéressé par ces destructions, non seulement à la province tout entière, mais plus spécifiquement au « *conuentus* » de Syracuse. Désignant à la base le nom de l'assemblée réunie par le gouverneur d'une province romaine dans le but d'administrer la justice pour une ville et sa région, ce terme était employé par extension dans un sens géographique pour indiquer la région couverte par la juridiction de telle assemblée<sup>106</sup>.

Malgré cet apparent foisonnement d'exemples, en revanche, un seul n'est cité pour la cité de Syracuse et il concerne un monument qui n'avait jamais été nommé auparavant : un groupe statuaire (« *statuae* ») situé « *ante ipsum Serapium, in primo aditu uestibuloque templi* ». Si le mot « *aditus* » recouvre le sens de « entrée » d'une manière très générale (allant de l'action de « entrer » à l'idée du droit d'accès et jusqu'au lieu physique de l'« entrée » d'une pièce ou d'un bâtiment), « *uestibulum* » désigne beaucoup plus précisément l'espace clos situé devant l'entrée d'un bâtiment<sup>107</sup> : il s'agirait donc ici de statues érigées dans l'enclos du temple de Sérapis, ce qui est compatible avec l'idée qu'un grand nombre de personnes ait pu assister à l'événement. D'ailleurs, cette participation massive, aussi bien que le caractère sacré

<sup>106</sup> Voir ThLL, s.v. « *conuentus* », n° IV, « *regio quae ad unum iudicium pertinet, « διοίκησις », avec un grand nombre d'exemples tirés de Pline ; pour l'évolution du mot, voir E. Kornemann, RE IV.1, Stuttgart 1900, s.v. « *conuentus* », col. 1173-4.*

<sup>107</sup> Voir le OLD, s.v. « *uestibulum* » : « *enclosed space in front of the entrance to a building, forecourt* ».

du lieu (« celeberrimo ac religiosissimo »), est soigneusement mise en évidence dans le but de souligner au maximum la gravité des faits.

Pour renforcer son argumentation, Cicéron se livre aussi à un petit traité de culture hellénique consacré au statut des statues honorifiques. D'après l'orateur, en effet, ces monuments auraient été pourvus en milieu grec d'un véritable caractère sacré qui les rendait intouchables (« non nulla religione deorum consecrari arbitrentur »). À l'appui de cette affirmation Cicéron cite l'attitude des Rhodiens qui, tout en étant en guerre contre Mithridate, n'avaient pas détruit une statue honorifique qui lui avait été offerte auparavant : au passage, Verrès se retrouve comparé à Mithridate, et pas à son avantage ! Mais, si les grecs n'étaient certainement pas obsédés par la nécessité de réécrire continuellement leur passé, le phénomène était beaucoup moins exceptionnel de ce que Cicéron voudrait laisser entendre. Cependant, pour leur forte charge symbolique qui pouvait aller jusqu'à signifier une rupture contre le pouvoir romain en général, ce type de manifestations avait été interdit par le nouveau gouverneur dans son édicte<sup>108</sup>. Finalement, il est important de noter qu'à travers ces remarques sur le rapport des Grecs à leurs monuments honorifiques Cicéron ne fait ici qu'anticiper un argument qui deviendra récurrent surtout dans le *de signis* : l'idée que l'attachement des Siciliens aux monuments artistiques en général relève en effet de leur particulière « religio »<sup>109</sup>.

#### TL23. Cic., *Verr.*, 2, 2, 161-2

Craignant d'être accusé d'avoir lui-même provoqué le renversement des statues de Verrès pour s'en servir au procès, Cicéron précise qu'aucune des statues n'avait été touchée pendant son séjour en Sicile et que tous les actes de vandalisme avaient eu lieu avant son arrivée. Ensuite, il passe à relater des événements postérieurs à son départ<sup>110</sup>.

« Centuripinorum senatus decreuit populusque iussit ut, quae statuae Verris ipsius et patris eius et filii essent, eas quaestores demoliendas locarent, dumque ea demolitio fieret, senatores ne minus triginta adessent. uidete grauitatem ciuitatis ac dignitatem. neque eas in urbe sua statuas esse uoluerunt quas inuiti per uim atque imperium dedissent, neque eius hominis in quem ipsi cum grauissimo testimonio publice, quod numquam antea, Romam mandata legatosque misissent; et id grauius esse putarunt si publico consilio, quam si per uim multitudinis factum esse uideretur. (162) cum hoc consilio statuas Centuripini publice sustulissent, audit Metellus; grauiter fert; euocat ad se Centuripinorum magistratus et decem primos; nisi restituissent statuas, uehementer minatur. illi ad senatum renuntiant: statuae, quae istius causae nihil prodessent, reponuntur; decreta Centuripinorum, quae de statuis erant facta, non tolluntur. »

1 Verris *C.*, Peterson ; *C. Verris rell. edd.*

« Le conseil de Centuripae décréta et le peuple ordonna que les questeurs missent en adjudication la démolition de toutes les statues existantes de Verrès, de son père et de son fils et que, quand cette démolition aurait lieu, au moins trente conseillers fussent présents. Voyez la fermeté et la dignité de la cité. Ils ne voulaient pas que ces statues, qu'ils avaient données sans le vouloir, de force et à la suite d'un ordre, restent dans leur cité : les statues d'un homme contre lequel eux-mêmes avaient envoyé à Rome des ambassadeurs et des ordres avec un très dur témoignage rendu officiellement (ce qui n'était jamais arrivé

<sup>108</sup> Voir SEHLMAYER 1999, 214-5 ; TANNER 2000, 32-3.

<sup>109</sup> Sur cet argument voir VASALY 1993, 109-10.

<sup>110</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

auparavant). Et ils considérèrent que cela aurait été d'autant plus grave s'il apparaissait comme le fait d'une délibération publique plutôt que de la violence de la foule. (162) Mais quand, à la suite de cette délibération, les habitants de Centuripae avaient publiquement enlevé les statues, Metellus en vient à connaissance ; il le supporte très mal ; il convoque les magistrats de Centuripae et les dix premiers citoyens ; il leur fait des violentes menaces, s'ils ne rendent pas les statues. Ceux-ci l'annoncent au conseil : les statues, qui ne pourraient absolument pas servir à la cause de Verrès, sont remises en place ; les décrets des habitants de Centuripae, qui avaient été pris au sujet des statues, ne sont pas annulés. »

Dans le cas de Centuripae, ce n'est pas la violence de la foule, mais un décret public qui entraîne la destruction des statues ; cependant, le nouveau gouverneur intervient à défense de ces monuments et en obtient même la réinstallation. Finalement, l'allusion à des statues de Verrès, de son père et de son fils (« *statuae Verris ipsius et patris eius et filii* ») semble attester la présence à Centuripae de groupes statuaires du même type de ceux qui avaient été érigés à Syracuse.

#### TL24. Cic., *Verr.*, 2, 2, 167-8

Résumant les points forts de son argumentation à propos des honneurs octroyés à Verrès, Cicéron rappelle qu'il a démontré non seulement que ces honneurs relevaient d'une imposition de la part de celui-ci, mais également que tous les habitants et toutes les cités de l'île étaient hostiles à l'ex-gouverneur : un fait qui sera l'un des piliers du discours de l'orateur, car, comme il dit aux juges, « *quem omnes mortales oderint, eum uobis quoque odio esse oportere* »<sup>111</sup>.

« an hoc dicere audebis, utrum de te aratores, utrum denique Siculi uniuersi bene existiment, aut quo modo existiment, ad rem id non pertinere? neque tu hoc dicere audebis, nec si cupias licebit; eripiunt enim tibi istam orationem contemnendorum Siculorum atque aratorum statuae illae equestres, quas tu paulo ante quam ad urbem uenires poni inscribique iussisti, ut omnium inimicorum tuorum animos accusatorumque tardares. (168) quis enim tibi molestus esset aut quis appellare te auderet, cum uideret statuas ab negotiatoribus, ab aratoribus, a communi Siciliae positas? quod est aliud in illa prouincia genus hominum? nullum. ergo ab uniuersa prouincia, generatimque a singulis eius partibus, non solum diligitur, sed etiam ornatur. quis hunc attingere audeat? potes igitur dicere nihil tibi obesse oportere aratorum, negotiatorum, Siculorumque omnium testimonia, cum eorum nominibus in statuarum inscriptione oppositis omnem te speraris inuidiam atque infamiam tuam posse exstinguere? »

1 utrum negotiatores *post aratores add. Garaton* 3 contemnendorum ... aratorum *Garatum auct. secl. Müller*

« Oseras-tu dire que les fermiers, ou alors enfin que tous les Siciliens ont une bonne opinion de toi ? Ou plutôt que, quoi qu'ils pensent de toi, cela n'a rien à voir avec ce procès ? Mais tu n'oseras pas dire cela ; ce ne te serait pas permis, même si tu voudrais ; t'empêchent de parler de mépriser les Siciliens et les fermiers ces statues équestres que toi même tu as ordonné d'ériger et de graver d'inscriptions juste avant de rentrer à Rome, pour ralentir les sentiments de tes ennemis et de tes accusateurs. (168) Qui te causerait des ennuis, qui oserait t'appeler en justice, après avoir vu les statues érigées par les marchands, par les fermiers, par la confédération des cités de Sicile ? Y a-t-il d'autres catégories d'hommes dans cette province ? Non. Donc, il est non seulement aimé, mais également honoré par toute la province, et en particulier par chacune de ses composantes. Qui oserait le toucher ? Peux-tu donc dire que ne doivent pas te nuire les témoignages des fermiers, des marchands et de tous les Siciliens, quand tu as espéré de laver

<sup>111</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

toute la haine dont tu es l'objet et toute ton infamie en faisant graver leurs noms sur l'inscription de tes statues ? »

En clôture du dossier des statues honorifiques, Cicéron revient surtout sur le monument le plus remarquable de ceux qu'il avait mentionné : la série de statues équestres dorées érigées dans la capitale de l'empire, sous les yeux des lecteurs des *Verrines*. L'orateur précise que l'érection de ces monuments avait eu lieu peu de temps avant la fin du mandat de Verrès (« paulo ante quam ad urbem uenires ») : il en naît l'accusation, parfaitement conforme à la thématique principale du discours sur les statues, que le préteur ait commandé ces monuments personnellement, dans le but de détourner d'éventuelles accusations de malversation. En montrant de déjouer cette prétendue stratégie de défense préventive, Cicéron transforme plutôt ces statues en un instrument d'accusation. Ainsi, il rappelle encore une fois la liste de leurs dédicataires et il insiste sur le fait que celle-ci englobait la totalité de la population de Sicile, dont il tenait surtout à démontrer l'hostilité contre l'ex-gouverneur.

## II. 3 De frumento.

Le *de frumento*, troisième discours de l'*actio secunda*, est dédié à la problématique de l'approvisionnement en grain, dont Cicéron peint un tableau sombre : la Sicile, connue comme une île fertile et prospère, aurait été réduite à une sorte de désert inculte par le biais d'exactions démesurées. La plupart des responsabilités est bien sûr attribuée à Verrès, qui aurait aussi bénéficié de la plupart des profits. Le principal intérêt de ce discours pour la reconstruction de la religion dans la Sicile d'époque républicaine consiste dans un grand nombre de passages éclairant les rapports de l'ex-gouverneur avec le célèbre sanctuaire de la Vénus du mont Éryx<sup>112</sup>.

TL25. Cic., *Verr.*, 2, 3, 50

Les personnages principaux du *de frumento* sont évidemment les décumains, avec à leur tête Quintus Apronius ; cependant, dès le départ, Cicéron ne manque pas de leur associer strictement une autre catégorie de personnages<sup>113</sup> :

« audiuius hoc iam diu, iudices: nego quemquam esse uestrum quin saepe audierit socios istius fuisse decumanos. nihil aliud arbitror falso in istum esse dictum ab iis qui male de isto existimarint, nisi hoc. nam socii putandi sunt quos inter res communicata est: ego rem totam fortunasque aratorum omnis istius fuisse dico, Apronium Veneriosque seruos, – quod isto praetore fuit nouum genus publicanorum, – ceterosque decumanos procuratores istius quaestus et administros rapinarum fuisse dico ».

3 existimarunt O 6 administros c O: ministros p *rell.*

« Nous en avons entendu parler depuis longtemps, juges : j'affirme qu'il n'y en a aucun parmi vous qui n'a pas souvent entendu dire que les décumains étaient ses associés. Je crois qu'il n'y a rien d'autre de faux, dans cette déclaration de ceux qui ont mal jugé de lui, sinon ceci : il faut appeler associés ceux qui mettent en commun le patrimoine ; je dis que tout le patrimoine et les substances des producteurs appartenaient à cet homme-ci, et qu'Apronius, les esclaves de Vénus – car pendant sa préture il y eut des

<sup>112</sup> Sur ce sanctuaire, voir LIETZ 2012a.

<sup>113</sup> Texte de l'édition W. Peterson, Oxford 1917.

publicains d'un type bien étrange – et les autres décumains étaient des agents de son profit et les instruments de ses vols ».

L'emploi des « Venerii » comme décumains deviendra un véritable leitmotiv dans le *de frumento*<sup>114</sup>. Dans ce passage, l'orateur dénonce pour la première fois cet usage comme illégal, le présentant explicitement comme une innovation de Verrès. À ce propos, il convient de noter que l'expression « nouum genus publicanorum » sera reprise dans le même but également par la suite<sup>115</sup>.

#### TL26. Cic., *Verr.*, 2, 3, 55

Xénon de Mènes était accusé d'avoir falsifié la « *professio iugerum* ». Selon Cicéron, les terrains objet de cette accusation appartenaient en réalité à l'épouse de ce personnage et, de plus, ils avaient été affermés à un colon (qui aurait alors été le seul responsable de la « *professio iugerum* »). Cependant, après avoir inutilement protesté, Xénon avait déclaré qu'il accepterait le jugement<sup>116</sup> :

« tum iste (*sc.* Verres) maxima uoce Veneriis imperat, ut Xeno audiret, dum res iudicaretur hominem ut adseruent; cum iudicata sit, ad se ut adducant; et illud simul ait, se non putare illum, si propter diuitias poenam damnationis contemneret, etiam uirgas contempturum. hac ille ui et hoc metu adductus tantum decumanis dedit quantum iste imperauit ».

1 maxima *c O*, Müller : magna *Prisc. vulg.*, A. Klotz iudicaretur *c O* : iudicaretur *rell.* 2 ut<sup>1</sup> *om. V, A. Klotz* asseruent *V c O p* : asseruarent *corr. p. rell.* ait *V* : dixit *p rell.*

« Puis, à voix bien haute pour que Xénon puisse l'entendre, il (*sc.* Verrès) ordonne aux esclaves de Vénus de garder à vue l'accusé pendant toute la durée du procès et de le reconduire devant lui à choses finies ; en même temps, il dit qu'il ne croyait pas que celui-ci, qui à cause de sa richesse méprisait la peine résultant de la condamnation, aurait méprisé également la flagellation. Et Xénon, forcé par cette arrogance et cette intimidation, donna aux décumains ce que Verrès avait ordonné ».

Toujours aux ordres du gouverneur, les « Venerii » sont chargés cette fois-ci de garder à vue un accusé dans l'attente du procès, pour ensuite le traduire devant le tribunal au moment l'audience<sup>117</sup>. Ce traitement est présenté par Cicéron comme un abus, visant à inciter Xénon à payer sans attendre la sentence.

#### TL27. Cic., *Verr.*, 2, 3, 61

Le chevalier romain Quintus Lollius, qui possédait sur le territoire d'Etna des terres attribuées à Apronius pour la collecte des impôts, avait déclaré qu'en aucun cas il donnerait au décumains plus que ce qu'il leur devait<sup>118</sup> :

---

<sup>114</sup> Voir LIETZ 2012a, 87-97.

<sup>115</sup> Voir TL30 (= Cic., *Verr.*, 2, 3, 86-7).

<sup>116</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>117</sup> Pour l'emploi des « Venerii » au service du gouverneur, voir LIETZ 2012a, 87-97.

<sup>118</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

« refertur eius sermo ad Apronium. enim uero iste ridere ac mirari Lollium nihil de Matrino, nihil de ceteris rebus audisse. mittit ad hominem Venerios. hoc quoque attendite, apparitores a praetore adsignatos habuisse decumanum, si hoc mediocre argumentum uideri potest, istum decumanorum nomine ad suos quaestus esse abusum. adducitur a Veneriis atque adeo adtrahitur Lollius, commodum cum Apronius a palaestra redisset, et in triclinio quod in foro Aetnae strauerat recubisset ».

3 hoc *V c O*: *om. p rell.* 5 commodum *Lambin*: *commodo O*: *commode p rell.*: *postmodum V*

« On rapporte ses mots à Apronius, qui a dû rire et s'étonner de ce que Lollius n'ait pas entendu parler de Matrinius ou de toutes les autres choses<sup>119</sup>. Il lui envoie des esclaves de Vénus ; et faites attention à cela : qu'un décumain a des serviteurs envoyés par le gouverneur, si ce n'est pas là une preuve suffisante du fait que Verrès a abusé du titre de décumain pour son propre profit. Lollius est donc conduit, ou plutôt traîné, devant Apronius par les esclaves de Vénus, alors que celui-ci revenait tranquillement du gymnase et venait de se coucher sur le triclinium préparé dans le forum d'Etna ».

Par la suite, Lollius est forcé d'assister au banquet qu'Apronius avait illégalement organisé aux frais de la cité et en supporte plusieurs railleries humiliantes avant de ses rendre aux conditions qu'on lui imposait<sup>120</sup>. Quant aux « Venerii », ils apparaissent ici avec la tâche de convoquer Lollius et de le conduire devant le décumain. Ainsi, au lieu de servir le gouverneur, ils semblent agir aux ordres du chef des publicains. Ce dernier détail est soigneusement mis en valeur par l'orateur, dans la mesure où cela lui offrait l'occasion de stigmatiser Verrès pour avoir assigné des serviteurs personnels à un décumain, qui n'était pas un magistrat (sans surprise, il s'agit là d'une des rares occurrences dans lesquelles les « Venerii » sont explicitement appelés « apparitores »). De plus, la présence des « serui » de la déesse au service d'Apronius devient une preuve de connivence entre gouverneur et publicains, en ce qu'elle implique que l'argent extorqué aux agriculteurs était fini du moins en partie dans les coffres de Verrès<sup>121</sup>.

## TL28. Cic., *Verr.*, 2, 3, 64-5

Ce passage aux tonalités sombres clôt la section consacrée aux abus des décumains au détriment des particuliers<sup>122</sup> :

« iamne intellegitis, iudices, quae pestis, quae immanitas in uestra antiquissima fidelissima proximaque prouincia uersata sit? (...) (65) Apronius stipatores Venerios secum habebat; ducebat eos circum ciuitates; publice sibi conuiuia parari, sterni triclinia, et in foro sterni iubebat; eo uocari homines honestissimos non solum Siculos sed etiam equites Romanos, ut, quicum uiuere nemo umquam nisi turpis impurusque uoluisset, ad eius conuiuium spectatissimi atque honestissimi uiri tenerentur ».

1 nostra *O* 4 eo uocari *O*: euocari *p rell.*: eo euocari *Müller* 5 quicum *c O*: quocum *p rell.* uiuere *c O*: inire conuiuium *p rell.*: conuiuari *Madvig*: bibere *Luterbacher*

« Ne comprenez-vous pas, alors, juges, quel fléau, quelle monstruosité a traversé votre province la plus ancienne, la plus fidèle et la plus proche ? (...) (65) Apronius avait avec lui comme escorte des esclaves

<sup>119</sup> Gaius Matrinius était un autre chevalier romain dont Cicéron racontait, dans le paragraphe précédent, qu'Apronius l'avait tenu dans le forum de Léontinoi pendant deux jours, en attendant qu'il accepte ses conditions concernant le prélèvement de la dîme (Cic., *Verr.*, 2, 3, 60).

<sup>120</sup> Pour ce type de banquet, voir aussi TL28 (= Cic., *Verr.*, 2, 3, 64-5).

<sup>121</sup> Pour l'action des « Venerii » au service des publicains, voir LIETZ 2012a, 87-97.

<sup>122</sup> Texte de l'édition W. Peterson, Oxford 1917.

de Vénus, il les emmenait entre de ville en ville, il ordonnait que des banquets soient organisés aux frais de la cité, que des triclinia soient préparées pour lui et même que cela soit fait dans le forum ; que l'on convoque des hommes d'une grande dignité, non seulement des Siciliens, mais aussi des chevaliers romains, de manière que des gens très estimés et honorables ont été retenus à son banquet en compagnie de gens avec lesquels seulement quelqu'un de malhonnête et corrompu aurait jamais accepté de vivre ».

Le terme de « stipatores », utilisé ici pour les « Venerii » au service d'Apronius, faisait normalement référence, avec une connotation péjorative, aux gardes du corp ou aux serviteurs les plus proches d'un personnage important. Dans ce cas, l'insinuation qu'Apronius s'est entouré d'une sorte d'escorte s'inscrit parfaitement dans l'accusation d'arrogance que Cicéron formule à son égard. En même temps, l'insistance sur les banquets organisés dans le forum aux frais de la cité met cet épisode en rapport direct avec celui de Quintus Lollius<sup>123</sup> et précise que l'affectation des « Venerii » à Apronius était considérée par l'orateur comme une nouvelle usurpation de privilèges normalement réservés aux magistrats<sup>124</sup>.

### TL29. Cic., *Verr.*, 2, 3, 75

La section consacrée aux abus aux dépens des particuliers est suivie de celle dédiée aux villes. Dans ce passage, les « Venerii » apparaissent au service du décumain Atidius sur le territoire d'Herbita<sup>125</sup> :

« primo anno uenierunt eius (sc. Herbitae) agri decumae tritici modium  $\overline{\text{XVIII}}$ . Atidius, istius item minister in decumis, cum emisset et praefecti nomine cum uenisset Herbitam cum Veneriis, locusque ei publice quo deuerteretur datus esset, coguntur Herbitenses ei lucri dare tritici modium  $\overline{\text{XXXVIII}}$ DCCC, cum decumae uenissent tritici modium  $\overline{\text{XVIII}}$  ».

1 modium *Zumpt, edd.* : ·N· O: me. V: medimna *rell.* 4 modium *edd.* : M V: m̄ c: n̄ O: modios *p rell.* XXXVIII · D · CCC O:  $\overline{\text{XXXVII}}$  mil. *p vulg.*

« La première année, les dîmes du territoire de cette cité ont été contractées pour 18.000 boisseaux de blé. Quand Atidius, qui était lui-aussi au service de Verrès pour les dîmes, les obtint, vint à Herbita au titre de préfet avec les esclaves de Vénus et qu'on lui fournit un hébergement pour qu'il se loge aux frais de la cité, les citoyens d'Herbita furent obligés de lui donner 38.800 boisseaux de blé comme compensation, alors que les dîmes avaient été allouées pour 18.000 ».

À première vue, ce texte peut sembler un compte rendu neutre et essentiel de l'arrivée d'Atidius dans la ville. Compte tenu de ce qui avait déjà été dit au sujet d'Apronius<sup>126</sup>, cependant, ce ne peut pas être un hasard que Cicéron souligne ici la présence des « Venerii » ou qu'il prenne la peine de préciser qu'Atidius avait été logé aux frais de la cité. Même sans expliciter les implications de ces comportements, en effet, l'orateur pouvait être sûr que ses lecteurs les auraient saisies eux-mêmes : non seulement Atidius, comme Apronius, s'est

<sup>123</sup> TL27 (= Cic., *Verr.*, 2, 3, 61).

<sup>124</sup> Pour l'emploi des « Venerii » au service des décumains, voir LIETZ 2012a, 87-97 et le commentaire à TL27. Cic., *Verr.*, 2, 3, 61.

<sup>125</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>126</sup> Voir TL27 (= Cic., *Verr.*, 2, 3, 61) et TL28 (= Cic., *Verr.*, 2, 3, 64-5).

permis le luxe de se faire traiter comme un agent public, mais, comme il avait les « Venerii » à son service, il était nécessairement de mèche avec le préteur<sup>127</sup>.

### TL30. Cic., *Verr.*, 2, 3, 86-7

Dans la section consacrée aux abus des décumains au détriment des cités, le passage qui suit est dédié à Tisse<sup>128</sup> :

« quid uero? a Tissensibus, perparua ac tenui ciuitate, sed aratoribus laboriosissimis frugalissimisque hominibus, nonne plus lucri nomine eripitur quam quantum omnino frumenti exararant? ad quos tu decumanum Diognetum Venerium misisti, nouum genus publicani. cur hoc auctore non Romae quoque serui publici ad uectigalia accedunt? anno secundo Tissenses HS XXI lucri dare coguntur inuiti; tertio anno XII mod. tritici lucri Diogneto Venerio dare coacti sunt. hic Diognetus, qui ex publicis uectigalibus tanta lucra facit, uicarium nullum habet, nihil omnino peculi. uos etiam nunc dubitate, si potestis, utrum tantum numerum tritici Venerius apparitor istius sibi acceperit an huic exegerit. (87) atque haec ex publico Tissensium testimonio cognoscite. TESTIMONIUM PUBLICUM TISSENSIUM. obscure, iudices, praetor ipse decumanus est, cum eius apparitores frumentum a ciuitatibus exigant, pecunias imperent, aliquanto plus ipsi lucri auferant quam quantum populo Romano decumarum nomine daturi sunt! haec aequitas in tuo imperio fuit, haec praetoris dignitas, ut seruos Venerios Siculorum dominos esse uelles; hic dilectus, hoc discrimen te praetore fuit, ut aratores in seruorum numero essent, serui in publicanorum ».

1 uero *V c O* : ergo *p rell.* sed *V c O* : et *p rell.* 4 quoque *V c O* : *om. p rell.* accedunt *c O* : accedant *V p rell.* 5 XII mod' *c O* : ∞ ∞ modium *p* : *uarie turbant rell.* 11 lucri *c O* : *om. rell.* 12 sint *O* 13 fortasse praetoria Müller

« Quoi d'autre alors ? Aux citoyens de Tisse, qui habitent une ville très pauvre et petite, mais travaillent dur en tant qu'agriculteurs et sont très modestes, n'a pas extorqué, au titre de compensation, plus de blé qu'ils en ont collecté dans l'ensemble ? Tu leur avais envoyé Diognète, un esclave de Vénus, un étrange type de publicain. Et pourquoi, avec le précédent de celui-ci, ne laissons-nous pas les « serui publici » accéder à la collecte des impôts à Rome ? La deuxième année, les citoyens de Tisse sont obligés contre leur volonté de verser 21.000 sesterces à titre de compensation ; dans la troisième année, ils ont été forcés de donner comme compensation à l'esclave de Vénus Diognète 12.000 boisseaux de blé. Ce Diognète, qui gagne autant des impôts publics, n'a pas de serviteurs, ni d'épargne. Et vous, si vous le pouvez, demandez-vous encore si un serviteur, un esclave de Vénus a extorqué une telle quantité de blé pour lui-même ou plutôt pour Verrès. (87) Mais prenez note de ces affaires à partir de la déposition publique des habitants de Tisse. DEPOSITION PUBLIQUE DES HABITANTS DE TISSE. Il n'est vraiment pas clair, juges, que le préteur lui-même est le décumain, alors que ses serviteurs collectent le grain des cités, exigent de l'argent, soustraient pour leur propre gain une somme beaucoup plus élevée que celle qu'ils donneront au peuple romain pour la dîme ! Telle a été l'équité pendant ton mandat, telle a été ta dignité en tant que préteur : tu voulais que les esclaves de Vénus soient les maîtres des Siciliens ; c'était là la distinction, la ligne de démarcation pendant ta préture : les agriculteurs étaient comptés dans le nombre des esclaves, les esclaves dans celui des publicains ».

Il s'agit là du premier exemple concret de l'emploi des « Venerii » comme décumains : comme il l'avait déjà fait auparavant, Cicéron donne libre cours à son indignation en les qualifiant de « nouum genus » de publicains<sup>129</sup>. En outre, il semble insister délibérément sur le

<sup>127</sup> Pour l'emploi des « Venerii » au service des décumains, voir LIETZ 2012a, 87-97 et le commentaire à TL27 (= Cic., *Verr.*, 2, 3, 61).

<sup>128</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>129</sup> TL25 (= Cic., *Verr.*, 2, 3, 50).



statut servile de cette catégorie, allant même jusqu'à en assimiler la condition à celle des « serui publici » de Rome. Le but, cependant, ne semble pas être seulement celui d'accuser Verrès d'une sorte de subversion des hiérarchies sociales (« seruos Venerios Siculorum dominos esse »). Au contraire, Cicéron est clairement intéressé à transmettre l'idée (peut-être pas tout à fait répondant à la réalité) que Diognète, en tant qu'esclave, ne puissent pas posséder des biens propres (« uicarium nullum habet, nihil omnino peculii »). Enfin, la définition de Diognète comme « apparitor Venerius » semble également fonctionnelle au même objectif, en plus de transmettre efficacement l'idée que ce personnage avait agi au service direct du préteur<sup>130</sup>.

### TL31. Cic., *Verr.*, 2, 3, 89

À Amestratus, après une série d'abus commis par deux autres publicains<sup>131</sup>, Verrès envoie finalement un autre « Venerius » en fonction de décumain<sup>132</sup> :

« at Amestratinos, homines tenuis, cum eorum decumas medimnis DCCC uendidisses Baricbali Venerio – cognoscite nomina publicanorum! – cogis eos plus lucri addere quam quanti uenierant, cum magno uenissent. dant Baricbali medimna DCCCL, HS MD. profecto numquam iste tam amens fuisset ut ex agro populi Romani plus frumenti seruo Venerio quam populo Romano tribui pateretur, nisi omnis ea praeda serui nomine ad istum ipsum perueniret ».

3 DCCCL c O : DCCC p *rell.* 2 et 3 Bariobali *codd. edd.* : Baricbali *scripsi, ex auctoritate W. Schulze* (SCHULZE 1904, 483, nota 2) et O. Masson (MASSON 1981, 386, nota 44)

« Mais les citoyens d'Amestratus, pauvres gens, tu les obliges, après avoir affermé leurs dîmes à l'esclave de Vénus Baricbal – attention aux noms des publicains ! – pour 800 médimnes, à ajouter comme compensation un chiffre supérieure au montant pour lequel elles avaient été affermées, et pourtant elles avaient été vendues à un prix élevé. Ils donnent à Baricbal 850 médimnes et 1500 sesterces. Mais sans aucun doute cet homme n'aurait jamais été aussi fou pour permettre que, des terres du peuple romain, on attribue à un esclave de Vénus plus de blé qu'au peuple romain lui-même, à moins que tout ce butin fait au nom de l'esclave ne soit pas revenu au préteur ».

Comme déjà auparavant<sup>133</sup>, la condition servile présumée des « Venerii » est exploitée par Cicéron pour prouver que ces personnages avaient donné à Verrès tout l'argent extorqué dans l'exercice de la fonction de décumains<sup>134</sup>. D'autre part, ce cas particulier offre à Cicéron un prétexte supplémentaire pour crier à la subversion des conventions sociales : le nom punique du personnage en question. Bien évidemment, il s'agit là d'un détail qui ne peut pas surprendre dans le contexte sicilien, d'autant plus parmi les membres du personnel au service du sanctuaire d'Éryx<sup>135</sup>. Pour ce qui concerne ce nom, la forme Bariobal, transmise par les codes et acceptée à l'unanimité par les éditeurs, doit être corrigée en Baricbal, le nom punique

<sup>130</sup> Pour tous les problèmes liés à l'action des « Venerii » comme décumains, voir LIETZ 2012a, 87-97 ; pour l'utilisation du terme « apparitor », voir aussi le commentaire à TL27 (= Cic., *Verr.*, 2, 3, 61).

<sup>131</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 88-9.

<sup>132</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>133</sup> TL30 (= Cic., *Verr.*, 2, 3, 86-7).

<sup>134</sup> Pour l'emploi des « Venerii » comme décumains, voir LIETZ 2012a, 87-97.

<sup>135</sup> D'autant plus quand l'on considère le rôle de premier plan que ce sanctuaire avait joué dans le cadre de l'épiscratie, pour lequel voir LIETZ 2012a, 68-74.

qui signifie littéralement « béni par Baal » et est attesté également ailleurs en transcription latine<sup>136</sup>.

### TL32. Cic., *Verr.*, 2, 3, 92-3

À Ségeste, « libera et immunis », un « Venerius » intervient pour collecter les dîmes dues par les étrangers résidents<sup>137</sup> :

« Segestam item ad immunem ciuitatem Venerius Symmachus decumanus immittitur. is ab isto litteras adfert, ut sibi contra omnia senatus consulta, contra omnia iura contraque legem Rupiliam extra forum uadimonium promittant aratores. audite litteras quas ad Segestanos miserit. LITTERAE C. VERRIS. hic Venerius quem ad modum aratores eluserit, ex una pactione hominis honesti gratiosique cognoscite; in eodem enim genere sunt cetera. (93) Diocles est Panhormitanus, Phimes cognomine, homo illustris ac nobilis. arabat is agrum conductum in Segestano; nam commercium in eo agro nemini est; conductum habebat HS sex milibus. pro decuma, cum pulsatus a Venerio esset, decidit HS XVI et <medimnis> DCLIII. id ex tabulis ipsius cognoscite. NOMEN DIOCLIS PANHORMITANI. huic eidem Symmacho C. Annaeus Brocchus senator, homo eo splendore, ea uirtute, qua omnes existimatis, nummos praeter frumentum coactus est dare. Venerione seruo te praetore talis uir, senator populi Romani, quaestui fuit? ».

2 contra omnia iura *om. Op (hic et sen. cons.)* 5 enim *p rell. : om. O* 6 nobilis *c O*: nobilis arator *p rell. (om. arabat)* 8 pro decuma *om. c O* 8 decidit *c O*: dedit *rell. medimnis add. editores omnes*

« De la même manière, à Ségeste, une cité exempte de la dîme, on envoie comme décumain Symmaque, un esclave de Vénus. Celui-ci porte une lettre envoyée par le préteur pour que, contre tous les décrets du Sénat, contre tous les droits et contre la loi Rupilia, les agriculteurs s'engagent à comparaître en dehors de leur propre district judiciaire. Écoutez la lettre qu'il a envoyée aux Ségestains. LETTRE DE C. VERRÈS. Sur la base d'un seul accord avec un homme honoré et influent, apprenez comment cet esclave de Vénus s'est moqué des agriculteurs : quant aux autres, ils ont la même teneur. (93) Dioclès est un citoyen de Palerme, qui a comme nom de famille Phimes, c'est un homme illustre de noble lignée. Il cultivait un camp comme fermier sur le territoire de Ségeste ; en effet, il n'est pas possible d'acheter ou de vendre dans ce territoire. Il l'avait loué pour six mille sesterces. Après avoir été battu pour la dîme par cet esclave de Vénus, il a accepté pour 16.000 sesterces et 654 médimnes. Lisez-le dans ses registres. REGISTRES DE DIOCLES DE PALERME. À ce même Symmaque, le sénateur C. Annaeus Brocchus, un homme dont vous pouvez tous imaginer la gloire et la vertu, a été forcé de donner de l'argent en plus du blé. Pendant ta préture, un tel homme, un sénateur du peuple romain, a-t-il été un instrument de gain pour un esclave de Vénus ? »

Cicéron avait déjà parlé de la pratique de poursuivre des citoyens siciliens en dehors de leur district judiciaire : c'était justement l'un des moyens mis au point par Verrès pour faire pression sur les agriculteurs<sup>138</sup>. Dans ce cas, la lettre par laquelle le préteur impose cette procédure est apportée à Ségeste par le « Venerius » Symmaque, qui jusqu'à présent semble remplir tout simplement une fonction de « tabellarius ». Comme il s'agissait d'un détail important, par contre, l'orateur s'inquiète d'emblée de préciser que Symmaque avait été envoyé dans la cité en tant que décumain. Après la lecture de la lettre, l'orateur poursuit le récit des abus de Symmaque contre les agriculteurs et s'attarde tout particulièrement sur deux

<sup>136</sup> SCHULZE 1904, 483, note 2 et MASSON 1981, 14, note 44 (l'observation semble avoir été faite par ces deux savants de manière indépendante) ; voir aussi SCHACKLETON BAILEY 1992, s.v. « Baricbal » et TLL, s.v. « Baric ». Pour ce nom punique, voir BENZ 1972, 101 et 291.

<sup>137</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917. L'obligation de payer la dîme par les étrangers résidents dans les cités « immunes ac liberae » est décrite par Cicero au sujet d'Halaesa en *Verr.*, 2, 3, 91.

<sup>138</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 38-9.

événements qui lui permettent d'insister encore une fois sur le motif de la subversion des hiérarchies sociales : le prétendu « seruus Venerius » fait battre un noble citoyen sicilien et impose même ses conditions à un sénateur romain<sup>139</sup>. Sans surprise, cet extrait est suivi directement d'une longue tirade sur le comportement irrespectueux de Verrès envers les sénateurs<sup>140</sup>.

### TL33. Cic., *Verr.*, 2, 3, 102

À Mènes, un autre « Venerius » (dont Cicéron ne donne cette fois-ci pas le nom) intervient comme décumain<sup>141</sup> :

« cognoscite pactiones Menaenorum cum Venerio seruo. cognoscite item professiones sationum et pactiones Menaenorum. Patiemiini, iudices, ab sociis, ab aratoribus populi Romani, ab eis qui uobis laborant, uobis seruiunt, qui ita plebem Romanam ab sese ali uolunt ut sibi ac liberis suis tantum supersit quo ipsi ali possint, ab his per summam iniuriam, per acerbissimas contumelias plus aliquanto ablatum esse quam natum sit? »

2 a sociis O 3 eis O: his π 3 serunt *Lallemand, A. Klotz* 5 sit om O: est *Halm*

« Sachez donc quels accords les habitants de Mènes ont conclus avec un esclave de Vénus. Sachez quelles ont été les déclarations sur les semences et les accords conclus par les habitants de Mènes. Tolérerez-vous, juges, qu'aux alliés, aux fermiers du peuple romain, à ceux qui travaillent pour vous, qui vous servent, qui veulent nourrir la plèbe romaine de telle sorte qu'il reste assez, à eux et à leurs enfants, pour subvenir à leurs besoins, que de ceux-ci, donc, par une énorme injustice et par les plus graves des offenses, soit extorqué beaucoup plus que ce qui a poussé ? »

À peine un peu plus tôt, Cicéron avait mis en scène, toujours à Mènes, des « serui » de la déesse agissant au service direct du gouverneur<sup>142</sup>.

### TL34. Cic., *Verr.*, 2, 3, 105

A l'issue de cette revue de cités, l'orateur annonce qu'il se concentrera maintenant davantage sur les territoires d'Etna et de Léontinoi, « fere optimos ac nobilissimos ». En effet, au cours de la dernière année de son mandat, Verrès en avait extorqué une dernière fois autant que possible, en arrivant à gagner des chiffres exorbitants<sup>143</sup>. Avant de commencer, Cicéron rappelle les déclarations faites lors du précédent procès par les témoins d'Etna<sup>144</sup> :

« memoria tenetis Artemidorum Aetnensem, legationis eius principem, publice dicere Apronium uenisse Aetnam cum Veneriis; uocasse ad se magistratus, imperasse ut in foro sibi medio lecti sternerentur, cotidie solitum esse non modo in publico, sed etiam de publico conuiuari; cum in eius conuiuuiis symphonia caneret maximisque poculis ministraretur, retineri solitos esse aratores, atque ab eis non modo per iniuriam sed etiam per contumeliam tantum exprimi frumenti quantum Apronius imperasset ».

<sup>139</sup> Pour le motif de la subversion hiérarchique, voir aussi TL30 (= Cic., *Verr.*, 2, 3, 86-7) et TL31 (= Cic., *Verr.*, 2, 3, 89).

<sup>140</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 94-8.

<sup>141</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>142</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 55 (= TL26).

<sup>143</sup> Pour Etna et Léontinoi, voir Cic., *Verr.*, 104-19.

<sup>144</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

1 eius *om. O* 2 magistratus *O* : magistratum *p. rell.* 4 eius *O π* : eis *Müller nonnullos codd. secutus*  
5 retineri *c O* : retinere *p. rell.*

« N'oubliez pas qu'Artemidorus d'Etna, chef de sa délégation, a déclaré publiquement qu'Apronius était venu à Etna avec les esclaves de Vénus, qu'il avait convoqué les magistrats, avait ordonné de lui préparer de triclinia au milieu du forum, qu'il s'adonnait tous les jours à des festins non seulement en public, mais même aux frais de la cité ; que, tandis que la musique retentissait dans ses banquets et que l'on servait à boire dans des énormes coupes, les agriculteurs y étaient souvent retenus et on leur extorquait, par l'intimidation et l'offense, autant de blé qu'Apronius le voulait ».

Des épisodes similaires concernant Apronius (et Atidius) avaient déjà été racontés précédemment<sup>145</sup>. Dans ce cadre, une attention particulière avait été dédiée au chevalier romain Quintus Lollius, propriétaire sur le territoire d'Etna<sup>146</sup>. Ici aussi, les « Venerii » agissent ici au service d'Apronius ; par conséquent, le fait qu'ils soient définis comme « apparitores » est fonctionnel à l'accusation, que Cicéron dirigeait contre les décumains, de s'arroger des prérogatives des magistrats<sup>147</sup>.

### TL35. Cic., *Verr.*, 2, 3, 143

Dans le passage suivant, Cicéron fait le point sur la situation, examinant les aspects du comportement de Verre qui auraient dû susciter plus d'indignation de la part des juges<sup>148</sup> :

« etiam sane sit aliquis dissolutior in iudicando, legum officii rei publicae sociorum atque amicorum negligentior: quid? is possitne de istius improbitate dubitare, cum tanta lucra facta, tam iniquas pactiones ui et metu expressas cognouerit, cum tanta praemia ciuitates ui atque imperio, uirgarum ac mortis metu, non modo Apronio atque eius similibus uerum etiam Veneriis seruis dare coactas? ».

1 aliqui *V* 2 cum *VO* : dum *p. rell.* 3 cum *O* : tum *p. rell.* : *om. V, A. Klotz*

« Mais admettons qu'il y ait quelqu'un plus négligent dans le jugement, moins diligent envers les lois, son devoir, l'État, ses alliés et ses amis. Quoi donc ? Pourrait-il douter de la malhonnêteté de cet homme, une fois qu'il a pris connaissance des grands profits réalisés, des accords si injustes extorqués par la force et pas la peur, des cités obligées d'accorder des compensations trop grandes par la violence et l'abus de pouvoir, mais aussi par la crainte du fouet et de la mort, et cela non seulement par Apronius et ses semblables, mais aussi par les esclaves de Vénus ? ».

Comme déjà à d'autres moments, aux « Venerii » est consacrée une attention particulière : la construction avec « non modo ... uerum etiam » souligne indirectement la nouveauté de leur emploi comme décumains<sup>149</sup>.

<sup>145</sup> Pour Apronius, voir Cic., *Verr.*, 2, 3, 61 (= TL27) ; Cic., *Verr.*, 2, 3, 64-5 (TL28) ; pour Atidius, Cic., *Verr.*, 2, 3, 75 (= TL29).

<sup>146</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 61 (=TL27).

<sup>147</sup> Pour tous les problèmes liés à l'action des « Venerii » comme décumains, voir LIETZ 2012a, 87-97 ; pour l'utilisation du terme « apparitor », voir aussi le commentaire à TL27 (= Cic., *Verr.*, 2, 3, 61).

<sup>148</sup> Texte de l'édition W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>149</sup> Pour l'emploi des « Venerii » comme décumains et sa nouveauté, voir LIETZ 2012a, 87-97.

### TL36. Cic., *Verr.*, 2, 3, 183

En plus de la collecte des impôts, Verrès aurait mené de manière illégale également les opérations d'achat et vente de blé des cités siciliennes. En effet, aux sommes dues aux villes auraient appliqué une série de déductions présentées par l'orateur comme totalement illégitimes<sup>150</sup>. Notamment, Cicéron s'attache ici à un pourcentage déduit « scribae nomine » (c.-à-d. pour le paiement d'un secrétaire)<sup>151</sup> :

« quam ob rem enim scriba deducat, ac non potius mulio qui aduexerit, tabellarius cuius aduentu certiores facti petiuerunt, praeco qui adire iussit, uiator aut Venerius qui fiscum sustulit? ».

1 aduexerit *Vp et pler.* : aduexit *O* non tabellarius *V*

« Pourquoi un pourcentage devrait-il être soustrait pour un scribe, et pas plutôt pour le muletier qui transportait l'argent, pour le courrier dont l'arrivée a informé ceux qui ont demandé le paiement, pour le commissaire-priseur qui a invité à se présenter, pour le messager ou le esclave de Vénus qui a déversé l'argent ? »

La fonction des « Venerii » au service du gouverneur est ici explicitement comparée à celle des « viatores », un terme par lequel on indiquait normalement les messagers et courriers au service des magistrats : pratiquement, une sous-catégorie des « apparitores »<sup>152</sup>. L'emploi des « Venerii » comme courriers se retrouve en effet également dans certains des épisodes que Cicéron avait racontés ailleurs<sup>153</sup>.

### TL37. Cic., *Verr.*, 2, 3, 200

À la fin du *de frumento*, voici deux autres extraits dans lesquels Cicéron fait le point sur la situation<sup>154</sup>:

« haec quam sint grauia, et quid his rebus detractis possit ad dominos puri ac reliqui peruenire, credo uos ex uestris impensis, ex uestris rebus rusticis coniectura adsequi posse. addite nunc eodem istius edicta, instituta, iniurias; addite Aproni Veneriorumque seruorum in agro decumano regna ac rapinas. quamquam haec omitto: de cella loquor. placet uobis in cellam magistratibus uestris frumentum Siculos gratis dare? »

2 ex uestris in pensis *V*: *om. rell.* 4 placet *VO*: placetne *p*: placet nunc *qr rell.* 5 uestris *c O*: : nostris *V rell.*

« À quel point ces événements soient graves et quelle soit la marge de profit des propriétaires, une fois que tout cela avait été soustrait, je crois que vous pouvez le deviner sur la base de vos dépenses, de vos domaines ruraux. Ajoutez à cela les édits, les ordonnances et les offenses de cet homme, ajoutez le pouvoir et les vols d'Apronius et des esclaves de Vénus dans le territoire soumis à la dîme. Et pourtant, je vais laisser ces choses de côté et parler des approvisionnements. Est-ce que vous aimez que les Siciliens donnent gratuitement du grain à vos magistrats pour leurs approvisionnements personnels ? »

<sup>150</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 181-7.

<sup>151</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>152</sup> Pour tous les problèmes liés à l'emploi des « Venerii » au service du gouverneur, voir LIETZ 2012a, 87-97.

<sup>153</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 92-3 (= TL32) et 2, 4, 32 (= TL44).

<sup>154</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917. Du même style est également TL35 (= Cic., *Verr.*, 2, 3, 143).

Par cette dernière énumération des malversations dans la collecte des impôts, Cicéron met en valeur la difficulté de la situation dans laquelle se trouvaient, d'après lui, les propriétaires siciliens.

#### TL38. Cic., *Verr.*, 2, 3, 228

Et, dans le dernier paragraphe<sup>155</sup> :

« quodsi haec ferunt (*sc.* aratores ac domini) omnia, si potius uobis ac rei publicae quam sibi et suis commodis opera sumptu labore deseruiunt, etiamne haec noua debent edicta et imperia praetorum et Aproni dominationem et Veneriorum seruorum furta rapinasque ferre? ».

1 ferunt *O* (*om.* omnia) : ferentur *p rell.* nobis *O* 3 ferre *O edd.* : perferre *p rell.*, *A. Klotz*

« Et s'ils endurent toutes ces difficultés, s'ils se consacrent au travail, en supportant la fatigue, davantage pour vous et pour l'État que pour eux-mêmes et pour leurs propres besoins, devront-ils supporter également ces édits et les ordres inouïs des préteurs et la domination d'Apronius et les vols et les rapines des esclaves de Vénus? »

L'implication des « Venerii » revient ici dans ce passage aux tons pathétiques qui souligne l'injustice dont auraient été victimes les cultivateurs siciliens.

## II. 4 De signis.

Le livre *de signis*, consacré à la soustraction illicite d'œuvres d'art d'abord aux particuliers et ensuite aux cités de Sicile, est sans aucun doute le plus connu de l'*actio secunda*. Tout en ayant attiré l'attention principalement pour les problématiques artistiques qu'il permet d'aborder<sup>156</sup>, il revêt également un très grand intérêt pour l'étude de la religion car c'est dans ce livre que Cicéron développe le plus amplement un thème qui avait déjà fait l'objet de nombreuses allusions éparses dans les livres précédents : l'impiété de Verrès et les crimes que celui-ci aurait commis contre les dieux.

En effet, à défaut de pouvoir insister librement sur la valeur artistique des objets volés, pour éviter d'encourir dans les critiques que l'intérêt pour l'art pouvait encore susciter à Rome surtout dans les cercles les plus traditionalistes<sup>157</sup>, Cicéron s'efforce plutôt de s'attacher à d'autres critères, comme l'ampleur démesurée de l'action de l'ex-gouverneur, soulignée par la multitude d'exemples cités<sup>158</sup> ; l'ancienneté des œuvres volées, souvent présentées comme un legs des ancêtres<sup>159</sup>, et, le dernier mais non le moindre, leur valeur religieuse, particulièrement saisissante pour les statues des dieux et toutes les autres œuvres d'art enlevées dans des bâtiments religieux, auxquelles l'orateur consacre la plus grande partie du discours. Dans ce

---

<sup>155</sup> Texte de l'édition W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>156</sup> Voir BALDO 2004, 38-41.

<sup>157</sup> Pour la même raison, tout au long du discours, Cicéron ne se lasse pas de faire profession d'ignorance en matière d'art. Pour les différentes interprétations de la position de l'orateur par rapport aux arts, voir BALDO 2004, 38-41.

<sup>158</sup> Voir BALDO 2004, 32-49.

<sup>159</sup> Voir LHOMME 2008, 63-6.

cadre, les descriptions de sanctuaires, d'objets de culte, de rites et de manifestations religieuses occupent une large partie du discours. Si faisant, en outre, Cicéron se défend contre les possibles effets négatifs d'une attribution aux Siciliens des stéréotypes dépeignant les Grecs comme excessivement attachés à des futilités telles que l'art ; au contraire, il présente de ses assistés une image extrêmement positive, d'hommes poussés avant tout par les meilleurs des sentiments : la « religio » et la « fides », largement outragées par Verrès<sup>160</sup>. Ce dernier, quant à lui, reste le seul à pouvoir être tâché d'un amour démesuré et irrationnel pour l'art, au point d'en avoir été transformé en véritable monstre d'impiété<sup>161</sup>.

À côté de l'insistance sur l'impiété de Verrès, finalement, le *de signis* permet également à Cicéron de tirer ses conclusions sur un problème qui avait déjà été évoqué dans le *de praetura Siciliensi* : celui des apologistes siciliens de Verrès. Si dans le deuxième livre de l'*actio secunda* Cicéron s'était surtout occupé des statues, des « Verria » et des autres honneurs qui avaient été offerts à l'ex-gouverneur tout au long de sa propréture, ici il se concentre plutôt sur les deux discours d'éloge de Messine et de Syracuse, dont la validité est démantelée respectivement, et avec parfait parallélisme, en ouverture et en clôture du discours<sup>162</sup>.

### TL39. Cic., *Verr.*, 2, 4, 2.

Dès le tout début du livre, Cicéron insiste sur la démesure des vols d'objets d'art en déclarant de façon emphatique qu'il n'y avait pas une seule œuvre sur le territoire de la Sicile qui n'eusse pas été au moins prise en considération par l'ex-gouverneur au cours de ses pillages<sup>163</sup> :

« etiam planius (*sc. dico*): nihil in aedibus cuiusquam, ne in hospitis quidem, nihil in locis communibus, ne in fanis quidem, nihil apud Siculum, nihil apud ciuem Romanum, denique nihil istum, quod ad oculos animumque acciderit, neque priuati neque publici neque profani neque sacri tota in Sicilia reliquisse ».

1 hospitis *Jeep* : oppidis *codd.*

« Et je le dis même plus clairement : rien dans la demeure de personne, même pas dans celle d'un hôte ; rien dans les espaces publics, même pas dans les temples ; rien chez les Siciliens, rien chez les citoyens romains et finalement rien qui se soit présenté à ses yeux ou à sa pensée, rien de privé ni de public, rien de profane ni de sacré... cet homme n'a rien laissé ! ».

À travers cette longue énumération, rythmée par l'anaphore de « nihil », Cicéron souligne l'extension des vols de Verrès et met l'accent sur les cas considérés comme les plus graves : les vols chez des hommes auxquels il était lié de rapports d'hospitalité<sup>164</sup>, les vols

<sup>160</sup> Sur l'emploi de ce genre de préjugés et stéréotypes 'géographiques' dans l'oratoire de Cicéron voir VASALY 1993 (en particulier sur les *Verrines*, 104-28 et 205-17).

<sup>161</sup> Voir BALDO 2004, 40-1.

<sup>162</sup> FRAZEL 2009, 80-3 et BALDO 2004, 33.

<sup>163</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>164</sup> La leçon « hospitis » de J. Jeep, acceptée par la majorité des éditeurs, est nécessaire pour garder une disposition symétrique des différents lieux pillés évoqués dans l'énumération de Cicéron : d'abord les maisons des particuliers, avec une sous-catégorie aggravante (« ne in hospitis quidem »), ensuite les lieux publics, avec une sous-catégorie aggravante (« ne in fanis quidem ») ; pour plus de détails, voir la défense de BALDO 2004, 219.

dans les temples et les vols chez les citoyens romains. Ici, comme dans maints autres passages des *Verrines*, l'accusation de ne pas avoir montré aucun respect pour les choses sacrées est au cœur de l'argumentation de l'orateur.

#### TL40. Cic., *Verr.*, 2, 4, 3-7

Le premier épisode de la section consacrée aux vols aux particuliers concerne C. Heius, notable de Messine chargé de diriger la délégation envoyée à Rome pour prononcer l'éloge officiel décerné à Verrès par cette cité<sup>165</sup>. Ainsi, précise Cicéron, l'exemple de la ville qui avait été la meilleure alliée de l'ex-gouverneur servira de terme de comparaison pour le traitement réservé aux autres cités, prétendues hostiles<sup>166</sup> :

« C. Heius est Mamertinus – omnes hoc mihi qui Messanam accesserunt facile concedunt – omnibus rebus illa in ciuitate ornatissimus. huius domus est uel optima Messanae, notissima quidem certe et nostris hominibus apertissima maximeque hospitalis. ea domus ante istius aduentum ornata sic fuit ut urbi quoque esset ornamento; nam ipsa Messana, quae situ moenibus portuque ornata sit, ab his rebus quibus iste delectatur sane uacua atque nuda est. (4) erat apud Heium sacrarium magna cum dignitate in aedibus a maioribus traditum perantiquum, in quo signa pulcherrima quattuor summo artificio, summa nobilitate, quae non modo istum hominem ingeniosum et intellegendem, uerum etiam quemuis nostrum, quos iste idiotas appellat, delectare possent, unum Cupidinis marmoreum Praxiteli; nimirum didici etiam, dum in istum inquiri, artificum nomina. Idem, opinor, artifex eiusdem modi Cupidinem fecit illum qui est Thespiis, propter quem Thespieae uisuntur; nam alia uisendi causa nulla est. atque ille L. Mummius, cum Thespiadas, quae ad aedem Felicitatis sunt, ceteraque profana ex illo oppido signa tolleret, hunc marmoreum Cupidinem, quod erat consecratus, non attigit. (5) uerum ut ad illud sacrarium redeam, signum erat hoc quod dico Cupidinis e marmore, ex altera parte Hercules egregie factus ex aere. is dicebatur esse Myronis, ut opinor, et certe. item ante hos deos erant arulae, quae cuius religionem sacrari significare possent. erant aenea duo praeterea signa, non maxima uerum eximia uenustate, uirginali habitu atque uestitu, quae manibus sublatis sacra quaedam more Atheniensium uirginum reposita in capitibus sustinebant; Canephoroe ipsae uocabantur; sed earum artificem – quem? quemnam? recte admones – Polyclitum esse dicebant. Messanam ut quisque nostrum uenerat, haec uisere solebat; omnibus haec ad uisendum patebant cotidie; domus erat non domino magis ornamento quam ciuitati. (6) C. Claudius, cuius aedilitatem magnificentissimam scimus fuisse, usus est hoc Cupidine tam diu dum forum dis immortalibus populoque Romano habuit ornatum, et, cum hospes esset Heiorum, Mamertini autem populi patronus, ut illis benignis usus est ad commodandum, sic ipse diligens fuit ad reportandum. nuper homines nobilis eius modi, iudices, – sed quid dico 'nuper'? immo uero modo ac plane paulo ante uidimus, qui forum et basilicas non spoliis prouinciarum sed ornamentis amicorum, commodis hospitum non furtis nocentium ornarent; qui tamen signa atque ornamenta sua cuique reddebant, non ablata ex urbibus sociorum atque amicorum quadridui causa, per simulationem aedilitatis, domum deinde atque ad suas uillas auferebant. (7) haec omnia quae dixi signa, iudices, ab Heio e sacrario Verres abstulit; nullum, inquam, horum reliquit neque aliud ullum tamen praeter unum peruetus ligneum, Bonam Fortunam, ut opinor; eam iste habere domi suae noluit. pro deum hominumque fidem! quid hoc est? quae haec causa est, quae ista impudentia? quae dico signa, antequam abs te sublata sunt, Messanam cum imperio nemo uenit quin uiserit. tot praetores, tot consules in Sicilia cum in pace tum etiam in bello fuerunt, tot homines cuiusque modi – non loquor de integris, innocentibus, religiosis – tot cupidi, tot improbi, tot audaces, quorum nemo sibi tam uehemens, tam potens, tam nobilis uisus est qui ex illo sacrario quicquam poscere aut tollere aut attingere auderet: Verres quod ubique erit pulcherrimum auferet? nihil habere cuiquam

<sup>165</sup> Au début du paragraphe 3, Cicéron affirme explicitement : « unde igitur potius incipiam ... quam ex ipsis laudatoribus tuis? ». Pour l'éloge de Messine voir déjà Cic., *Verr.*, 2, 2, 13 (= TL7) ; puis 2, 4, 19, 20-1 ; 24 (= TL43) ; 150-1 (151 = TL72) et 2, 5, 47. Pour le personnage d'Heius, voir F. Münzer, *RE*, VII.2, Stuttgart 1912, *Heius* 2.

<sup>166</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.



praeterea licebit? tot domus locupletissimas istius domus una capiet? idcirco nemo superiorum attigit ut hic tolleret? ideo C. Claudius Pulcher rettulit ut C. Verres posset auferre? at non requirebat ille Cupido lenonis domum ac meretriciam disciplinam; facile illo sacrario patrio continebatur; Heio se a maioribus relictum esse sciebat in hereditate sacrorum, non quaerebat meretricis heredem ».

26 sed quid *Halm* : et quid *VG<sub>3</sub>* : et quod *RSpδ* 35 viserit *Baiter* : viderit *codd., Bornecque, Baldo*

« C. Heius est le Mamertin – cela me l'accordent facilement tous ceux qui sont allés à Messine – le plus riche dans tous les domaines de cette ville. Sa maison est probablement la meilleure de Messine, et certainement la plus célèbre, et la plus ouverte et accueillante vis à vis de nos concitoyens. Cette maison, avant l'arrivée de celui-ci, était tellement riche qu'elle était même un ornement pour la ville ; car Messine en elle-même, tout en étant belle par sa position, son port et ses remparts, est quasiment vide et dépouillée de ces choses qui attirent Verrès. (4) Il y avait chez Heius une chapelle très ancienne et très honorable, transmise dans la maison par ses ancêtres, dans laquelle il y avait quatre magnifiques statues de grande beauté artistique et de grand prestige, qui pouvaient plaire non seulement à cet homme subtil et intelligent, mais également à n'importe qui d'entre nous qu'il appelle des profanes : la première était un Cupidon en marbre de Praxitèle – ce n'est pas étonnant que, menant l'enquête contre cet homme, j'aie appris même les noms des artistes. Le même artiste, je crois, a fait cet autre Cupidon du même style qui est à Thespies, et à cause duquel on visite Thespies ; car il n'y a pas d'autres raisons de visiter cette ville. Et même le fameux L. Mummius, quand il emporta de cette place forte les « Thespiades » qui sont aujourd'hui dans le temple de la Félicité et toutes les autres statues profanes, ne toucha pas à ce Cupidon de marbre, car il était sacré. (5) En fait, pour revenir à cette chapelle, il y avait donc cette statue de Cupidon en marbre dont je vous ai parlé et, de l'autre côté, un Hercule très bien fait en bronze. On disait qu'il était de Myron, je crois ; et c'est certainement le cas. De même, devant ces deux divinités il y avait des petits autels, qui pouvaient signaler à tout le monde l'importance religieuse de la chapelle. Il y avait, en outre, deux statues en bronze, pas très grandes mais d'une très grande beauté, ayant aspect et habits de vierges, qui, les bras levés, soutenaient des objets sacrés placés sur leurs têtes, à la manière des vierges d'Athènes ; on les appelait les Canéphores ; mais l'artiste qui les avait faites... – c'était qui ? qui donc ? Ah oui, tu dis bien – on disait que c'était Polyclète. Quiconque d'entre nous, dès qu'il venait à Messine, il allait normalement les voir ; tous les jours elles étaient ouvertes à la visite pour tout le monde ; la maison était une gloire pour la ville autant que pour son maître. (6) C. Claudius, dont nous savons que l'édilité fut très fastueuse, disposa de ce Cupidon aussi longtemps qu'il garda le forum orné en l'honneur des dieux immortels et du peuple romain, et, puisque il était l'hôte de la famille d'Heius, aussi bien que le patron du peuple des Mamertins, comme il avait profité du fait qu'ils avaient été complaisants à prêter, se montra lui-même ponctuel à rendre. Il y avait naguère, juges, des hommes illustres de telle sorte – mais pourquoi je dis « naguère » ? En effet nous en avons vu récemment et il n'y a pas très longtemps – qui ornaient le forum et les basiliques non pas des dépouilles des provinces, mais des ornements des amis, des objets prêtés par les hôtes, et non pas volés par des criminels ; des hommes qui cependant rendaient à chacun ses statues et ses ornements, et ne les emportaient pas chez eux et dans leurs villas après les avoir enlevés des villes des alliés et des amis, soi-disant pendant une période de quatre jours, sous prétexte d'une édilité. (7) Toutes les statues dont j'ai parlé, juges, Verrès les a arrachées à Heius de sa chapelle ; aucune d'entre elles, je l'affirme, il ne l'a laissé en place, enfin aucune autre d'entre elles sauf une statue très ancienne, en bois, de la Bonne Fortune, je crois : celle-ci, il n'a pas voulu l'avoir chez lui. Au nom des dieux et des hommes ! Qu'est-ce que c'est que ça ? Quel est ce procès et quelle est cette effronterie ? Ces statues dont je parle, avant que tu ne les enlèves, aucun magistrat revêtu d'autorité souveraine ne vint à Messine sans aller les voir. Tant de préteurs, tant de consuls sont venus en Sicile, aussi bien en temps de paix que, surtout, en temps de guerre, tant d'hommes de toute sorte de caractère – je ne veux pas parler des irréprochables, des vertueux, des respectueux – mais tant d'avidés, tant de malhonnêtes, tant d'effrontés, aucun desquels s'est cru assez fort, assez puissant, assez haut placé pour oser exiger, enlever ou toucher quoi que ce soit de cette chapelle : Verrès arrachera-t-il tout ce qu'il y a partout de plus beau ? Personne d'autre que lui ne pourra posséder quoi que ce soit ? Sa maison refermera-t-elle toute seule les ornements d'autant de maisons si riches ? Aucun de ses prédécesseurs ne les a touchés uniquement pour qu'à la fin il s'en empare ? C. Claudius Pulcher les a-t-il rendus pour que Verrès puisse les prendre ? Mais ce Cupidon ne demandait pas la maison d'un proxénète, ni les leçons d'une courtisane ; il restait bien volontiers dans

cette chapelle transmise de père en fils ; il savait d'avoir été laissé à Heius par les ancêtres de celui-ci comme héritage d'objets sacrés, il ne convoitait pas l'héritier d'une courtisane<sup>167</sup> ».

L'épisode d'Heius commence par une présentation du personnage, suivie d'une description de sa maison et des objets ayant été l'objet de la convoitise de Verrès. Pour ce qui concerne le personnage d'Heius, Cicéron met surtout en valeur l'appartenance de celui-ci à la communauté des Mamertins, qui devait revêtir un rôle crucial dans la suite de son argumentation<sup>168</sup> : ce n'est pas un hasard si l'exorde de l'épisode (« Heius est Mamertinus ») se trouve ensuite renforcé par la répétition du mot « Messana », qui apparaît trois fois dans l'espace de trois phrases. En outre, l'orateur n'oublie pas d'insister sur la noblesse du personnage, caractérisé de « ornatissimus omnibus rebus ». Cependant, après avoir donné ce peu de détails essentiels, Cicéron se tourne assez rapidement vers la maison d'Heius, dans un mouvement de « *descriptio loci* » qui, tout en étant un procédé assez inhabituel pour l'ouverture d'un nouvel épisode dans l'oratoire cicéronienne, représente comme on l'a dit une constante dans le *de signis*. Ici, de plus, la description topographique prolonge, de façon légèrement détournée, la présentation du personnage<sup>169</sup>. Ainsi, par exemple, la maison d'Heius est appelée « *optima Messanae* » et « *notissima certe* », rappelant aux lecteurs la richesse de ce notable sicilien. De plus, l'orateur ne manque pas d'affirmer que cette demeure était « *nostris hominibus apertissima maximeque hospitalis* », ce qui a le mérite de présenter Heius comme un ami du peuple romain et, donc, de faire rentrer d'emblée les vols dont celui-ci avait été victime dans la catégorie des abus qui avaient violé les liens de l'hospitalité<sup>170</sup>.

Mais ce n'est pas tout. Après avoir annoncé que la maison d'Heius avait perdu, à la suite du passage de Verrès, la plupart de sa célèbre décoration, Cicéron se lance dans la présentation de la principale attraction de cette demeure avec un nouveau mouvement de « *descriptio loci* » qui s'ouvre cette fois-ci, emphatiquement, par un verbe au passé : « *erat* ». Se trouve ainsi mis en valeur le mot qui désigne l'endroit de la maison dans lequel étaient gardés les objets volés par Verrès : « *sacrarium* ». Ce terme à lui seul permet à Cicéron d'insérer tout aussi bien l'exemple d'Heius parmi les vols qui prouvaient l'impiété de l'accusé et confirme l'importance de la précision du contexte topographique d'origine pour appuyer la thèse de la valeur religieuse des objets volés. Ce n'est pas un hasard, donc, que le mot « *sacrarium* » soit soigneusement répété par l'orateur à chaque fois que le crime de Verrès contre Heius se trouve explicitement défini : « *haec omnia quae dixi signa, iudices, ab Heio « e sacrario » Verres abstulit* » et « « *ex illo sacrario* » quicumque poscere aut tollere aut attingere »<sup>171</sup>.

La suite de la description du « *sacrarium* » est consacrée à son contenu, ou plutôt aux objets que Verrès était accusé d'avoir soustrait illégalement (et qui sont présentés comme les pièces les plus importantes de la collection d'Heius). Tout en veillant à faire profession

---

<sup>167</sup> Référence à la courtisane Chélidon, amante de Verrès décédée en 72 av. J.-C. et souvent mentionnée dans les *Verrines* (voir Cic., *Verr.*, 2, 1, 104 ; 106 ; 136-140 ; 2, 2, 24 (= TL10) ; 39 ; 106 ; 2, 3, 78 ; 2, 4, 71 et 2, 5, 34).

<sup>168</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 15-8 (= TL42) et 2, 4, 24 (= TL43).

<sup>169</sup> Pour la « *descriptio loci* » dans l'épisode d'Heius voir VASALY 1993, 111-4.

<sup>170</sup> Sur cette catégorie, évoquée par Cicéron dans le paragraphe précédent, voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 3-7 (= TL40).

<sup>171</sup> Pour cette insistance voir aussi Cic., *Verr.*, 2, 4, 27, à propos d'autres objets (notamment des tapis très prisés) que Verrès avait soustrait à Heius sans toutefois se préoccuper de rédiger un contrat de vente : « *minus clarum putavit fore quod de armario quam quod de sacrario esset ablatum* ».

d'ignorance dans le domaine, Cicéron se livre à une description sommaire de ces œuvres d'art, sans manquer d'en souligner emphatiquement la valeur (en insistant sur leur beauté et en mentionnant les noms des artistes auxquels elles étaient attribuées) et la notoriété (à travers l'épisode de C. Claudius et une appréciation hyperbolique du nombre de visiteurs qui accouraient les voir) : autant d'éléments qui serviront à appuyer l'argumentation de l'orateur par la suite<sup>172</sup>.

Au milieu de cette longue digression sur les statues, Cicéron s'arrête pour donner une précision destinée à mettre en valeur la spéciale valeur religieuse de deux d'entre elles : le Cupidon de Praxitèle et l'Hercule de Myron, qui sont ici soudainement appelées non plus « signa », comme dans les lignes précédentes, mais directement « deos », avec une métonymie certes pas spécialement innovatrice, mais indubitablement très significative dans ce contexte<sup>173</sup>. Selon Cicéron devant ces deux statues étaient placés des petits autels (« arulae »), qui auraient dû faire remarquer à qui que ce soit la destination religieuse du « sacrarium » (« religionem sacrari ») : on remarquera que, encore une fois, c'est le contexte qui fait la valeur religieuse de ces statues<sup>174</sup>. De plus, il s'agit là de la première remarque qui laisse entendre que des actes cultuels, concernant évidemment le culte domestique, pouvaient être performés dans le « sacrarium » d'Heius, justement en rapport avec les deux statues de Cupidon et d'Hercule : autre élément susceptible d'en prouver la valeur religieuse. En plus, ce détail de la description se transforme également en accusation vis à vis de Verrès, auquel est niée implicitement la possibilité d'affirmer de ne pas être à connaissance de la destination cultuelle du « sacrarium » ; destination qui fonctionne également, bien entendu, comme la preuve définitive et contraignante de la valeur sacrale (ou, autrement dit, de la « religio ») du « sacrarium », et en particulier des deux statues de Cupidon et d'Hercule. Dans le but de leur nier une telle valeur, par contre, certains auteurs modernes ont affirmé que ces deux divinités n'auraient pas été vraiment adaptées à figurer dans un ensemble de dieux domestiques<sup>175</sup>. Mais, à part le fait que nos connaissances sur l'identité des divinités qui pouvaient être vénérées dans le cadre du culte domestique – en milieu aussi bien grec que romain – sont très limitées, cette affirmation peut être facilement contredite à l'appui de quelques-uns des exemples mieux connus<sup>176</sup> et ne constitue donc pas une raison suffisante de douter des propos de Cicéron.

De ces deux statues, de toute façon, c'est sans aucun doute celle de Cupidon qui retient davantage l'attention de Cicéron, probablement car il s'agissait de la plus connue de la collection d'Heius et, par conséquent, elle lui offrait plus de matériel. Tout d'abord, la statue

---

<sup>172</sup> La grande valeur artistique des statues, en effet, sera un des points sur lesquels Cicéron insistera pour démontrer que la somme pour laquelle Verrès affirmait de les avoir achetées était insuffisante, ce qui permettait de prouver que cet achat était une manifestation d'abus de pouvoir de la part de l'ex-gouverneur (voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 12-4).

<sup>173</sup> Pour l'habitude d'appeler une statue de divinité directement par le nom de la divinité elle-même voir ESTIENNE 2000, 18-9. Cicéron se sert souvent de cette identification, dans le *de signis* et dans les *Verrines* en général, pour appuyer l'affirmation hyperbolique selon laquelle Verrès aurait enlevé aux Siciliens jusqu'à leur dieux : voir par exemple Cic., *diu. in Caec.*, 3 (= TL1) ; *Verr.*, 2, 4, 74-9 (= TL50) ; 84-5 (= TL52).

<sup>174</sup> Voir ci-dessus et LHOMME 2008, 59-61.

<sup>175</sup> Voir surtout ZIMMER 1989, 502, mais également FRAZEL 2009, 93-6.

<sup>176</sup> Voir DUBOURDIEU 1989, 79-83 ; VAN ANDRINGA 2009, 256-69 et, pour Hercule en particulier, CORALINI 2001.

fait l'objet de deux comparaisons très peu flatteuses pour Verrès en ce qu'elles opposent la conduite de celui-ci à celle, prétendue exemplaire, d'autres magistrats célèbres. La première concerne L. Mummius<sup>177</sup>, le consul de 146 av. J.-C. et vainqueur de Corinthe, qui lors de la prise de Thespies aurait épargné un Cupidon jumeau de celui de Messine car celui-ci était « consecratus » et aurait amené à Rome uniquement un groupe représentant les Muses (les « Thespiades »)<sup>178</sup> et « ceteraque profana signa ». Cette distinction entre le Cupidon « consecratus » et les autres statues « profana » a suscité quelques perplexités. Le Cupidon de Thespies est cité par un certain nombre d'autres sources parmi les chefs-d'œuvre et, même, les pièces favorites de Praxitèle ; l'artiste en aurait fait cadeau à l'hétère Phryne, qui l'aurait à son tour dédicacé dans le sanctuaire d'Éros à Thespies, en groupe avec deux autres statues représentant Aphrodite et Phryne elle-même<sup>179</sup>. Il s'agissait donc d'une dédicace privée, qui selon les termes du droit romain aurait dû être regardée comme une « res profana » à son tour<sup>180</sup>. Et même si l'on admet que, en milieu grec, toutes les statues exposées dans des lieux publics étaient considérées comme « sacrées » ayant fait l'objet d'une consécration soit à une divinité particulière, soit « τοῖς θεοῖς », on ne verrait plus comment les « Thespiades » – au même titre que n'importe quelle autre œuvre d'art exposée dans la ville – puissent être considérées comme des « profana signa »<sup>181</sup>. La distinction opérée dans ce passage serait donc une simple « avocasserie »<sup>182</sup> ou « dovuta unicamente a ragioni retoriche »<sup>183</sup>. De plus, selon D. Knoefler, Mummius aurait en réalité enlevé le Cupidon de Thespies pour le donner à Athènes<sup>184</sup> ; Cicéron, quant à lui, aurait été sincèrement convaincu que la statue avait été épargnée car elle se trouvait de nouveau à Thespies de son temps, ayant été rendue aux Thespiens par Sylla en 86 ou 85 av. J.C., à l'époque de la guerre mithridatique<sup>185</sup>. Mais, s'il est vrai que Cicéron avait tout intérêt à exagérer les faits et choisir des mots lui permettant de

<sup>177</sup> Voir F. Münzer, RE XVI.1, Stuttgart 1933, *Mummius* 7a ; BROUGHTON 1951-2, I, 452 ; 454 ; 465-6 ; 470 ; 474-5 ; III, *Add. and Corr.* 146.

<sup>178</sup> Ces fameuses statues des Muses sont aussi mentionnées par Pline (Plin., *nat.*, 34, 66 ; 36, 39) ; Cicéron précise qu'elles étaient conservées dans le temple de Felicitas (sur lequel voir D. Palombi, LTUR, II, Roma 1995, 244-5), où Lucullus était dit avoir dédié beaucoup de monuments qui lui avaient été prêtés par Memmius (Str., 8, 6, 23 ; D.C., 22, fr. 76.2).

<sup>179</sup> Voir, pour la dédicace de Phryne, Ant.Gr., 16, 203 ; Ath., XIII, 591b ; en général sur les vicissitudes de la statue, Ant.Gr. [Mel.], 12, 56-7 ; Ant.Gr. [Leon.], 16, 206 ; Paus., I, 20, 1-2 ; IX, 27, 3-5 ; Alciph., IV, 1 frag. 3 ; Plu., *Moralia*, « Amatorius », 9 ; Plin., *nat.*, 36, 22. Pour l'histoire de la statue et son identification voir CORSO 1997.

<sup>180</sup> Notamment, selon Marcien, dans le *Digeste* (1, 8, 6, 3) : « sacrae autem res sunt hae, quae publice consecratae sunt, non priuate: si quis ergo priuatim sibi constituerit sacrum, sacrum non est, sed profanum ».

<sup>181</sup> Voir, à ce propos, KNOEPFLER 1997, 27 (et note 49).

<sup>182</sup> KNOEPFLER 1997, 28.

<sup>183</sup> BALDO 2004, 229.

<sup>184</sup> L'hypothèse prend appui sur un passage de Strabon (9, 2, 25) qui semble impliquer que la statue ne se trouvait plus à Thespies, information que D. Knoefler fait remonter au II<sup>ème</sup> siècle av. J.-C. car le géographe semble devoir à des sources de cette époque la plupart de ses renseignements sur la Béotie (KNOEPFLER 1997). Cependant, même si l'on admet que Strabon voulait vraiment entendre que la statue n'était plus à Thespies, il n'est à mon avis pas impossible de penser à un premier enlèvement de celle-ci entre l'époque des *Verrines* et celle de la rédaction de cette section de la Géographie strabonienne (sous le principat d'Auguste), car même si Strabon s'appuyait pour la plupart sur des sources plus anciennes il aurait pu être au courant du destin de cette statue de ses jours, surtout si celle-ci avait été amenée à Rome (c'est d'ailleurs la solution plus adoptée par la plupart des érudits qui se sont penchés sur le problème ; pour la bibliographie précédente et pour tous les détails voir KNOEPFLER 1997).

<sup>185</sup> Pour l'ignorance de Cicéron, KNOEPFLER 1997, 25-28 ; sur la restitution par Sylla, 32-9.

mieux faire ressortir par comparaison l'impiété de Verrès (comme « consecratus » et « profana »), il me semble difficile qu'il ait pu inventer une distinction qui n'avait aucun fondement dans la réalité, donner pour sûre une anecdote sur laquelle il n'était pas renseigné ou se tromper sur le destin d'une statue qui, si l'on suit l'hypothèse de D. Knoefler jusqu'au bout, avait été rendue aux Thespiens à peine quinze ans avant le procès de Verrès et cinq ans avant le dernier voyage de l'orateur en Grèce, en 79 av. J.C. Par ailleurs, si Mummius jouit dans un certain nombre de sources d'une réputation d'inculte et d'ignorant en matière d'art<sup>186</sup>, cette renommée négative a été très fortement mise en doute par E. Gruen, qui l'a attribuée aux effets d'une propagande hostile menée par les adversaires politiques de Mummius et a réhabilité la mémoire de celui-ci en relisant les sources les plus proches de son époque, y compris ce passage de Cicéron<sup>187</sup>. On remarquera que la mention du Cupidon de Thespies dans ce contexte n'était certainement pas nécessaire et que, si Mummius avait déjà été connu à cette époque comme un pilleur irrespectueux, l'orateur ne l'aurait probablement pas choisi pour servir de contrepoids à l'attitude de Verrès ou bien il aurait profité de cette occasion pour appuyer sur le fait que l'ex-gouverneur avait su se montrer encore moins respectueux de ce champion de barbarie. Il me semble donc préférable d'expliquer autrement les paroles de Cicéron sur cet épisode.

Malheureusement, on ne connaît pas l'emplacement originaire des « Thespiades », mais il est possible d'imaginer qu'elles n'aient pas été enlevées d'un temple et que ce soit là le détail qui permettait de les distinguer du Cupidon. Autrement, on pourrait envisager que la statue de Praxitèle, grâce à sa renommée, ait fini par revêtir à Thespies un rôle plus important de n'importe quelle autre dédicace votive dans le sanctuaire d'Éros : on sait, d'ailleurs, que Pausanias sanctionne vigoureusement l'impiété des empereurs qui essayèrent de s'en emparer par la suite<sup>188</sup>, tandis que Plutarque parle de la statue de Phryne, qui accompagnait le Cupidon, en disant que celle-ci était devenue « σύνναος μὲν ... καὶ συνίερος τοῦ Ἑρωτος »<sup>189</sup>. Sur ces bases, il devient possible d'accepter que Mummius ait réellement choisi de respecter ce monument en alléguant des scrupules religieux ou l'importance de celui-ci pour la ville de Thespies, et que cela ait fait de cette statue un parallèle intéressant aux yeux de l'orateur. Sans devoir nécessairement être compris dans leur acception juridique la plus précise donc, les termes « consecratus » et « profana » seraient ici employés dans un sens plus général, pour traduire dans un vocabulaire immédiatement compréhensible et efficace en milieu romain une distinction de nature ou de valeur déjà pertinente dans le contexte grec de Thespies.

Pour revenir au discours contre Verrès, la seconde comparaison construite autour du Cupidon d'Heius concerne C. Claudius Pulcher, le consul de 92 av. J.-C.<sup>190</sup>, célèbre surtout pour les jeux qu'il avait organisés lors de son édilité en 99 av. J.-C.<sup>191</sup>. À cette occasion, selon

<sup>186</sup> Qui semble s'intensifier au fur et à mesure que les témoignages s'éloignent de l'époque de son vivant (voir surtout Plb., 39, 2, 1-2 ; Vell., 1, 13, 4 ; D. Chr., 37, 42 ; Plin., *nat.*, 35, 24 ; Str., 8, 6, 23).

<sup>187</sup> GRUEN 1992, 123-9.

<sup>188</sup> Caligula d'abord et ensuite, après que la statue avait été rendue à Thespies par Claude, Néron qui la plaça dans la « porticus Octaviae » où elle brûla en 80 apr. J.-C. (Paus., IX, 27, 3-5, mais voir aussi Plin., *nat.*, 36, 22).

<sup>189</sup> Plu., *Moralia*, « Amatorius », 9.

<sup>190</sup> Voir F. Münzer, RE III.2, Stuttgart 1899, *Claudius* 302 ; BROUGHTON 1951-2, I, 556 ; 561 ; II, 1.

<sup>191</sup> Pour ses jeux voir aussi Cic., *Verr.*, 2, 4, 133 ; *har. resp.*, 26 ; *off.*, 2, 57 ; Val. Max. 2, 4, 6 ; Plin., *nat.*, 8, 19 ; 35, 23.

Cicéron, il aurait emprunté la statue pour s'en servir comme décoration du forum<sup>192</sup>. De cette affaire, qui fonctionne aussi bien évidemment comme preuve ultérieure de la grande valeur du Cupidon, l'orateur souligne surtout le fait qu'il s'était agi d'un emprunt et que Claudius avait été prompt à rendre le monument une fois les jeux finis. L'insistance sur le fait que Claudius était hôte de la famille d'Heius et « patronus » de la cité Messine sont autant d'éléments visant à faire apparaître Verrès sous un jour négatif, en soulignant par contraste son manque de respect pour les liens d'hospitalité et le titre déjà évoqué de « patronus Siciliae » qui lui avait été attribué sur certains monuments honorifiques.

En plus de ces deux comparaisons, Cicéron ajoute, à la fin de la longue tirade polémique qui suit la description du « sacrarium » et l'annonce du vol commis par Verrès, une véritable personnification de la statue de Cupidon, qui lui permet d'en relier l'acquisition à un autre des thèmes récurrents des *Verrines* : la lascivité de Verrès, souvent évoquée en connexion avec l'idée que l'accusé aurait rendu une sorte de dévotion déroutée aux divinités de l'amour. Ici, à travers le jeu sur le destin de la statue, ce prétendu trait de la personnalité de Verrès sert également à faire ressortir la « pietas » d'Heius, qui devient l'exact contraire de son adversaire : son « sacrario patrio » s'oppose à « lenonis domum ac meretriciam disciplinam », pendant que le Cupidon reçu « a maioribus ... in hereditate sacrorum » se retrouve chez « meretricis heredem ». Vu ce passage, on ne peut pas exclure que Cicéron ait décidé de concentrer toute son attention sur cette pièce de la collection du « sacrarium » précisément parce que les connotations de la divinité qu'elle représentait lui permettaient de jouer sur cette touche ambiguë.

Quant aux autres statues volées par Verrès, il s'agissait de deux Canéphores attribuées à Polyclète, qui d'après Cicéron faisaient partie de la décoration. Finalement, le « sacrarium » contenait également une statue très ancienne (« pervetus »), en bois (« ligneum »), de Bona Fortuna, qui aurait été la seule à être épargnée par Verrès : « eam iste habere domi suae noluit ». Cette phrase, qui veut évidemment impliquer que cet objet n'avait pas assez de valeur artistique ou commerciale pour intéresser l'ex-gouverneur, contient également une forte charge d'ironie, car paradoxalement l'orateur semble reprocher à son adversaire d'avoir manifesté du mépris à l'encontre de cette statue en ne pas l'enlevant avec les autres ! Cette insinuation venimeuse servait peut-être à contrecarrer l'idée, qui a été parfois exprimée par les auteurs modernes<sup>193</sup> mais qui pouvait également avoir surgi dans l'esprit des lecteurs anciens ou même avoir été exploitée par la défense de Verrès, que cette statue fût en réalité la plus ancienne et la plus importante du « sacrarium » et qu'elle ait été épargnée justement en considération de sa valeur religieuse particulière<sup>194</sup>.

---

<sup>192</sup> Comme il est évident dans plusieurs passages des *Verrines*, le prêt et le don d'objets précieux pouvaient constituer une façon de s'assurer la bienveillance et la protection de membre de la « nobilitas » (voir à ce propos ROBERT 2007, 28-30).

<sup>193</sup> Voir par exemple ZIMMER 1989, 503 ; LHOMME 2008, 60-1.

<sup>194</sup> Pour le rôle de Fortuna dans le culte domestique voir DUBOURDIEU 1989, 79-83.

TL41. Cic., *Verr.*, 2, 4, 11-2

Après une tirade inspirée sur l'effronterie de Verrès et de ses rapines, Cicéron s'attache à réfuter l'argumentation principale de la défense (dans le cas de Heius comme dans maints d'autres), qui consistait en affirmer que Verrès n'avait pas volé les statues, mais les avait achetées. Pour invalider cette allégation, qu'il ne pouvait pourtant pas tâcher d'être fausse, l'orateur prétend premièrement que Verrès avait ramené de la Sicile beaucoup trop d'œuvres d'art pour qu'il puisse les avoir toutes achetées d'un seul coup. Deuxièmement, il souligne vigoureusement le fait que quand l'acheteur se trouve en position de pouvoir sur le vendeur (comme un gouverneur de province par rapport à ses administrés), tout achat entraîne le risque d'un abus, de sorte que, à ses dires, on aurait mieux fait d'interdire tout achat aux magistrats dans les provinces (de la même façon que les achats d'esclaves, qui étaient déjà interdits par la loi). Pour défendre Verrès, donc, il n'était pas suffisant de démontrer qu'il avait acheté, mais il fallait démontrer qu'il avait acheté honnêtement. Mais cela, c'était toute une autre histoire<sup>195</sup> :

« quaerendum, credo, est Heius iste num aes alienum habuerit, num auctionem fecerit; si fecit, num tanta difficultas eum rei nummariae tenuerit, tanta egestas, tanta uis presserit ut sacrarium suum spoliaret, ut deos patrios uenderet. at hominem uideo auctionem fecisse nullam, uendidisse praeter fructus suos nihil umquam, non modo in aere alieno nullo, sed in suis nummis multis esse et semper fuisse; si haec contra ac dico essent omnia, tamen illum haec, quae tot annos in familia sacrarioque maiorum fuissent, uenditurum non fuisse. 'Quid, si magnitudine pecuniae persuasum est?' ueri simile non est ut ille homo tam locuples, tam honestus, religioni suae monumentisque maiorum pecuniam anteponeret. (12) 'Sunt ista; uerum tamen abducuntur homines non numquam etiam ab institutis suis magnitudine pecuniae.' uideamus quanta ista pecunia fuerit quae potuerit Heium, hominem maxime locupletem, minime auarum, ab humanitate, a pietate, ab religione deducere ».

11 ab πδ, *Baldo* : *om. RS, Bornecque*

« Il faut se demander, je crois, si cet Heius avait des dettes ou s'il avait fait une vente aux enchères ; s'il l'avait faite, il faut se demander s'il était astreint par une si grande difficulté en matière d'argent, s'il était accablé par une si grande pauvreté et par une si grande urgence qu'il en arrive au point de dépouiller sa propre chapelle, de vendre ses dieux familiaux. Mais je constate qu'il n'avait fait aucune vente aux enchères, qu'il n'avait jamais vendu rien en dehors de ses récoltes et que non seulement il n'avait aucune dette mais il avait même, et il avait toujours eu, beaucoup d'argent ; et quand bien même tout cela était à l'opposé de ce que je dis, il n'aurait pas vendu ces objets qui étaient restés pendant des années dans sa famille et dans la chapelle de ses ancêtres. 'Et si il avait été convaincu par l'importance de la somme d'argent ?', il n'est pas vraisemblable que cet homme si riche et si honnête ait préféré l'argent à ses scrupules religieux et aux monuments de ses ancêtres. (12) 'C'est vrai, cependant les hommes sont parfois détournés de leurs principes par des grosses sommes d'argent'. Voyons donc quelle était cette somme d'argent qui aurait détourné Heius, un homme riche au plus haut point et absolument pas avide, de son raffinement d'esprit, de son respect envers ses ancêtres et de ses scrupules religieux ».

Cicéron insiste encore dans ce passage sur la valeur religieuse des statues volées, qui sont appelées pour la première fois « deos patrios » : l'adjectif « patrius » ajoute une nuance sentimentale à la métonymie « deos » dont l'orateur s'était déjà servi<sup>196</sup>. Au même titre que les

<sup>195</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>196</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 3-7 (= TL40). Sur la connotation sentimentale de tous les mots formés sur le radical de « patria » quand associés au culte des Pénates, voir DUBOURDIEU 1989, 50-1 et 54 ; sur l'expression « di patrii », qui peut être comprise aussi bien comme « dieux paternels, que l'on se transmet dans la famille de père en fils »

expressions « in familia sacrarioque maiorum » et « religioni suae monumentisque maiorum », en outre, elle rappelle que le « sacrarium » d'Heius était ancien et qu'il s'agissait d'une affaire de famille. Si l'importance des statues volées dans le culte domestique représentait sans aucun doute une aggravante morale dans l'accusation que Cicéron portait contre Verrès, on découvre ici à quel point elle constituait également un pilier fondamental de l'argumentation de l'orateur : il s'agissait, en effet, d'une des preuves qui étaient censées démontrer qu'Heius n'aurait jamais décidé de vendre les statues de son plein gré, à moins de se trouver en difficultés financières, et que, en tout cas, il ne les aurait pas cédées bon marché. En tant que tel, cet argument allait de pair avec la présentation d'Heius comme un personnage irréprochable : aisé, honnête et pas trop attaché à l'argent (« tam locuples, tam honestus » ; « maxime locupletem, minime avarum »), et surtout, en opposition à Verrès, pieux<sup>197</sup>. On peut imaginer que, de son côté, la défense aurait pu essayer de soutenir non pas que les statues n'avaient pas de valeur sacrale dans le culte domestique, mais qu'Heius avait montré peu de scrupules à les vendre, en essayant ainsi de le discréditer par l'insinuation qu'il n'accordait pas beaucoup d'importance au « sacra maiorum ». Ainsi, le portrait positif de ce personnage s'insère dans la plus générale présentation des Siciliens dans les *Verrines* comme des champions de « fides » et de « religio » : une image qui sert à l'orateur à rapprocher le plus possible la Sicile de ses lecteurs romains, tout en écartant les stéréotypes négatifs sur lesquels la défense avait pu essayer de jouer<sup>198</sup>. Ici, la dévotion d'Heius pour ses divinités familiales et son attachement aux « sacra maiorum » sont autant d'éléments susceptibles de rapprocher ce personnage de l'ethos des sénateurs romains<sup>199</sup>.

#### TL42. Cic., *Verr.*, 2, 4, 15-8

A l'appui des livres de compte d'Heius, Cicéron essaie de démontrer que le prix payé par Verrès pour les statues qu'il lui avait pris était trop bas par rapport à leur valeur de marché et que, par conséquent, l'achat de Verrès pouvait être regardé comme un abus. Ensuite, l'orateur se concentre sur la valeur du témoignage d'Heius<sup>200</sup> :

« quid mihi tam optandum, iudices, potest esse in hoc crimine quam ut haec eadem dicat ipse Heius? nihil profecto; sed ne difficilia optemus. Heius est Mamertinus; Mamertina ciuitas istum publice communi consilio sola laudat; omnibus iste ceteris Siculis odio est, ab his solis amatur; eius autem legationis quae ad istum laudandum missa est princeps est Heius – etenim est primus ciuitatis: ne forte, dum publicis mandatis seruiat, de priuatis iniuriis reticeat. (16) haec cum scirem et cogitarem, commisi tamen, iudices, Heio; produxi prima actione, neque id tamen ullo periculo feci. quid enim poterat Heius respondere, si esset improbus, si sui dissimilis? esse illa signa domi suae, non esse apud Verrem? qui poterat quicquam eius modi dicere? ut homo turpissimus esset impudentissimeque mentiretur, hoc diceret, illa se habuisse uenalia, eaque sese quanti uoluerit uendidisse. homo domi suae nobilissimus, qui uos de religione sua ac dignitate uere existimare maxime uellet, primo dixit se istum publice laudare, quod sibi ita mandatum esset; deinde neque se habuisse illa uenalia neque ulla condicione, si utrum uellet liceret, adduci umquam potuisse ut uenderet illa quae in sacrario fuissent a maioribus suis relicta et tradita. (17) quid sedes,

---

(comme dans ce passage), que comme « dieux de la patrie » et ses attestations dans la littérature latine (qui commencent avec Cicéron), voir DUBOURDIEU 1989, 94-8.

<sup>197</sup> Mais pour cette présentation d'Heius voir aussi Cic., *Verr.*, 2, 4, 3-7 (= TL40).

<sup>198</sup> Voir VASALY 1993, 205-17.

<sup>199</sup> Voir VASALY 1993, 111-4.

<sup>200</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.



Verres? quid exspectas? quid te a Centuripina ciuitate, a Catinensi, ab Halaesina, a Tyndaritana, Hennensi, Agyrinensi ceterisque Siciliae ciuitatibus circumueniri atque opprimi dicis? Tua te altera patria, quem ad modum dicere solebas, Messana circumuenit, – tua, inquam, Messana, tuorum adiutrix scelerum, libidinum testis, praedarum ac furtorum receptrix. adest enim uir amplissimus eius ciuitatis legatus huius iudici causa domo missus, princeps laudationis tuae, qui te publice laudat, – ita enim mandatum atque imperatum est; tametsi rogatus de cybaea tenetis memoria quid responderit: aedificatam publicis operis publice coactis, eique aedificandae publice Mamertinum senatorem praefuisse. idem ad uos priuatim, iudices, confugit; utitur hac lege qua iudicium est, communi arce sociorum. 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. (18) 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. quae quia dixit, quia tempore dato modeste apud uos socius amicusque populi Romani questus est, quia religioni suae non modo in dis patriis repetendis sed etiam in ipso testimonio ac iure iurando proximus fuit, hominem missum ab isto scitote esse Messanam de legatis unum, – illum ipsum qui nauis istius aedificandae publice praefuit, – qui a senatu peteret ut Heius adficeretur ignominia ».

6 produxi eum *pδ*, *Bornecque* 10 sese *Vπδ* : se *RS*, *Bornecque* 15 a Tyndaritana *V* : *om. RSp*, *Bornecque*

« Que pourrais-je désirer de plus, juges, dans le cadre de ce chef d'accusation, à part le fait qu'Heius parle lui-même de ces faits ? Rien certainement ; mais ne désirons pas de choses trop difficiles. Heius est Mamertin ; la cité mamertine, seule, loue Verrès publiquement par une décision commune ; celui-ci est odieux à tous les Siciliens, et il n'est aimé que par les Mamertins ; et même le chef de la délégation qui a été envoyée pour faire l'éloge de Verrès est Heius lui-même – en effet, il est le premier citoyen de la ville : il faut craindre qu'il ne se taise sur des offenses privées alors qu'il est au service d'ordres publiques. (16) Tout en connaissant ces faits et en y réfléchissant, j'ai quand même fait confiance à Heius, juges ; je l'ai fait comparaître pendant la première action<sup>201</sup> et je l'ai fait sans aucun danger. Et en effet, que pouvait répondre Heius, s'il avait été malhonnête et différent de ce qu'il est ? Que ces statues étaient encore chez lui, qu'elles n'étaient pas chez Verrès ? Comment pouvait-il affirmer une chose pareille ? S'il avait été un homme complètement ignoble et s'il avait menti de la façon la plus honteuse, il aurait dit cela : qu'il avait ces objets à vendre et qu'il les avait vendus au prix qu'il avait voulu. Cet homme, très connu dans sa patrie, qui voulait surtout que vous jugiez correctement ses scrupules religieux et son honneur, dit premièrement qu'il avait loué Verrès publiquement car il en avait reçu instruction ; ensuite, qu'il n'avait pas mis ces objets en vente et qu'à aucune condition, s'il eût pu faire comme il voulait, il n'aurait été amené à vendre ces choses qui avaient été laissées et transmises dans sa chapelle par ses ancêtres. (17) Pourquoi restes-tu assis, Verrès ? Qu'attends-tu ? Pourquoi dis-tu que tu es assiégé et pressé par la ville de Centuripae, par Catane, Halaesa, Tyndaris, Henna, Agyrium et toutes les autres cités de Sicile ? Ton autre patrie, comme tu le disais toi-même, Messine, t'assiège – ta chère Messine, l'auxiliaire de tes crimes, le témoin de ta débauche, la recéleuse de tes pillages et de tes vols. Voici l'homme le plus considérable de cette cité, envoyé de sa patrie comme ambassadeur pour ce procès, responsable de ton éloge, qui te loue publiquement – et en effet, il a été instruit ainsi et il a reçu ces ordres ; cependant, souvenez-vous de ce qu'il a répondu quand il a été interrogé sur le vaisseau de transport : qu'il avait été construit par des ouvriers publics, qui l'en avait été requis publiquement, et qu'un conseiller des Mamertins avait présidé à sa construction. Le même homme, juges, a recours à vous comme particulier ; il se sert de cette loi, grâce à laquelle on fait ce procès, rempart commun des alliés. Et pourtant c'est une loi sur le détournement d'argent, mais il dit qu'il ne demande pas de l'argent et que ce qu'il lui a été volé il ne le regrette pas tellement : il dit qu'il te demande les objets sacrés de ses ancêtres, qu'il te réclame les dieux pénates de sa famille. (18) As-tu quelque pudeur, Verrès, quelque scrupule religieux, quelque crainte ? Tu as vécu chez Heius à Messine, tu l'as vu presque tous les jours accomplir des cérémonies religieuses auprès de ces dieux dans sa chapelle. Il n'est pas poussé par l'argent, tant qu'il ne réclame pas les objets

<sup>201</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 13 (= TL7).

qui servait juste au décor ; garde les Canéphores, rends les statues des dieux. Et comme il a dit ces choses-là, comme il s'est plaint auprès de vous, de façon modérée, quand il en a eu l'occasion, en tant qu'allié et ami du peuple romain, comme il a été respectueux de ses scrupules religieux non seulement en réclamant les dieux de ses ancêtres mais même en prêtant témoignage sous serment, sachez qu'un homme a été envoyé par Verrès à Messine, un des ambassadeurs – le même qui a présidé publiquement à la construction du vaisseau de Verrès – pour demander au conseil qu'Heius soit frappé d'infamie ».

Sur la fin du passage consacré à Heius, Cicéron arrive finalement à traiter d'un des points les plus sensibles de l'entier épisode : le rôle de ce personnage dans l'éloge public que la ville de Messine avait décerné à Verrès. Ce n'est pas par hasard, donc, que l'appartenance d'Heius à cette ville et le rapport de celle-ci avec l'ex-gouverneur sont de nouveau mis en valeur par l'orateur<sup>202</sup> : « Heius est Mamertinus ; Mamertina civitas istum ... sola laudat ». Pour la première fois dans le *de signis*<sup>203</sup>, en outre, Cicéron annonce qu'Heius avait dirigé la délégation chargée de prononcer cet éloge à Rome, tout en en profitant pour faire remarquer que ce rôle lui avait été décerné en raison de sa noblesse (« etenim est primus civitatis »).

L'exemplarité d'Heius, avec sa « pietas », avait déjà été rappelée à plusieurs reprises<sup>204</sup>, mais Cicéron n'y avait jamais insisté autant que dans ce passage : « homo domi suae nobilissimus, qui uos de religione sua ac dignitate uere existimare maxime uellet » ; « uir amplissimus » ; « socius amicusque populi Romani » ; « religioni suae ... proximus ». La raison est qu'il était maintenant impératif de répondre aux critiques que la conduite contradictoire d'Heius (qui avait de fait prononcé l'éloge de Verrès pour ensuite témoigner contre lui en tribunal) pouvait avoir suscité et qui, d'ailleurs, avaient été bien exploitées par la défense : comme le révèle la fin de ce passage, en effet, l'entourage de Verrès avait essayé de faire en sorte que, à Messine, Heius fût frappé de « ignominia ». Habilement, Cicéron affirme d'avoir lui-même douté de l'opportunité d'appeler Heius comme témoin, mais d'avoir enfin décidé de le faire pour la très bonne raison que le crime de Verrès était tellement patent qu'Heius aurait été en grande difficulté s'il avait voulu le nier pour protéger le gouverneur (« quid enim poterat Heius respondere ? »). Mais ce n'est pas tout : loin de rendre Heius plus digne de respect, un comportement semblable aurait été des plus reprochables et aurait même fait de lui un homme malhonnête (« improbus » et « turpissimus »), en l'obligeant à mentir (« impudentissimeque mentiretur »). C'était, évidemment, un argument à double tranchant, car si Heius n'avait pas menti lors de son témoignage au tribunal, il fallait assumer qu'il l'avait fait quand il avait prononcé l'éloge public de Verrès ; Cicéron se préoccupe donc de bien écarter cette accusation, en soulignant le fait qu'Heius s'était limité à faire ce qui lui avait été commandé par ses concitoyens : « mandatis publicis seruiat », « quod sibi ita mandatum esset » et, même, « ita enim mandatum « atque imperatum » est ».

Par ailleurs, la valeur religieuse des statues volées – autre élément sur lequel Cicéron n'avait pas arrêté d'insister jusqu'ici<sup>205</sup> – apparaît maintenant comme l'ultime justification de la conduite potentiellement ambiguë d'Heius. Et, en tant que telle, elle se retrouve à son tour soulignée avec une insistance accrue et une forte charge émotionnelle. Cicéron emploie ici les

---

<sup>202</sup> Comme il avait été déjà fait dans Cic., *Verr.*, 2, 4, 3-7 (= TL40).

<sup>203</sup> Mais Cicéron avait déjà mentionné Heius et son rôle dans cette délégation dans le *de praetura Siciliensi*, voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 13 (= TL7).

<sup>204</sup> Voir aussi bien Cic., *Verr.*, 2, 4, 3-7 (= TL40) que 2, 4, 11-2 (= TL41).

<sup>205</sup> Voir, encore, Cic., *Verr.*, 2, 4, 3-7 (= TL40) et 11-2 (= TL41) ; ainsi que 2, 2, 13 (= TL7).

mots les plus forts pour définir les objets qui étaient dans le « sacrarium » : « illa quae in sacrario fuissent a maioribus suis relicta et tradita » ; « sacra ... maiorum suorum » ; « deorum simulacra » ; « dis patriis » et, même, « deos penatis ... patrios ». Cette dernière expression, qui achève l'identification de l'ethos d'Heius avec celui du bon romain<sup>206</sup> et qui a été sans aucun doute choisie et mise en valeur par Cicéron pour profiter de la force pathétique dont la notion de Pénates était chargée auprès de son public<sup>207</sup>, pourrait être moins inappropriée pour le cas d'Heius de ce que l'on croirait à une analyse superficielle.

En outre, l'orateur fait de nouveau allusion, cette fois beaucoup plus précisément, aux actes rituels qu'Heius aurait pratiqué devant les statues volées, en précisant qu'ils avaient lieu sur une base presque quotidienne<sup>208</sup> : « res ... divinas apud eos deos in suo sacrario prope cotidiano » (ce qui fonctionnait également comme une confirmation ultérieure de la « pietas » d'Heius). De plus, Cicéron peint ici d'Heius un tableau des plus pathétiques, en le montrant en guise de suppliant qui cherche la protection de Rome (« idem ad uos ... *confugit*») et qui s'appelle à la *lex de pecuniis repetundis*, définie pompeusement « communi arce sociorum ».

Mais soudainement, aussitôt qu'il a formulé la définition du crime dont Verrès était accusé, Cicéron s'applique à la démolir : Heius ne veut pas tellement « pecuniam repetere », car – comme l'orateur avait déjà soigné de faire remarquer<sup>209</sup> – il n'est pas très attaché à son argent ; au contraire, c'est uniquement des « sacra maiorum » et des « deos penatis patrios » qu'il se soucie. Et si, d'un côté, cette sorte de renversement du chef d'accusation permettait de présenter Heius comme n'étant motivé que par sa piété, de l'autre côté il avait le mérite de concentrer une fois de plus l'attention sur l'impiété de l'ex-gouverneur. Sans formuler une accusation explicite de sacrilège, qui n'aurait pas tenu debout d'un point de vue juridique, Cicéron pointe du doigt le manque de respect pour la « religio » et suggère implicitement que cela aurait dû être le vrai sujet du procès : on ne pourrait pas imaginer une meilleure introduction au discours *de signis*, qui, comme on l'a déjà dit, fait de l'impiété de Verrès un de ses thèmes récurrents.

D'autre part, tout en stigmatisant le manque de piété de l'ex-gouverneur (« *ecqui pudor est, ecquae religio, Verres, ecqui metus ?* »), la tirade finale n'est pas sans oublier le problème du respect des liens d'hospitalité (« *Habitasti apud Heium* »)<sup>210</sup> et la fidélité à Verrès de la ville de Messine, qui fera l'objet des paragraphes suivants : à remarquer l'insistance sur le déterminant possessif « tua » et l'expression polémique « *tuorum adiutrix scelerum, libidinum testis, praedarum ac furtorum receptrix* ».

---

<sup>206</sup> Voir ci-dessus, commentaire à TL41 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 11-2).

<sup>207</sup> Pour les connotations du mots « Penates » voir DUBOURDIEU 1989, 44-56.

<sup>208</sup> Pour la première allusion de l'orateur à ces actes rituels voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 3-7 (= TL40).

<sup>209</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 11-2 (= TL41).

<sup>210</sup> Sur lequel voir déjà Cic., *Verr.*, 2, 4, 2 (= TL39) et 3-7 (= TL40).

TL43. Cic., *Verr.*, 2, 4, 24

Après avoir encore longuement insisté sur la crédibilité de l'éloge public de Verrès prononcé par la délégation des Mamertins<sup>211</sup>, Cicéron se livre finalement à un excursus sur les rapports de l'ex-gouverneur avec Messine<sup>212</sup>. À ses dires, notamment, cette cité serait restée du côté de Verrès uniquement par reconnaissance suite à un certains nombres de faveurs que celui-ci lui avait accordés : des faveurs qui auraient été expressément conçus dans le but de gagner Messine à une loyauté directe vers la personne du gouverneur, et souvent même au détriment des intérêts de Rome et des autres villes de Sicile. Grâce à ces faveurs, notamment, Verrès aurait pu envoyer à Messine le fruit de tous ses pillages et se faire construire, aux frais de la ville, un grand bateau de transport pour envoyer le tout à Rome. Comme tous les autres siciliens qui avaient pris parti pour Verrès, Messine est ainsi reliée par Cicéron au rang de complice<sup>213</sup>.

« hinc illa Verria nata sunt, quod in conuiuio Sex. Cominium protrahi iussit, in quem scyphum de manu iacere conatus est, quem obtorta gula de conuiuio in uincla atque in tenebras abripi iussit; hinc illa crux in quam iste ciuem Romanum multis inspectantibus sustulit, quam non ausus est usquam defigere nisi apud eos quibuscum omnia scelera sua ac latrocinia communicauit. laudatum etiam uos quemquam uenitis? qua auctoritate? utrum quam apud senatum an quam apud populum Romanum habere debetis? »

« D'ici sont venues ces fameuses fêtes de Verrès, pendant lesquelles, au cours d'un banquet, il ordonna de traîner devant lui Sextus Cominius, contre lequel il essaya de lancer une coupe, de sa propre main, et qu'il ordonna d'arracher du banquet, saisi par la gorge, pour le jeter dans les ténèbres d'une prison ; d'ici est venue cette croix à laquelle, devant de nombreux témoins, il soumit un citoyen romain et qu'il n'osa planter nulle part ailleurs que chez les hommes avec lesquels il partageait tous ses crimes et tous ses vols<sup>214</sup>. Et vous vous en venez même pour louer quelqu'un ? Avec quelle autorité ? Celle que vous devriez avoir auprès du Sénat ou, peut-être, auprès du peuple de Rome ? »

---

<sup>211</sup> Sur cet éloge voir déjà Cic., *Verr.*, 2, 2, 13 (= TL7) et 2, 4, 3-7 (= TL40). Dans ce passage, Cicéron se limite à exploiter le paradoxe que Verrès se retrouve de fait accusé par la même ville qui lui avait octroyé un éloge, sans ajouter de détails ultérieurs (voir par exemple 2, 4, 19 : « quantam putas auctoritatem laudationis eorum futuram, si in eum quem constet uerum pro testimonio dixisse poenam constituerint? tametsi quae est ista laudatio, cum laudator interrogatus laedat necesse est? quid? isti laudatores tui nonne testes mei sunt? Heius est laudator: laesit grauissime. producam ceteros: reticebunt quae poterunt libenter, dicent quae necesse erit ingratiis » ; 20 : « haec tibi laudatio procedat in numerum? hi te homines auctoritate sua subleuent? qui te neque debent adiuuare si possint, neque possunt si uelint; quibus tu priuatim iniurias plurimas contumeliasque imposuisti, quo in oppido multas familias totas in perpetuum infamis tuis stupris flagitiisque fecisti » et 24 (= TL43) ; le même argument se retrouve aussi en 2, 4, 150 (« laudent te iam sane Mamertini, quoniam ex tota provincia soli sunt qui te saluum uelint, ita tamen laudent ut Heius, qui princeps legationis est, adsit, ita laudent ut ad ea quae rogati erunt mihi parati sint respondere ») ; 151 (= TL72) et 2, 5, 47 (« sed hoc, homo amentissime, non intellegis priore actione ab ipsis istis Mamertinis, tuis laudatoribus, esse sublatum? nam dixit Heius, princeps civitatis, princeps istius legationis quae ad tuam laudationem missa est, navem tibi operis publicis Mamertinorum esse factam, eique faciendae senatorem Mamertinum publice praefuisse »).

<sup>212</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 19-26. Sur ce problème voir déjà Cic., *Verr.*, 2, 2, 13 (= TL7) et, par la suite, 2, 4, 150-1 (151 = TL72) et 2, 5, 43-59.

<sup>213</sup> Texte de l'édition W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>214</sup> Pour la crucifixion de Gaius, un des épisodes les plus sombres des *Verrines*, voir aussi Cic., *Verr.*, 2, 1, 13 ; 2, 3, 6 ; 59 ; 2, 4, 26 et, surtout, 2, 5, 158-171.

Ce passage atteste la présence des fêtes en l'honneur de Verrès, les fameuses « Verria » déjà mentionnées par Cicéron à propos de Syracuse (et de la Sicile en générale)<sup>215</sup>, à Messine. Ici, l'importance de la fête est en quelque sorte rabaisée par la reprise de « Verria » à travers le terme très limitatif de « conuiuium »<sup>216</sup> ; d'autre part, cela atteste que des banquets se déroulaient au cours de ces fêtes<sup>217</sup>.

On remarquera que l'expression « hinc ... nata sunt » n'implique pas que ces fêtes aient été inventées à Messine<sup>218</sup>, mais se réfère à la célébration particulière (« illa Verria ») pendant laquelle se vérifia l'épisode que l'orateur s'apprête à raconter, comme le témoigne le parallélisme avec le suivant « hinc illa crux ». Sextus Cominius et son destin ne sont pas connus par d'autres témoignages ; ils servent ici à Cicéron, avec l'épisode évoqué par la suite, comme exemple de la connivence de Messine dans les crimes de Verrès, tout en soulignant la cruauté de celui-ci (autre thème récurrent dans les *Verrines*). Enfin, cette connivence (surtout quand exercée à détriment d'un citoyen romain) est un ultérieur élément susceptible de discréditer la validité de l'éloge public que la ville avait décerné à l'ex-gouverneur<sup>219</sup>.

#### TL44. Cic., *Verr.*, 2, 4, 32

Après la longue tirade contre Messine, Cicéron continue de s'occuper des objets soustraits aux particuliers<sup>220</sup>. Plusieurs cas sont rappelés : certains objets sont demandés à leurs propriétaires sous prétexte d'inspection et ensuite jamais rendus ; pour d'autres, Verrès affirme, comme dans le cas d'Heius, de les avoir achetés ; d'autres encore, enfin, sont tout simplement mentionnés par l'orateur dans des énumérations qui ne contiennent pas plus de détails sur les circonstances de leur acquisition. La grande valeur des objets est presque toujours soulignée et souvent l'est aussi l'attachement que les propriétaires leur vouaient, qui relève parfois de leur transmission de la part des ancêtres<sup>221</sup>. Une de ces affaires concerne le personnage de Pamphile de Lilybée, qui raconte directement à Cicéron ce qui lui est arrivé<sup>222</sup> :

«cum sederem – inquit – domi tristis, accurrit Venerius; iubet me scyphos sigillatos ad praetorem statim adferre».

« Pendant que j'étais tranquille chez moi en proie à la tristesse – me dit-il – un esclave de Vénus arrive à la hâte. Il m'ordonne d'apporter immédiatement les coupes ciselées au préteur »

<sup>215</sup> Pour les « Verria » à Syracuse voir 2, 2, 50-2 (= TL11) ; 154-5 (= TL21) et 2, 4, 151 (= TL72) ; pour les « Verria » en Sicile (« apud Siculos ») voir 2, 2, 114 (= TL14).

<sup>216</sup> À ce propos voir BALDO 2004, 278.

<sup>217</sup> Pour le déroulement de banquets pendant les « Verria » de Syracuse voir 2, 2, 50-2 (= TL11, « sacris epulisque »).

<sup>218</sup> Comme le voudrait LAZZERETTI 2006, 134.

<sup>219</sup> Sur lequel voir aussi Cic., *Verr.*, 2, 2, 13 (= TL7) ; 2, 4, 3-7 (= TL40) ; 19, 20-1 ; 24 (= TL43) ; 150-1 (151 = TL72) et 2, 5, 47.

<sup>220</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 27-71.

<sup>221</sup> Une « hydria » soustraite à Pamphile de Lilybée, par exemple, est dite « uas ... quod sibi a patre et a maioribus esset relictum, quo solitus esset uti ad festos dies, ad hospitum adventus » (Cic., *Verr.*, 2, 4, 32 = TL44) ; alors que des vases à tête de cheval appartenus à Cn. Calidius sont appelés « domesticis copiis » (Cic., *Verr.*, 2, 4, 44).

<sup>222</sup> Texte de l'édition W. Peterson, Oxford 1917.

Après avoir reçu cet ordre, Pamphile aurait effectivement apporté les coupes au gouverneur, mais il aurait pu obtenir de les garder pour lui par le paiement d'une grosse somme d'argent. Quant au « Venerius », il semblerait ici aux prises avec une tâche de courrier<sup>223</sup>.

#### TL45. Cic., *Verr.*, 2, 4, 37

Une autre, évoquée très rapidement dans une longue liste d'objets soustraits qui a surtout comme but celui de souligner la démesure de Verrès, a lieu à Lilybée<sup>224</sup> :

« a Lysone uero Lilybitano, primo homine, apud quem deuersatus es, Apollinis signum ablatum certe non oportuit. dices te emisse. scio, HS mille. 'ita opinor.' scio, inquam. 'proferam litteras.' tamen id factum non oportuit ».

« Mais à Lyson, homme de premier plan chez lequel tu avais été logé, il n'était certainement pas convenable de soustraire la statue d'Apollon. Tu dis que tu l'as achetée. Je le sais, pour mille sesterces. « Ainsi me semble ». Je le sais, te dis-je. « J'apporterai les registres ». Tout de même il n'était pas convenable de le faire ».

Cicéron ne dit pas explicitement que cette statue avait une valeur religieuse pour Lyson, mais on peut y voir une allusion dans l'insistante répétition du « non oportuit », ainsi que dans l'ironie avec laquelle l'orateur attaque l'argument de l'« emi » invoqué par Verrès et la somme de mille sesterces à laquelle la statue aurait été mise en vente<sup>225</sup>.

#### TL46. Cic., *Verr.*, 2, 4, 46-8

La liste d'objets précieux soustraits aux particuliers continue<sup>226</sup> :

« num etiam de L. Papinio, uiro primario, locupletis honestoque equite Romano, turibulum emisti? qui pro testimonio dixit te, cum inspiciendum poposcisses, euulso emblemate remisisse; ut intellegatis in homine intellegentiam esse non auaritiam, artificii cupidum non argenti fuisse. nec solum in Papinio fuit hac abstinentia; tenuit hoc institutum in turibulis omnibus quaecumque in Sicilia fuerunt. incredibile est autem quam multa et quam praeclara fuerint. Credo tum cum Sicilia florebat opibus et copiis magna artificia fuisse in ea insula. 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 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 retinisset. (47) dixi, iudices, multa fuisse fere apud omnis Siculos: ego idem confirmo nunc ne unum quidem esse. quid hoc est? quod hoc monstrum, quod prodigium in prouinciam misimus? nonne uobis id egisse uidetur ut non unius libidinem, non suos oculos, sed omnium cupidissimorum insanias, cum Romam reuertisset, expleret? qui simul atque in oppidum quodpiam uenerat, immittebantur illi continuo Cibratici canes, qui inuestigabant

<sup>223</sup> Pour les devoirs des « Venerii » au service du gouverneur, voir LIETZ 2012a, 87-97 ; pour la fonction de courrier TL32 (= Cic., *Verr.*, 2, 3, 92-3) et TL36 (= Cic., *Verr.*, 2, 3, 183). Voir aussi le commentaire à ce passage dans LAZZERETTI 2006 et BALDO 2004.

<sup>224</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>225</sup> Ce qui n'est pas sans rappeler l'épisode d'Heius, sur lequel voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 13 (= TL7) ; 4, 3-18 (3-7 = TL40 ; 11-2 = TL41 ; 15-8 = TL42) et une allusion en 2, 5, 47.

<sup>226</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

et perscrutabantur omnia. si quod erat grande uas et maius opus inuentum, laeti adferebant; si minus eius modi quidpiam uenari potuerant, illa quidem certe pro lepusculis capiebantur, patellae, paterae, turibula. 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. hic nolite exspectare dum ego haec crimina agam ostiatim, ab Aeschulo Tyndaritano istum pateram abstulisse, a Thrasone item Tyndaritano patellam, a Nymphodoro Agrigentino turibulum ».

3 haec autem *pkδ*, *Baldo* : autem haec *RS* : erant autem haec *Halm*, *Bornecque* 5 per ea que *RS*, *corr. Turnebus*

« Et n'as-tu pas acheté un encensoir de L. Papinius, homme de premier ordre, outre que chevalier romain riche et honorable ? Dans sa déposition, celui-ci a déclaré que tu as d'abord demandé de l'étudier de près et que, après, tu l'as rendu privé de ses décorations. Tout cela pour que vous compreniez qu'il s'agissait chez cet homme d'intelligence et non d'avidité, qu'il convoitait la valeur du travail artistique et non l'argent. Et cette modération ne s'est pas manifestée uniquement envers Papinius, car Verrès s'est comporté ainsi pour tous les encensoirs et toute sorte d'autres objets précieux qui se trouvaient en Sicile. Et par ailleurs, il est incroyable combien il y en avait et de quelle qualité. Je crois qu'il y avait sur cette île un grand nombre d'œuvres d'art, parce que la Sicile prospérait par abondance de moyens. En effet, avant sa préture, il n'y avait aucune maison à peine un peu riche, dans laquelle il n'y eût pas, même si à part cela il n'y avait rien d'autre comme argenterie, une grande patelle avec des figurines en relief représentant les dieux, une patère que les femmes employaient pour les cérémonies religieuses, un encensoir – et, de plus, tous ces objets étaient de facture ancienne et faits avec grand talent artistique, au point que l'on pouvait soupçonner qu'à une époque chez les Siciliens les autres choses également fussent belles en proportion et que, même si le sort leur en avait arraché beaucoup, fussent restées chez eux celles que le scrupule religieux y avait retenu. (47) J'ai dit, juges, qu'il y en avait beaucoup presque chez tous les Siciliens : et je confirme moi même qu'aujourd'hui il n'y en a même pas un. Qu'est-ce que c'est que ça ? Qu'est-ce que c'est que ce monstre, ce prodige que nous avons envoyé dans cette province ? Ne vous semble-t-il pas qu'il a agi de la sorte non pas pour satisfaire, après être rentré à Rome, son seul désir ou ses yeux, mais plutôt la folie de tous les hommes les plus avides ? Lui qui, dès qu'il était arrivé dans une ville, envoyait tout de suite ces fameux chiens de Cibyre<sup>227</sup>, qui recherchaient et fouillaient partout. Si on trouvait un grand vase, ou un ouvrage d'importance, tous contents ils l'amenaient ; s'ils n'avaient pu trouver dans leur chasse que quelque chose de valeur mineure, ils le prenaient tout de même en guise de levrauts : les patelles, les patères et les encensoirs. Et alors vous imaginez quels pleurs de femmes, quelles lamentations se levaient habituellement en ces occasions ? Car ces événements, qui vous semblent peut-être de pas très grande importance, soulèvent une grande et âpre douleur, surtout chez les faibles femmes, quand sont arrachés de leurs mains les objets qu'elles ont l'habitude d'employer pour les cérémonies religieuses, qu'elles ont reçu de leurs parents et qui ont toujours été dans la famille. Ne vous attendez pas ici que je traite de ces crimes maison par maison, racontant comment il a volé une patère à Eschyle de Tyndaris, un plat à Thrason de la même cité ou un encensoir à Nymphodore d'Agrigente ».

Le récit de l'encensoir (« turibulum ») de L. Papinius<sup>228</sup>, que Verrès se fait envoyer pour le regarder (« inspiciendum ») et rend ensuite dépourvu de ses décorations (« euolso emblemata »)<sup>229</sup>, conduit à une digression sur trois typologies d'objets que l'ex-gouverneur est accusé d'avoir enlevé de presque chaque maison de Sicile. Comme il l'avait déjà fait dans

<sup>227</sup> Cicéron désigne par cette expression (« Cibratici canes ») Tlépolème et Hiéron, deux frères originaires de Cibyre en Asie Mineure qui suivaient Verrès en tant qu'experts d'art ; l'expression fait évidemment référence à leur flair pour les objets d'art, mais n'en reste pas moins péjorative. Sur ces deux personnages voir surtout Cic., *Verr.*, 2, 4, 30-3 (= TL44) ; sur la présence d'artistes et artisans dans l'entourage des magistrats, même dans leurs déplacements, voir ROBERT 2007, 22-3.

<sup>228</sup> F. Münzer, RE XVIII.3, Stuttgart 1949, *Papinius* 3 ; NICOLET 1966-74, 971 ; FRASCHETTI 1981, 71.

<sup>229</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 46 (= TL46).

l'épisode d'Heius<sup>230</sup>, Cicéron semble vouloir insérer ici, à l'intérieur de la section dédiée aux vols aux particuliers, un autre rappel à l'impiété de Verrès, thème récurrent surtout dans la seconde partie du discours. En effet, les trois types d'objets rassemblés ici, comme Cicéron ne se prive pas de le souligner scrupuleusement, avaient (ou du moins pouvaient avoir), en Sicile, une fonction religieuse dans le cadre du culte domestique.

Cette fonction, par ailleurs, est clairement liée par l'orateur à l'élément féminin, ce qui ne peut trouver qu'une justification partielle à la lumière des pratiques religieuses domestiques en milieu grec. Sûrement, par contre, la mise en scène des femmes permet à l'orateur de donner à ce passage une dimension des plus pathétiques, à travers l'évocation du « *fletus mulierum* » et des « *lamentationes* » qui témoignaient du « *magnum et acerbum dolorem* » soulevé par l'atteinte à ces instruments de culte<sup>231</sup>. D'ailleurs, l'apparition des femmes dans ce contexte ne devait pas trop surprendre le public ancien, surtout si l'on considère que l'association de la femme avec la maison était dans le monde grec si forte que la femme pouvait souvent servir de symbole de la maison elle-même, tandis que le thème de l'intrusion dans la maison était souvent connecté à celui du viol<sup>232</sup>. À ce propos, il n'est peut-être pas inutile de rappeler que, en lien avec le thème recourant de la lascivité de Verrès, le *de signis* insiste souvent de manière très emphatique sur tous les assauts de l'ex-gouverneur contre des femmes, des représentations de femmes ou de divinités féminines<sup>233</sup>. De manière plus générale, on remarque dans les *Verrines* une plus large tendance à présenter l'ex-gouverneur comme étant toujours en train de s'acharner sur les catégories les plus faibles.

Cependant, tout en permettant l'exploitation de cette veine hautement pathétique, la mise en scène des femmes semble également participer d'un mouvement de minimisation de l'importance de ces événements : la douleur, précise l'orateur, concerne surtout (« *praesertim* ») les femmes, qui sont de surcroît définies « *mulierculae* », avec un diminutif qui en met en valeur la faiblesse ; de la même façon, « *patella* », « *patera* » et « *turibulum* » ne sont que des « *lepusculis* », par rapport aux proies de beaucoup plus grande valeur dont Verrès avait pu s'emparer par d'autres occasions. De plus, il est dit explicitement que ces soustractions pouvaient paraître d'une importance moindre non seulement à Verrès et à son entourage, qui les réalisaient uniquement « *si minus eius modi quidpiam uenari potuerant* », mais également aux juges (et aux lecteurs), auxquels Cicéron s'adresse directement : « *quae forsitan uobis paruae esse uideantur* ». Et, en effet, il ne faut pas oublier qu'il s'agissait au fond de simples ustensiles, quoique à usage rituel, et que, même si Cicéron n'est pas toujours pressé de le rappeler, dans la plupart des cas il n'y avait que les figurines qui les décoraient à avoir été vraiment enlevées. En aucun cas, donc, cette affaire pouvait prendre les mêmes proportions que celle des statues d'Heius<sup>234</sup> et, probablement, Cicéron n'avait pas trop d'intérêt à y insister, afin de ne pas donner l'impression de s'acharner contre son adversaire.

---

<sup>230</sup> Pour l'épisode d'Heius voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 13 (= TL7) et 4, 3-29 (pour lequel voir TL40, 41, 42 et 43).

<sup>231</sup> On remarquera que le motif des pleurs des femmes reviendra dans l'épisode du prétendu sac d'Haluntium (Cic., *Verr.*, 2, 4, 51-3).

<sup>232</sup> Voir MORGAN 2007, 300-3.

<sup>233</sup> Voir VASALY 1993, 122-4.

<sup>234</sup> Pour l'épisode d'Heius voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 13 (= TL7) et 4, 3-29 (pour lequel voir TL40, 41, 42 et 43).



Cependant, on pourrait également penser que, plutôt que dédramatiser les événements, tous ces termes amoindrissants ne fassent que faire ressortir davantage, par contraste, la cruauté de Verrès qui, même pour pas grand-chose, n'hésite pas à infliger les plus hautes souffrances aux plus faibles catégories de personnes. En outre, Cicéron semble inviter son public à considérer la nécessité de respecter ce qui pouvait avoir une valeur religieuse pour autrui, indépendamment de ses propres catégories : une réflexion qui s'insère dans un mouvement beaucoup plus général, à l'intérieur du *de signis* mais aussi de la totalité des *Verrines*, qui vise à présenter l'attachement des Siciliens à leurs œuvres d'art – qui pouvait justement être jugé excessif d'un point de vu romain – comme relevant de la « religio » et, donc, digne de respect<sup>235</sup>. Quoi qu'il en soit, il est certain que Verrès, tout en n'étant explicitement accusé d'impiété dans ce passage<sup>236</sup>, en sort tout de même comme un prodige d'insensibilité.

D'autre part, si la valeur religieuse de « patella », « patera » et « turibulum » n'était pas suffisante pour déclencher une nouvelle tirade sur l'impiété de Verrès, elle avait tout de même le mérite de rappeler ce volet de l'accusation à l'esprit des lecteurs, tout en appuyant l'affirmation de l'orateur selon laquelle ces objets étaient présents, et avaient une discrète valeur commerciale et artistique, dans un grand nombre de maisons siciliennes. Cette affirmation, à son tour, était destinée à focaliser l'attention sur un autre trait de la personnalité de Verrès que Cicéron aimait stigmatiser : la démesure. Et c'est justement sur ce trait de caractère, mis également en évidence par la description de l'action des « Cibratici canes » qui « inuestigabant et perscrutabantur omnia », que porte la tirade rhétorique qui jaillit de ce passage et présente l'ex-gouverneur comme un monstre de l'excès : « dixi, iudices, multa fuisse fere apud omnis Siculos: ego idem confirmo nunc *ne unum quidem* esse. quid hoc est? quod hoc monstrum, quod prodigium in prouinciam misimus? ». Dans le même but, dans les paragraphes suivants, Cicéron insistera plutôt sur la grande quantité des objets touchés, que sur leur valeur religieuse<sup>237</sup>.

#### TL47. Cic., *Verr.*, 2, 4, 48

Par la suite, très peu d'épisodes sont traités avec force de détails : d'un côté, quelques exemples d'individus particulièrement notables<sup>238</sup> ; de l'autre, des villes entières où Verrès serait arrivé et aurait fait ramasser toute l'argenterie possédée par les habitants afin de repérer les pièces intéressantes<sup>239</sup>. Dans les deux cas, Cicéron ne se borne plus uniquement aux trois

<sup>235</sup> Voir VASALY 1993, 205-17 ; TL22 (= Cic., *Verr.*, 2, 2, 158-60).

<sup>236</sup> Voir aussi l'opinion de Th.D. Frazel, selon laquelle Cicéron aurait évité ici de formuler explicitement cette accusation pour ne pas devoir soutenir la position intenable que « every Sicilian home was sacred » (FRAZEL 2009, 89-90).

<sup>237</sup> Voir aussi l'introduction et le commentaire à TL47 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 48).

<sup>238</sup> À part Cn. Pompeius, dont il est question dans ce passage, Cicéron mentionne également Eupolemus, notable de Calacta et ami personnel de Lucullus (Cic., *Verr.*, 2, 4, 49).

<sup>239</sup> De cette deuxième catégorie, l'épisode le mieux développé est celui d'Haluntium, duquel, tout en ne faisant plus référence à la valeur religieuse des objets volés (définis génériquement « uasa »), Cicéron trace un récit très pathétique, en revenant sur le « fletum mulierum » et en soulignant que les habitants ne cédaient pas leur argenterie « sine maximo dolore » (Cic., *Verr.*, 2, 4, 51-3) ; les autres villes mentionnées sont Catane, Centuripae et Agyrium (Cic., *Verr.*, 2, 4, 50).

types d'objets, à valeur religieuse, grâce auxquels il était entré en matière, mais cite toute sorte de pièce décorée avec des figurines en relief (sont mentionnés, par exemple, des « pocula » et des « uasa »)<sup>240</sup>. Il ne s'agit pas d'un hasard, car, comme on l'a déjà souligné plus haut, toute cette section est conçue pour pointer du doigt la démesure de Verrès<sup>241</sup> ; de plus, elle mène directement à la description d'un atelier que l'ex-gouverneur aurait fait installer à Syracuse pour construire des vases en or à décorer avec les figurines volées<sup>242</sup>. Quoi qu'il en soit, parmi les épisodes concernant des individus, le seul dans le cadre duquel Cicéron insiste encore sur la valeur religieuse des objets volés est celui qui concerne le citoyen romain Cn. Pompeius<sup>243</sup> :

« Cn. Pompeius est, Philo qui fuit, Tyndaritanus. is cenam isti dabat apud uillam in Tyndaritano. fecit quod Siculi non audebant; ille, ciuis Romanus quod erat, impunius id se facturum putauit; adposuit patellam in qua sigilla erant egregia. iste continuo ut uidit, non dubitauit illud insigne penatium hospitaliumque deorum ex hospitali mensa tollere, sed tamen, quod ante de istius abstinentia dixeram, sigillis auulsis reliquum argentum sine ulla auaritia reddidit ».

« Il y a un certain Cn. Pompée, qui avant s'appelait Philon, de Tyndaris. Celui-ci donnait un dîner pour Verrès dans sa villa sur le territoire de Tyndaris. Il fit ce que les Siciliens n'osaient pas faire ; lui, qui était citoyen romain, il crut qu'il l'aurait fait avec moins de danger ; il présenta une patelle sur laquelle il y avait des figurines magnifiques. Verrès dès qu'il la vit, n'hésita pas à enlever de la table de son hôte cet insigne des dieux pénates et hospitaliers, et cependant, comme je l'ai dit auparavant à propos de sa modération<sup>244</sup>, une fois arrachées les figurines, il rendit l'argent qui restait sans faire preuve d'aucune avidité ».

Évidemment, ce qui distingue ce personnage des autres victimes rapidement énumérées dans le témoignage précédent est sa condition de citoyen romain, par ailleurs soulignée avec une discrète insistance par l'orateur, à travers un jeu d'oppositions : entre « est » et « fuit », pour juxtaposer les deux noms Cn. Pompeius et Philon, et entre les « Siculi » qui « non audebant » et ce dernier qui, « ciuis Romanus quod erat », se considérait non pas à l'abris (car cela aurait voulu dire sous-estimer l'entité de la convoitise de Verrès), mais tout simplement plus à l'abris (« impunius ») que les autres<sup>245</sup>. Ce n'est pas un hasard, en outre, que l'objet volé soit dans ce cas une « patella » : un outil qui, comme on l'a déjà dit, occupait une place fondamentale dans l'équipement religieux et dans le culte dévoué aux divinités domestiques dans la maison romaine. Contrairement à ce qu'il avait fait en évoquant les vols de « patella », « patera » et « turibulum » de manière générale<sup>246</sup>, Cicéron ne laisse planer ici aucune trace de minimisation. Tout à l'opposé, on assiste presque à une véritable solennisation de l'objet du vol, défini pompeusement « insigne penatium hospitaliumque

<sup>240</sup> Pour les « pocula » voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 49 (à propos d'Eupolemus de Calacta) ; pour les « uasa » 2, 4, 50 (à propos d'Agyrium) et 52 (à propos d'Haluntium).

<sup>241</sup> Voir le commentaire à TL46 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 46-7).

<sup>242</sup> Pour la description de l'atelier, qui conclura la longue section sur la toreutique commencée au paragraphe 29, voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 54-5 ; voir aussi ROBERT 2007, 23-4.

<sup>243</sup> Texte de l'édition W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>244</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 46.

<sup>245</sup> Pour Cn. Pompeius, qui de toute façon n'est pas connu autrement que par ce passage, voir F. Miltner, *RE* XXI.2, Stuttgart 1952, *Pompeius* 36.

<sup>246</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 46-7 (= TL46) et relatif commentaire.

deorum »<sup>247</sup> ; de plus, l'impiété de Verrès est cette fois-ci soulignée ouvertement, au même titre que son manque de respect pour les liens d'hospitalité<sup>248</sup>. On se rend compte que, malgré tout, toutes les victimes de Verrès ne devaient pas avoir aux yeux de Cicéron, et surtout de son public, le même statut.

#### TL48. Cic., *Verr.*, 2, 4, 72

Après avoir évoqué une série d'autres soustractions d'objets de différente nature, Cicéron scelle la section sur les vols aux particuliers avec ce qui devait paraître comme l'exemple ultime aussi bien de l'impiété que du manque de respect pour les liens d'hospitalité de l'ex-gouverneur : l'enlèvement du candélabre que le prince de Syrie Antiochus<sup>249</sup> avait destiné à être offert au Capitole dans le temple de Juppiter Optimus Maximus. Une fois conclu cet épisode par une longue tirade contre son adversaire, l'orateur peut finalement se tourner vers les vols aux cités<sup>250</sup> :

« itaque hoc nefario scelere concepto 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. Segesta est oppidum peruetus in Sicilia, iudices, quod ab Aenea fugiente a Troia atque in haec loca ueniente conditum esse demonstrant. itaque Segestani non solum perpetua societate atque amicitia, uerum etiam cognatione se cum populo Romano coniunctos esse arbitrantur. hoc quondam oppidum, cum illa ciuitas cum Poenis suo nomine ac sua sponte bellaret, a Carthaginiensibus uicaptum atque deletum est, omniaque quae ornamento urbi esse possent Carthaginem sunt ex illo loco deportata. fuit apud Segestanos ex aere Dianae simulacrum, cum summa atque antiquissima praeditum religione tum singulari opere artificioque perfectum. hoc translatum Carthaginem locum tantum hominesque mutarat, religionem quidem pristinam conseruabat; nam propter eximiam pulchritudinem etiam hostibus digna quam sanctissime colerent uidebatur ».

« Ainsi, après avoir conçu ce crime impie, il ne considéra plus rien par la suite, dans la Sicile tout entière, comme sacré ou vénérable ; il se conduisit de telle façon dans cette province trois ans durant qu'on aurait dit qu'il avait déclaré la guerre non seulement aux hommes mais également aux dieux immortels. Ségeste, juges, est une place forte très ancienne de la Sicile, de laquelle on raconte qu'elle fut fondée par Énée alors qu'il fuyait Troie et passait en ces lieux. Ainsi, les habitants de Ségeste se considèrent liés au peuple romain non seulement par une alliance et une amitié éternelle, mais également par des liens de parenté. Cette place forte, quand la cité pour son propre compte et de sa propre volonté était en guerre contre les Carthaginois, fut prise et détruite par ceux-ci, et tout ce qui pouvait servir d'ornement à la ville fut transféré de ce lieu à Carthage. Il y avait à Ségeste une statue en bronze de Diane, environnée d'une très grande et très ancienne vénération et réalisée avec une habileté d'ouvrage singulière. Celle-ci, transférée à Carthage, avait changé de lieux et d'hommes, mais gardait sa vénération originelle ; en effet, à cause de son exceptionnelle beauté, elle paraissait digne d'être honorée très pieusement même aux yeux des ennemis ».

<sup>247</sup> Pour l'emploi du mot « insigne » dans un contexte religieux voir BALDO 2004, 341 (qui cite, comme autres exemples du même sens Varro, *Men.*, 170 Astbury ; Cic., *diu. in Caec.*, 1, 75 et Lucr., 2, 608).

<sup>248</sup> Pour l'interprétation de « penatium hospitaliumque deorum » comme un hendiadys visant à faire ressortir « à faire ressortir le caractère doublement impie du geste de Verrès » vis à vis de la religion et des « droits sacrés de l'hospitalité », voir DUBOURDIEU 1989, 88. Pour l'association de ces deux motifs de blâme dans les *Verrines* voir aussi les commentaires à TL39 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 2) ; 40 (= Cic., *Verr.*, 2, 4, 3-7) et 42 (Cic., *Verr.*, 2, 4, 15-8).

<sup>249</sup> Il s'agit du futur Antiochus XIII Asiaticus (U. Wilcken, *RE*, I.2, Stuttgart 1894, *Anthiocos* 36).

<sup>250</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

L'épisode du candélabre d'Antiochus, appelé ici emphatiquement « nefario scelere », est donc présenté par l'orateur comme une sorte d'événement déclencheur du comportement impie de Verrès, dont Cicéron s'apprête finalement à s'occuper en détail : après avoir osé s'attaquer à la plus importante divinité de l'état romain, l'accusé n'aurait eu plus aucun respect pour rien. Conformément au motif recourant de la démesure de l'ex-gouverneur, la bipartition « neque sacri neque religiosi », qui reprend les deux catégories dans lesquelles le droit romain classait les objets ayant affaire à la religion, souligne le caractère global de l'action de Verrès<sup>251</sup>. D'autre part, l'emploi du terme « bellum » pour définir cette action, qui apparaît ici pour la première fois, en fait ressortir la violence, en accord avec la présentation de l'ex-gouverneur comme un exemple de cruauté. Dans son ensemble, donc, la première phrase de ce passage fonctionne comme introduction à la section dédiée aux vols aux cités.

Confirmant l'importance du contexte des soustractions de Verrès dans le *de signis*, le premier épisode de la section est ouvert par un mouvement de « descriptio loci » de la cité de Ségeste, théâtre des faits. Par ce biais, Cicéron en met en valeur l'ancienneté (« oppidum pervetus »), autre leitmotiv du *de signis*, et, grâce à une incursion dans le passé mythique, trouve dans la légende troyenne un lien avec Rome susceptible d'impliquer d'avantage ses lecteurs et dont la revendication est attribuée de façon explicite aux Ségestains eux-mêmes<sup>252</sup>. On remarquera que, sans doute pour mettre en valeur au maximum le rapport privilégié de Ségeste avec Rome, Cicéron fait référence à cette particulière version du mythe qui faisait du héros Énée en personne le fondateur de la ville sicilienne. En reprenant des formules appartenant au langage officiel des rapports diplomatiques, Cicéron définit le lien entre les deux villes comme une « perpetua societas et amicitia », déjà en soi méritoire, mais également exaltée d'une plus rare « cognatio »<sup>253</sup>.

La description géographique est par ailleurs suivie d'un court excursus historique qui, tout en préparant l'entrée en scène de l'objet protagoniste de l'épisode, ne fait que souligner ultérieurement les mérites de la « ciuitas » de Ségeste, qui « suo nomine ac sua sponte » s'était battue contre Carthage, adversaire par excellence des Romains en Sicile comme en général. La datation de ce conflit, au cours duquel les Carthaginois auraient emporté en Afrique les ornements de la ville de Ségeste, a été objet de discussion : d'un côté, on a pensé à des représailles pour la reddition de la ville à Pyrrhus en 276 av. J.C.<sup>254</sup> ; de l'autre, à un événement par ailleurs inconnu à situer dans le contexte de l'épicratie punique, au IV<sup>e</sup> siècle av. J.C.<sup>255</sup> Malheureusement, l'information fournie par Cicéron me paraît trop vague – et trop influencée par son intention d'éloge vis à vis de la ville sicilienne – pour permettre de trancher.

La mention du conflit contre Carthage introduit une deuxième « descriptio », cette fois-ci consacrée à l'objet volé et donc conduite emphatiquement aux temps du passé : on

<sup>251</sup> Pour un autre emploi de la même dichotomie voir Cic., *Verr.* 2, 4, 71 et le commentaire de BALDO 2004.

<sup>252</sup> Sur la présentation du rapport de parenté entre Rome et Ségeste dans ce passage de Cicéron voir BATTISTONI 2010, 121-2.

<sup>253</sup> Pour l'emploi du terme latin « cognatio » pour traduire le concept grec de « συγγένεια » en contexte diplomatique, voir BATTISTONI 2010, 52-72.

<sup>254</sup> Voir GIULIANO 1953, 52 ; DE LA GENIERE 1978, 47-48. Pour la reddition de Ségeste à Pyrrhus voir D.S., 22, 10, 1.

<sup>255</sup> Voir GALLO 1992, 318 et 326-7 ; MICHELINI 2000, 781-2.

remarquera la mise en évidence de « fuit » en ouverture de phrase<sup>256</sup>. Il s'agit d'une statue de Diane en bronze, appelée très précisément « simulacrum », un terme habituellement employé justement pour indiquer les statues représentant des divinités<sup>257</sup>. Par ailleurs, le fait qu'il n'y ait pas de précision sur la position exacte de la statue – mis à part le très vague « apud Segestanos » – laisse penser à une statue isolée, dressée en plein air dans la ville et non à l'intérieur d'un bâtiment, ou, du moins, non à l'intérieur d'un bâtiment religieux : dans ce dernier cas, en effet, on peut être sûrs que Cicéron se serait empressé de le préciser, pour mieux mettre en valeur la signification religieuse du monument<sup>258</sup>. Plutôt que la position, donc, l'orateur mentionne la beauté artistique de la statue (« singulari opere artificioso perfectum ») et en affirme explicitement la grande valeur religieuse, sans oublier, au passage, son âge vénérable (« summa atque antiquissima praeditum religione »). On remarquera une fois de plus que, si faisant, Cicéron ne s'appuie pas sur une définition précise du statut juridique de la statue, mais plutôt sur sa perception de la part des Ségestains (« religione praeditum »). Finalement, l'orateur ne manque pas d'observer que la statue avait suscité la même vénération (« religionem pristinam ») à Carthage : un détail dont il n'hésitera pas à se servir, par la suite, aux dépens de Verrès<sup>259</sup>. Ici, encore, ce qui compte est surtout la façon dont la statue est regardée par les Carthaginois, qui la considèrent « digna quam sanctissime colerent ». En outre, la beauté artistique retourne en jeu pour justifier le comportement des ennemis (« propter eximiam pulchritudinem ») ; ne pouvant lui attribuer une valeur en soi, Cicéron en fait donc une raison de vénération : l'attitude de Verrès vis à vis des œuvres d'art n'en saurait pas être stigmatisée davantage.

#### TL49. Cic., *Verr.*, 2, 4, 73

Mais, « aliquot saeculis post » l'enlèvement de la Diane, la ville de Carthage avait été prise par Publius Cornelius Scipion Émilien<sup>260</sup> et celui-ci, se rappelant que la Sicile avait été particulièrement dépouillée par les Carthaginois au fil de nombreux conflits, avait fait rassembler tous les Siciliens (« conuocatis Siculis omnibus ») pour leur promettre une sorte de réparation<sup>261</sup> :

« pollicetur sibi magnae curae fore ut omnia ciuitatibus, quae cuiusque fuissent, restituerentur. tum illa quae quondam erant Himera sublata, de quibus antea dixi, Thermitanis sunt reddita, tum alia Gelensibus, alia Agrigentinis, in quibus etiam ille nobilis taurus, quem crudelissimus omnium tyrannorum Phalaris habuisse dicitur, quo uiuos supplicii causa demittere homines et subicere flammam solebat ».

2 fuerant *pδ*

« Il promet de mettre le plus grand soin à rendre aux cités tout ce qui avait appartenu à chacune d'entre elle. Alors les œuvres qui avaient été auparavant soustraites à Himère, et dont j'ai parlé tout à l'heure,

<sup>256</sup> Pour un effet similaire voir la description du « sacrarium » d'Heius, Cic., *Verr.* 2, 4, 3-7 (= TL40) et le commentaire relatif.

<sup>257</sup> Voir ESTIENNE 2000, 55-69 et *passim* ; DUBOURDIEU 2003, 16.

<sup>258</sup> Du même avis est aussi DUBOURDIEU 2003, 17, qui par contre n'exclue pas l'hypothèse que la statue était située « à l'intérieur d'une enceinte sacrée dont il n'est pas parlé ».

<sup>259</sup> Voir Cic., *Verr.* 2, 4, 78 (= TL50).

<sup>260</sup> F. Münzer, *RE*, IV.1, Stuttgart 1900, *Cornelius* 335.

<sup>261</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

furent rendues aux habitants de Thermes, alors d'autres œuvres furent rendues aux habitants de Géla et d'autres aux habitants d'Agrigente, parmi lesquelles il y avait également ce fameux taureau que l'on dit avoir été de propriété de Phalaris, le plus cruel de tous les tyrans, qui avait l'habitude, comme supplice, d'y introduire des hommes vivants et de le mettre ensuite sur le feu ».

De l'épisode de Thermes, Cicéron avait déjà parlé à propos de l'affaire de Sthenius<sup>262</sup>. A cette ville sont ici juxtaposées Agrigente, qui sera citée par la suite à propos d'une autre œuvre qui lui aurait été décerné à la même occasion par Scipion mais sous forme de « *beneficium* »<sup>263</sup>, et Géla, dont il ne fera plus mention à ce sujet. L'action de Scipion est explicitement présentée comme une restitution (« *restituerentur* » et « *reddita* »).

#### TL50. Cic., *Verr.*, 2, 4, 74-9

Ségeste faisait donc partie des cités qui avaient pu profiter de la bienveillance de Scipion Émilien<sup>264</sup> :

« 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. Erat admodum amplum et excelsum signum cum stola; uerum tamen inerat in illa magnitudine aetas atque habitus uirginalis; sagittae pendebant ab umero, sinistra manu retinebat arcum, dextra ardentem facem praeferebat. (75) hanc cum iste sacrorum omnium et religionum hostis praedoque uidisset, quasi illa ipsa face percussus esset, ita flagrare cupiditate atque amentia coepit; imperat magistratibus ut eam demoliantur et sibi dent; nihil sibi gratius ostendit futurum. illi uero dicere sibi id nefas esse, seseque cum summa religione tum summo metu legum et iudiciorum teneri. iste tum petere ab illis, tum minari, tum spem, tum metum ostendere. opponebant illi nomen interdum P. Africani; populi Romani illud esse dicebant; nihil se in eo potestatis habere quod imperator clarissimus urbe hostium capta monumentum uictoriae populi Romani esse uoluisset. (76) cum iste nihilo remissius atque etiam multo uehementius instaret cotidie, res agitur in senatu: uehementer ab omnibus reclamatur. itaque illo tempore ac primo istius aduentu pernegatur. postea, quidquid erat oneris in nautis remigibusque exigendis, in frumento imperando, Segestanis praeter ceteros imponebat, aliquanto amplius quam ferre possent. praeterea magistratus eorum euocabat, optimum quemque et nobilissimum ad se arcessebat, circum omnia prouinciae fora rapiebat, singillatim uni cuique calamitati fore se denuntiabat, uniuersis se funditus euersurum esse illam ciuitatem minabatur. itaque aliquando multis malis magnoque metu uicti Segestani praetoris imperio parendum esse decreuerunt. magno cum luctu et gemitu totius ciuitatis, multis cum lacrimis et lamentationibus uirorum mulierumque omnium simulacrum Dianae tollendum locatur. (77) uidete quanta religio fuerit apud Segestanos. repertum esse, iudices, scitote neminem, neque liberum neque seruum, neque ciuem neque peregrinum, qui illud signum auderet attingere; barbaros quosdam Lilybaeo scitote adductos esse operarios; ii denique illud ignari totius negoti ac religionis mercede accepta sustulerunt. quod cum ex oppido exportabatur, quem conuentum mulierum factum esse arbitramini, quem fletum maiorum natu? quorum non nulli etiam illum diem memoria tenebant cum illa eadem Diana Segestam Carthagine reuecta uictoriam populi Romani reditu suo nuntiasset. quam dissimilis hic dies illi tempori uidebatur! tum imperator populi Romani, uir clarissimus, deos patrios reportabat Segestanis ex urbe hostium recuperatos: nunc ex urbe sociorum praetor eiusdem populi turpissimus atque impurissimus eosdem illos deos nefario scelere auferebat. quid hoc tota Sicilia est clarius, quam omnis Segestae matronas et uirgines conuenisse cum Diana exportaretur ex oppido, unxisse unguentis, complisse coronis et floribus, ture, odoribus incensis usque ad agri finis prosecutas esse? (78)

<sup>262</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 85-8 (= TL12).

<sup>263</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 93 (= TL13).

<sup>264</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

hanc tu tantam religionem si tum in imperio propter cupiditatem atque audaciam non pertimescebas, ne nunc quidem in tanto tuo liberorumque tuorum periculo perhorrescis? quem tibi aut hominem inuitis dis immortalibus aut uero deum tantis eorum religionibus uiolatis auxilio futurum putas? tibi illa Diana in pace atque in otio religionem nullam attulit? quae cum duas urbis in quibus locata fuerat captas incensasque uidisset, bis ex duorum bellorum flamma ferroque seruata est; quae Carthaginiensium uictoria loco mutato religionem tamen non amisit, P. Africani uirtute religionem simul cum loco recuperauit. quo quidem scelere suscepto cum inanis esset basis et in ea P. Africani nomen incisum, res indigna atque intoleranda uidebatur omnibus non solum religiones esse uiolatas, uerum etiam P. Africani, uiri fortissimi, rerum gestarum gloriam, memoriam uirtutis, monumenta uictoriae C. Verrem sustulisse. (79) quod cum isti renuntiaretur de basi ac litteris, existimauit homines in obliuionem totius negoti esse uenturos si etiam basim tamquam indicem sui sceleris sustulisset. itaque tollendam istius imperio locauerunt; quae uobis locatio ex publicis litteris Segestanorum priore actione recitata est ».

**26** fuerit. Apud Müller, *Bornecque* 28 ii Halm : hi pqr, *Bornecque, Baldo* : hii RS 49 de basi ac litteris del. Richter, Nohl, *Bornecque, Baldo*

« À cette époque, cette même Diane dont nous avons parlé est rendue avec le plus grand soin aux habitants de Ségeste ; elle est retransférée à Ségeste ; elle est replacée dans son ancien emplacement dans la plus grande reconnaissance et joie des citoyens. Elle était placée à Ségeste sur une base assez haute, sur laquelle était inscrit à grandes lettres le nom de P. l'Africain et comment il l'avait rendue après la prise de Carthage. Elle était vénérée par les citoyens et admirée par tous les étrangers ; quand j'étais questeur, ils ne me montrèrent rien d'autre avant cette statue. Il s'agissait d'une statue de taille et hauteur considérables, avec une longue robe ; mais vraiment elle portait, malgré cette grandeur, l'âge et l'aspect d'une jeune fille ; des flèches pendaient de son épaule, sa main gauche tenait un arc, sa main droite tendait une torche ardente. (75) Et quand cet ennemi et piller de toute chose sacrée et de tout culte vit cette statue, comme s'il avait été touché par sa torche, il commença à brûler de désir et de folie ; il ordonne aux magistrats de la descendre de sa base et de la lui donner ; il affirme que rien ne lui sera plus agréable. Et ceux-ci de dire que cela aurait été pour eux un crime et qu'ils sont retenus par le plus grand respect religieux et la plus grande crainte des lois et de la justice. Et celui-ci de la leur demander, de les menacer, de mettre en avant tantôt l'espoir, tantôt la crainte. Ils opposaient parfois le nom de P. l'Africain ; ils disaient que c'était la propriété du peuple romain ; qu'ils n'avaient aucun pouvoir sur ce qu'un général très célèbre, après avoir pris une ville ennemie, avait voulu faire devenir un monument de la victoire du peuple romain. (76) Comme Verrès, nullement adouci et même avec de plus en plus d'énergie, insistait tous les jours, l'affaire est traitée au sénat : on proteste hautement de tous les côtés. Ainsi en ce moment et lors de sa première visite on refuse absolument. Ensuite, pour tous les impôts, dans la levée de matelots et de rameurs comme dans l'exaction de blé, il imposait aux Ségestains plus qu'aux autres, et même un peu plus de ce qu'ils pouvaient supporter. En outre, il appelait près de lui leurs magistrats, faisait venir à lui tous les notables et les honnêtes gens, les entraînaient autour de toutes les places de la province et déclarait à chacun singulièrement qu'il serait un fléau pour eux, tandis qu'il les menaçait tous ensemble de détruire leur cité de fond en comble. Ainsi, à un moment, les Ségestains, vaincus par de nombreux maux et par une grande crainte, décrétèrent qu'il fallait obéir aux ordres du préteur. Avec beaucoup de douleur et de gémissements de toute la cité, avec beaucoup de larmes et de plaintes de tous les hommes et les femmes on met en adjudication l'enlèvement de la statue de Diane. (77) Voyez quelle vénération avaient les Ségestains. Sachez, juges, que l'on ne trouva personne, ni libre, ni esclave, ni citoyen ni étranger, qui osât toucher cette statue ; sachez que l'on fit venir des ouvriers barbares de Lilybée ; ceux-ci, ignorant tout de l'affaire et de cette vénération, se chargèrent de l'enlèvement derrière le paiement d'un salaire. Et pendant que qu'on l'emportait de la ville, imaginez-vous quel rassemblement de femmes se fit-il ? Quels pleurs des vieillards se levèrent ? De ces derniers, certains se souvenaient encore de ce jour où cette même Diane, rentrée de Carthage à Ségeste, avait annoncé avec son retour la victoire du peuple romain. Comment le jour présent semblait différent de ce temps passé ! A l'époque, un général du peuple romain, homme très illustre, ramenait aux Ségestains les dieux ancestraux, récupérés d'une ville ennemie : à présent, d'une ville alliée, un préteur de ce même peuple, des plus ignobles et infâmes, enlevait ces mêmes dieux par un crime impie. Qu'est-ce qui a été plus connu dans toute la Sicile de la nouvelle que toutes les femmes mariées et les vierges de Ségeste se réunirent, quand on enlevait Diane de la ville, la enduèrent d'huiles parfumées, la couvrirent de couronnes et la suivirent jusqu'aux limites de leur

territoires en lançant des fleurs et brûlant de l'encens et des parfums ? (78) Mais si à l'époque, à l'heure de ton mandat, tu ne craignais pas une telle vénération à cause de ta cupidité et de ton audace, n'as-tu peur même pas maintenant, à l'heure d'un si grand danger pour toi et tes enfants ? Quel homme, contre le vouloir des dieux immortels, ou encore pire quel dieu, une fois que tu as outragé des vénérations si grandes, crois-tu qu'il viendra à ton secours ? Et à toi cette Diane, en temps de paix et de tranquillité, n'a suscité aucune vénération ? Elle qui après avoir vu prises et incendiées les deux villes dans lesquelles elle avait été placée, deux fois fut sauvée des flammes et des armes de deux guerres ; elle qui, tout en ayant changé de lieu après la victoire des Carthaginois, ne perdit pourtant pas sa vénération et qui récupéra sa vénération et son lieu originaires grâce à la vertu de P. l'Africain. Et une fois que ce crime avait été accompli, comme la base restait vide et sur celle-ci restait inscrit le nom de P. l'Africain, il semblait à tous une chose indigne et intolérable que non seulement des cultes vénérables aient été outragés, mais que Verrès ait aussi enlevé la gloire des gestes, la mémoire de la vertu et les monuments de la victoire de P. l'Africain, un homme de la plus grande valeur. (79) Donc, quand on lui rapporta tout, de la base et de l'inscription, il pensa que les hommes auraient plus vite oublié toute l'affaire s'il avait enlevé également la base, maintenant preuve de son crime. Ainsi, sous son ordre, ils en mirent en adjudication l'enlèvement ; et cette adjudication vous a été lue, pendant la première partie du procès, des actes officiels des Ségestains ».

La Diane de Ségeste avait donc fait partie des œuvres rendues par Scipion aux Siciliens, un des éléments desquels Cicéron se sert pour lier strictement les événements en Sicile à la réalité romaine. Dès l'ouverture du récit, deux aspects de l'action du vainqueur de Carthage sont surtout mis en valeur par Cicéron. D'un côté, l'orateur semble impliquer la volonté explicite de la part de Scipion de rétablir le status quo précédant le passage de l'ennemi et donc le fait que la statue signifiait avoir été restituée aux habitants de la ville. Dès la première phrase, cette idée est soulignée par la juxtaposition de trois verbes quasiment synonymes qui segmentent l'action de Scipion en trois membres allitérants (« redditur ... reportatur ... reponitur ») ; par l'insistance sur le nom de la ville (« Segestanis » ; « Segestam » ; « Segestae ») et par l'affirmation que la statue avait été placée « in suis antiquis sedibus ». Ensuite, de nombreuses reprises de ce motif jalonnent le récit : « restituisset » ; « Diana Segestam ... reuecta » ; « reditu suo » ; « deos patrios reportabat Segestanis ... recuperatos » ; « recuperauerit ». Scipion figure par conséquent comme l'exemple parfait de ce respect pour les peuples soumis que Cicéron présente dans les *Verrines* comme la conduite du Romain idéal et qui s'oppose diamétralement à l'attitude de Verrès.

De l'autre côté, l'action de Scipion crée un lien direct entre cette statue de Diane et la gloire de Rome, victorieuse sur Carthage. Ainsi, l'expression « in suis antiquis sedibus ... reponitur », est aussitôt doublée par un plus précis « erat posita ... sane excelsa in basi » qui introduit un second mouvement de « descriptio » au passé, et souligne la nouveauté que la base de la statue portait désormais le nom de Scipion et la mention de la prise de Carthage. L'inscription à laquelle Cicéron fait référence ne devait pas être très différente de celle qui accompagnait les statues rendues par Scipion à Thermes.

Suit une description encore plus détaillée de la statue elle-même, appelée cette fois-ci « signum », avec un autre terme spécifique pour les statues des dieux ou, plus en général, pour les statues en contexte religieux<sup>265</sup>. À ce propos, d'ailleurs, on remarquera que, dans l'ensemble de l'épisode, l'orateur appelle la statue indifféremment soit « signum » soit « simulacrum », quand il ne la désigne pas tout simplement par le nom de la divinité (« haec

<sup>265</sup> Voir ESTIENNE 2000, 21-54 et *passim* ; DUBOURDIEU 2003, 16.



ipsa Diana », « illa eadem Diana », « Diana », « illa Diana »), en jouant sur l'identification de la statue avec la déesse<sup>266</sup>. Quoiqu'il en soit, au seuil de cette nouvelle description, Cicéron affirme d'avoir vu la Diane de ses propres yeux, à la fois conférant à l'ensemble des informations qu'il fournit sur la statue et sur sa base la valeur d'un témoignage oculaire et mettant en valeur les mérites des Ségestains, qui montraient la statue en premier à tous les étrangers de passage dans la ville (« omnibus aduenis »), à plus grande gloire de Rome. L'ancienneté de l'œuvre est de nouveau soulignée (« magnitudine aetas »), et l'on ajoute une description détaillée de l'aspect de la statue et de ses attributs : arc, flèches et torche ardente. Ce dernier détail sert à Cicéron de point d'appui pour une boutade qui, profitant du motif traditionnel de la torche comme instrument de la possession divine<sup>267</sup>, présente Verrès comme brûlant de désir après avoir été touché par sa flamme ; à travers l'épithète de « sacrorum omnium et religionum hostis praedoque », en outre, l'orateur rappelle le thème du « bellum » global contre toutes les catégories du religieux avec lequel il avait introduit la section sur les vols aux cités<sup>268</sup> et prépare le lecteur au noyau de l'épisode : c'est-à-dire le récit de l'enlèvement de la statue, qui se déroule suivant trois étapes distinctes et nous permet de reconstruire la procédure à travers laquelle Verrès s'empare finalement de l'objet convoité.

La première démarche accomplie par l'ex-gouverneur consiste à demander aux magistrats de la ville de descendre la statue de sa base pour la lui donner : malheureusement, le trop vague « magistratibus » nous empêche de savoir à quel corps le gouverneur s'était adressé précisément, à part le fait qu'il devait s'agir d'une collectivité de magistrats ; on peut toutefois envisager qu'il s'agisse de la magistrature sous la juridiction de laquelle la statue était placée, comme il était normal dans le monde grec pour toutes les œuvres d'art situées dans des lieux publics. D'autre part, si l'emploi du verbe « imperat » présente la requête du gouverneur comme un ordre, sa promesse en échange de gratitude future (« nihil sibi gratius ostendit futurum ») laisse plutôt penser que Verrès envisage la cession de la statue comme un don de la part de la cité ; en tout cas, il n'est pas question, dans cet épisode, du fameux argument de l'« emi », souvent empoigné par la défense de Verrès. De leur côté, les magistrats de Ségeste essayent de se soustraire à cette demande en affirmant que le fait de l'honorer aurait été pour eux « nefas », vis-à-vis aussi bien de la religion que de la loi. Si faisant, de plus, ils finissent même par nier d'avoir aucun droit de décision sur le destin de la statue, du fait du double lien de celle-ci avec Scipion et avec Rome : un argument qui, comme Cicéron l'avait déjà fait ailleurs, est poussé jusqu'à l'affirmation que la statue devait être regardée comme une propriété du peuple romain (« populi Romani illud esse dicebant »). Conformément à la présentation générale des Siciliens dans les *Verrines*, donc, les Ségestains apparaissent ici comme des champions de « pietas » et de « fides », prêt à revendiquer le respect non seulement de leur religion, mais tout aussi bien de la grandeur de Rome.

Au vu de la présence de l'argument de la propriété du peuple romain, C. Berrendonner fait figurer la Diane de Ségeste dans sa liste des statues que Verrès aurait saisi en profitant de son autorité de gouverneur et en alléguant la raison officielle qu'il en aurait besoin comme décoration dans le cadre d'un hypothétique triomphe sur les pirates. Malheureusement, deux

<sup>266</sup> Pour d'autres passages où Cicéron se sert, souvent au frais de Verrès, de l'identification entre statues et divinités représentées, voir Cic., *diu. in Caec.*, 3 (= TL1) ; *Verr.*, 2, 4, 3-7 (= TL40) ; 84-5 (= TL52).

<sup>267</sup> Voir BALDO 2004, 408.

<sup>268</sup> Cic., *Verr.* 2, 4, 72 (= TL48).

détails s'opposent à cette reconstruction. D'un côté, la cession de la Diane ne semble pas avoir été envisagée comme temporaire, tant il est vrai que, peu après son enlèvement, Verrès en fait emporter également la base, en offrant à Cicéron une occasion en or pour sévir contre un tel manque de respect vis-à-vis de la figure de Scipion. Deuxièmement, le gouverneur ne se conduit pas comme s'il voulait se saisir de la statue sans l'accord des autorités de la cité.

Les magistrats n'ayant pas voulu obtempérer à la première formulation de la requête, l'affaire est soumise au sénat : malheureusement, comme déjà dans le cas de Thermes, Cicéron ne précise pas par qui cette assemblée publique avait été saisie, mais la formulation du passage permet d'envisager qu'il s'agisse d'une initiative des magistrats, pour lesquels il s'agissait en quelque sorte d'un dernier ressort pour se soustraire aux insistances de Verrès. Au conseil, dans une première séance dont devaient exister des comptes-rendus sur lesquels l'orateur pouvait s'appuyer, la statue est refusée à Verrès et celui-ci quitte la cité, sans s'opposer officiellement à cette décision, comme il aurait pu le faire s'il avait voulu faire lever sur sa fonction pour revendiquer le droit de saisir la statue.

Au contraire, Cicéron nous montre son adversaire se replier sur une véritable stratégie de la tension qui aboutit à une deuxième réunion du conseil de Ségeste qui va cette fois-ci décider de la cession de la statue. La formulation de Cicéron me paraît révélatrice : « Segestani praetoris imperio parendum esse decreuerunt ». L'emploi du verbe « decernere », en effet, montre clairement qu'il devait exister un décret officiel du conseil qui stipulait de la cession de la statue à Verrès, peut-être en qualité de don ; un décret que Cicéron essaie d'invalider en le présentant comme la simple exécution d'un ordre (« praetoris imperio » qui reprend le « imperat » qui exprimait la première formulation de la requête de Verrès). Le même traitement, d'ailleurs, est réservé par l'orateur à la présentation de la décision publique de déplacer la base de la statue ; décision qui est toujours prise officiellement par les Ségestains (« tollendam ... locauerunt » ; « locatio ex publicis litteris Segestanorum »), mais comme réponse à un ordre (« imperio istius ») et dont les documents officiels avaient été produits pendant la première action du procès : on peut imaginer que Cicéron ait choisi de produire ce témoignage car il y avait une mention explicite de l'ordre du préteur, dont les Ségestains devaient d'ailleurs avoir besoin comme assurance contre une possible accusation future d'avoir effacé la mémoire d'une victoire du peuple romain. L'existence de ce genre de documents, enfin, peut expliquer l'absence de l'« emi » dans la discussion du cas de la Diane. D'autre part, l'insistance accrue sur la grande valeur religieuse attribuée à la statue par les Ségestains et reconnue par les Carthaginois, le tableau pathétique du désespoir de la ville, qui veut embrasser la totalité des habitants (« totius ciuitatis » ; « uirorum mulierumque omnium ») mais ne se prive pas de se concentrer sur les catégories les plus faibles (« conuentum mulierum » ; « fletum maiorum natu »), le retour battant sur le contrexemple de Scipion (« tum ... nunc ») et finalement le récit du transport final de la statue apparaissent comme autant d'éléments visant à convaincre le public que jamais les Ségestains n'auraient pu passer ce décret si cela ne leur avait pas été imposé par la force.

Quant au dernier voyage de la statue, il est intéressant de noter qu'il s'effectue clairement aux frais de la cité (« simulacrum tollendum locatur »), comme d'ailleurs, plus tard, le déplacement de la base. Cependant, ici encore, Cicéron s'efforce de dissocier les Ségestains de la réelle exécution de ce transport, en insistant sur le refus d'y participer de toutes les

composantes de la population de la ville (« neque liberum neque seruum, neque ciuem neque peregrinum ») et en mettant en scène, comme mercenaires chargés de cette tâche ingrate, ces « barbaros ... operarios », issus de la punique Lilybée et « ignari totius negoti ac religionis ». D'autre part, la statue est accompagnée jusqu'aux limites de la ville par une véritable procession qui engage cette fois-ci la partie féminine du peuple des Ségestains (« matronas et uirgines »). Ce dernier détail peut découler aussi bien de la nature féminine de la divinité concernée que, encore une fois, de la volonté de dissocier les autorités de la ville du transport de la statue : la formulation « conuenisse cum Diana exportaretur ex oppido », en effet, laisse planer le doute que cela soit le résultat d'une réunion spontanée, alors qu'il pouvait très bien s'agir d'une démarche officielle<sup>269</sup>. Les actes accomplis par les femmes pendant la procession sont tous bien connus par ailleurs, dans le cadre des gestes rituels et d'entretien effectués sur les statues des divinités<sup>270</sup>, et, en tant que tels, n'autorisent aucune hypothèse particulière concernant la nature du culte de Diane à Ségeste<sup>271</sup>.

#### TL51. Cic., *Verr.*, 2, 4, 80

Pour conclure l'épisode de la Diane de Ségeste, Cicéron s'appelle directement à P. Cornelius Scipio Nasica, un des partisans de Verrès et descendant de Scipion Émilien<sup>272</sup>, en l'exhortant à intervenir en défense de la mémoire de son ancêtre, que Verrès avait mise à mal<sup>273</sup> :

« adsunt Segestani, clientes tui, socii populi Romani atque amici; certiozem te faciunt P. Africanum Carthagine deleta simulacrum Dianae maioribus suis restituisse, idque apud Segestanos eius imperatoris nomine positum ac dedicatum fuisse; hoc Verrem demoliendum et asportandum nomenque omnino P. Scipionis delendum tollendumque curasse; orant te atque obsecrant ut sibi religionem, generi tuo laudem gloriamque restituas, ut, quod per P. Africanum ex urbe hostium recuperarint, id per te ex praedonis domo conseruare possint ».

« Voici les Ségestains, tes clients, des alliés et des amis du peuple romain ; ils t'assurent que P. l'Africain, après avoir détruit Carthage, rendit à leurs ancêtres la statue de Diane et que cette statue avait été placée et dédiée chez les Ségestains au nom de ce général ; que Verrès se chargea de la descendre et de l'enlever, et ensuite d'effacer et de faire disparaître même le nom de Scipion ; ils te prient et te conjurent de leur rendre leur culte et de rendre à ta race son honneur et sa gloire, de sorte qu'ils puissent sauver grâce à toi de la maison d'un voleur, ce qu'ils avaient récupéré grâce à P. l'Africain de la ville des ennemis ».

<sup>269</sup> Pour un parallèle avec la procession qui semble avoir accompagné l'arrivée de Cybèle à Rome (Liv., 29, 14, 12), voir DUBOURDIEU 2003, 19.

<sup>270</sup> Voir ESTIENNE 2000, 223-9.

<sup>271</sup> Pour une tentative de relier la présence de couronnes de fleurs dans ce passage à la fête des « Anthesporia » en l'honneur de Coré (Str., 6, 1, 5 ; Poll., 1, 37), pour reconstruire la figure d'une Diane liée aux différentes phases de la vie féminine, au mariage et à l'accouchement, voir MICHELINI 2000, 785-6.

<sup>272</sup>F. Münzer, *RE*, IV.1, Stuttgart 1900, *Cornelius* 352 et *RE*, III.1, Stuttgart 1897, *Caecilius* 99 (car ce personnage fut plus tard adopté dans la famille des Metelli avec le nom de Q. Caecilius Metellus Pius Scipio) ; on remarquera que, malgré l'insistance avec laquelle Cicéron le souligne, le lien de parenté avec Scipion Émilien était plutôt faible, car Scipion Nasica appartenait à une branche collatérale de la « gens » (voir BALDO 2004, 418 ; BRUNT 1980, 274, note 8 ; EILERS 2002, 152 et l'arbre généalogique de F. Münzer dans *RE*, IV.1, Stuttgart 1900, 1430).

<sup>273</sup> Texte de l'édition W. Peterson, Oxford 1917.

Une fois de plus, Cicéron rappelle les mérites des Ségestains, aussi bien envers Rome (« socii populi Romani atque amici »), qu'envers les Scipions (« clientes tui »)<sup>274</sup> ; de plus, en les rendant acteurs de leur propre défense, il les représente en train de s'adresser personnellement et directement à Scipion Nasica (« adsunt » ; « certiosem te faciunt » ; « orant atque obsecrant »). L'action de l'Émilien est de nouveau emphatiquement présentée comme une restitution de la statue aux habitants de la ville (« maioribus suis restituisset » ; « apud Segestanos » ; « ex urbe hostium recuperarint »), sans oublier que le nom de Scipion y figurait (« imperatoris nomine positum ac dedicatum »). La violence de Verrès est soulignée par l'insistance sur les verbes exprimant la destruction et l'effacement, tandis que la structure riche de parallélismes des deux dernières propositions met en avant la double faute de l'ex-gouverneur, contre Ségeste et ses cultes d'une part et contre la famille des Scipions de l'autre : « hoc demoliendum et asportandum » / « nomenque ... P. Scipionis delendum tollendumque » ; « sibi religionem » / « generi tuo laudem gloriamque ». Enfin, un dernier parallélisme rapproche directement Scipion Nasica de son ancêtre célèbre, pour l'inviter à en suivre l'exemple, (« per P. Africanum » / « per te »), alors que Verrès se retrouve placé sur le même plan que les Carthaginois et traité une fois de plus comme un vulgaire voleur (« ex urbe hostium » / « ex praedonis domo »). Plus violente encore contre l'ex-gouverneur, d'ailleurs, sera la conclusion de l'épisode de la Diane<sup>275</sup>, qui profitant du caractère virginal de cette déesse rapprochera l'impiété de Verrès de sa débauche : « Verres temperantissimi sanctissimique uiri monumentum, Dianae simulacrum uirginis, in ea domo conlocabit in qua semper meretricum lenonumque flagitia versantur? ». Le contraste avec Scipion et son respect de la « religio » des Ségestains ne pouvait pas être plus grand.

#### TL52. Cic., *Verr.*, 2, 4, 84-5

En continuant sur le sujet des statues qui avaient été rendues aux Siciliens par Scipion, Cicéron relate par la suite l'épisode du Mercure de Tyndaris<sup>276</sup> :

« at hoc solum Africani monumentum uiolasti. quid? a Tyndaritanis non eiusdem Scipionis beneficio positum simulacrum Mercuri pulcherrime factum sustulisti? at quem ad modum, di immortales! quam audacter, quam libidinose, quam impudenter! audistis nuper dicere legatos Tyndaritanos, homines honestissimos ac principes ciuitatis, Mercurium, qui sacris anniuersariis apud eos ac summa religione coleretur, quem P. Africanus Carthagine capta Tyndaritanis non solum suae uictoriae sed etiam illorum fidei societatisque monumentum atque indicium dedisset, huius ui scelere imperioque esse sublatum. qui ut primum in illud oppidum uenit, statim, tamquam ita fieri non solum oporteret sed etiam necesse esset, tamquam hoc senatus mandasset populusque Romanus iussisset, ita continuo signum ut demolirentur et Messanam deportarent imperauit. (85) quod cum illis qui aderant indignum, qui audiebant incredibile uideretur, non est ab isto primo illo aduentu perseueratum. discedens mandat proagoro Sopatro, cuius uerba audistis, ut demoliat; cum recusaret, uehementer minatur et statim ex illo oppido proficiscitur. refert rem ille ad senatum; uehementer undique reclamatur. ne multa, iterum iste ad illos aliquanto post uenit, quaerit continuo de signo. respondetur ei senatum non permittere; poenam capitis constitutam, si

<sup>274</sup> Une relation de patronage entre Scipion Nasica et les Ségestains n'est pas autrement attestée et ne fait pas l'objet d'une reconnaissance unanime : P.A. Brunt (BRUNT 1980, 274, note 8) admet que ce personnage ait hérité ce patronage de Scipion Émilien, même s'il n'en était pas un descendant direct ; C. Eilers (EILERS 2002, 152-4) est plus sceptique et pense plutôt à une exagération rhétorique de Cicéron.

<sup>275</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 83.

<sup>276</sup> Texte de l'édition W. Peterson, Oxford 1917.

iniussu senatus quisquam attigisset; simul religio commemoratur. tum iste, 'quam mihi religionem narras, quam poenam, quem senatum? uiuum te non relinquam; moriere uirgis nisi mihi signum traditur'. Sopater iterum flens ad senatum rem defert, istius cupiditatem minasque demonstrat. senatus Sopatro responsum nullum dat, sed commotus perturbatusque discedit. ille praetoris arcessitus nuntio rem demonstrat, negat ullo modo fieri posse ».

13 refert *RS rell.* : defert *Müller, Bornecque, Baldo*

« Mais ceci est le seul monument de P. L'Africain que tu as outragé. Comment ? Tu n'as pas enlevé aux habitants de Tyndaris une statue de Mercure de très belle facture qu'y avait été placée grâce à une faveur du même Scipion ? Et comment, dieux immortels ! Avec quelle audace, quelle licence, quelle effronterie ! Vous avez entendu tout à l'heure les ambassadeurs de Tyndaris, hommes des plus honnêtes et notables de leur cité, affirmer que le Mercure, qui était honoré chez eux par des rites annuels et avec une grande vénération, que P. L'Africain avait donné aux habitants de Tyndaris après la prise de Carthage en tant que monument et indice non seulement de sa victoire, mais également de leur fidélité et alliance, fut enlevé par la force, le crime et le pouvoir de cet homme. Lui qui, dès qu'il était arrivé dans cette ville, immédiatement, comme si non seulement il convenait, mais il était également nécessaire que cela advienne, comme si le Sénat l'avait commandé et le peuple romain l'avait ordonné, donna l'ordre de descendre la statue sur-le-champ et de la transférer à Messine. (85) Mais comme cela paraissait indigne à ceux qui étaient présents et incroyables à ceux qui l'entendaient dire, il n'insista pas à ce premier moment de son arrivée. En partant, il ordonne au *proagore* Sopater, dont vous avez écouté les paroles, de la descendre ; comme celui-ci refusait, il le menace violemment et quitte la ville soudainement. Celui-ci rapporte l'affaire au conseil ; de tous les côtés, violemment, on proteste. Bref, Verrès revient auprès d'eux peu de temps après, il demande aussitôt de la statue. On lui répond que le conseil ne l'accorde pas ; que la peine de mort a été votée pour quiconque touche à la statue contre le vouloir du conseil ; en même temps, on lui en rappelle la valeur religieuse. Alors celui-ci : « De quelle valeur religieuse tu me parles, de quelle peine, de quel conseil ? Je ne te laisserai pas vivant ; tu mourras sous les verges si la statue ne m'est pas transférée ». Sopater, de nouveau, en pleurant, remet l'affaire au conseil, il expose la cupidité et les menaces de cet homme. Le conseil ne donne aucune réponse à Sopater, mais il se dissout ému et perturbé. Sopater, appelé par un message du préteur, lui expose les faits et nie que cela puisse se faire d'aucune façon ».

Différemment que pour la Diane de Ségeste, à propos de laquelle Cicéron avait fortement insisté sur l'idée d'une restitution, dans cet épisode l'action de Scipion est présentée plutôt comme un « *beneficium* » accordé aux habitants de la ville et elle est exprimée simplement par les verbes « *pono* » (« *positum* ») et « *do* » (« *dedisset* »). En outre, aucune allusion n'est faite à l'ancienneté de la statue, qui n'est pas non plus présentée cette fois-ci comme un legs des ancêtres. Comme d'habitude, par contre, le lien avec Rome est habilement mis en avant, par le fait que la statue est appelée d'abord « *monumentum* » de Scipion (« *Africani* ») et ensuite « *monumentum atque indicium* » de la victoire de ce dernier (« *suae victoriae* ») et de l'alliance et loyauté des Tyndarites (« *illorum fidei societatisque* »).

Pour ce qui concerne le Mercure, Cicéron en souligne non seulement la beauté (« *pulcherrime factum* »), mais surtout la valeur religieuse, à l'appui de laquelle sont cités, encore une fois, la perception des habitants de la ville et les rites que ceux-ci accomplissaient autour de la statue (« *sacris anniuersariis apud eos ac summa religione coleretur* »). Malheureusement, la définition de « *sacra anniuersaria* » est trop vague pour permettre de comprendre à quel type de rites Cicéron fasse ici allusion. D'ailleurs, il ne s'agit peut-être pas d'un hasard. On remarquera, en effet, que si le Mercure de Tyndaris est toujours désigné par le terme de « *simulacrum* » ou par celui de « *signum* », réserve respectivement aux

représentations divines et, plus en général, aux statues en contexte religieux<sup>277</sup>, Cicéron profite ici de la métonymie qui lui permet d'appeler la statue par le nom de la divinité<sup>278</sup>, ce qui n'est pas sans laisser planer le doute que l'expression « *sacra anniversaria* » ne se réfère plus généralement à des fêtes civiques annuelles en l'honneur de Mercure qu'à des rites effectués sur la statue donnée par Scipion<sup>279</sup>. D'autre part, si la violation de la « *religio* » est plus tard citée parmi les arguments que le conseil oppose à Verrès (« *religio commemoratur* »), on ne peut pas dire que l'impiété de l'ex-gouverneur constitue le véritable noyau de cet épisode, peut-être justement parce que le Mercure de Tyndaris s'y prêtait moins bien que d'autres monuments. Pour la même raison, probablement, Cicéron ne se sert pas ici de l'instrument de la « *descriptio* », si souvent employé dans les autres épisodes, ni pour la statue, ni, surtout, pour le contexte dans lequel celle-ci avait été placée ; contexte que, comme on le verra plus tard, n'était pas de nature religieuse<sup>280</sup>.

De toute façon, on remarquera également que, comme dans le cas de la Diane de Ségeste, aussi bien l'argument religieux que le rappel du lien de la statue avec Scipion et Rome sont mis par Cicéron directement dans la bouche des Siciliens, dans ce cas les « *legatos Tyndaritanos, homines honestissimos ac principes ciuitatis* » qui étaient venus à Rome en qualité de témoins et dont l'orateur fera les noms, Zosippe et Isménias, dans la suite de l'épisode<sup>281</sup>.

Très détaillé, par contre, est le compte-rendu de la procédure par laquelle Verrès s'empare de la statue. Néanmoins, reconstruire l'effectif déroulement des faits n'en demeure pas moins une entreprise difficile. Premièrement, tout en insistant sur la rapidité avec laquelle son adversaire s'était intéressé à la statue dès son arrivée à Tyndaris, Cicéron affirme que Verrès avait ordonné (« *imperavit* ») que celle-ci soit enlevée et transportée à Messine. Cependant, le récit de cet ordre est précédé par deux propositions comparatives hypothétiques (« *tamquam ... tamquam* ») qui en mettent directement en question la légitimité et présentent d'emblée l'action de l'ex-gouverneur comme un abus d'autorité. Or, la formulation de la deuxième de ces deux propositions (« *tamquam hoc senatus mandasset populusque Romanus iussisset* ») pourrait laisser penser que, comme le voudrait une hypothèse de C. Berrendonner de laquelle on a déjà discuté, Verrès se soit appuyé sur son autorité de magistrat pour saisir la statue et qu'il ait invoqué cette autorité en sa défense au cours du procès<sup>282</sup>. Cependant, la suite de l'épisode montre très bien que la défense se servait plutôt pour cette statue de l'argument de l'« *emi* » et que Verrès était encore en possession du Mercure bien au-delà de la fin de son mandat de gouverneur. Il me semble plus probable, alors, que la présentation de la première requête de Verrès comme un véritable ordre relève de la stratégie d'accusation de Cicéron. Par ailleurs, le fait que cet ordre devait être beaucoup moins catégorique de ce que l'orateur aimerait faire croire semble confirmé par le refus qui lui est opposé et qui est accepté par Verrès dans un premier moment. Malheureusement, par le biais de la très vague

<sup>277</sup> Voir ESTIENNE 2000, 21-69 ; DUBOURDIEU 2003, 16.

<sup>278</sup> Comme il le fait également en Cic., *diu. in Caec.*, 3 (= TL1) ; *Verr.*, 2, 4, 3-7 (= TL40) ; 74-9 (= TL50).

<sup>279</sup> Pour cette hypothèse voir BALDO 2004, 432 qui interprète l'expression « *sacris anniversariis* » comme une référence à des « *Hermaia* » célébrés dans la ville de Tyndaris.

<sup>280</sup> Voir ci-dessous le commentaire à Cic., *Verr.*, 2, 4, 92 (= TL55).

<sup>281</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 92 (= TL55) ; ces deux personnages sont connus uniquement par ce passage des *Verrines*.

<sup>282</sup> BERRENDONNER 2007, 210-12.

formulation « illis qui aderant », qui, doublée par son deuxième membre « qui audiebant », suggère une hostilité générale de toute la cité aux projets de Verrès, Cicéron laisse dans l'ombre la réelle identité des premiers destinataires de la requête et, donc, des premiers responsables du refus. Ainsi, le récit peut se concentrer sur le rôle de Sopater, qui était présent en qualité de témoin et dont Cicéron fait le personnage principal de l'épisode<sup>283</sup>.

Au moment de son départ de Tyndaris, en effet, Verrès essaye une deuxième fois d'ordonner l'enlèvement de la statue (« mandat ut demoliatur ») et, cette fois-ci, Cicéron précise que le destinataire direct de cet ordre était justement Sopater, qui, comme il ne manque pas de le préciser, était investi d'une magistrature, celle de *proagorus*. Comme déjà Sthenius à Thermes et les magistrats de Ségeste, Sopater refuse à son tour d'obtempérer à l'ordre de Verrès et, quand ce dernier finit par partir en le menaçant de représailles, il rapporte l'affaire au conseil (« refert rem ille ad senatum »)<sup>284</sup> : il en résulte, comme déjà à Thermes et à Ségeste, une opposition générale (« uehementer undique reclamatur »<sup>285</sup>). À la prochaine visite de Verrès, Sopater lui fait part de la réaction du conseil<sup>286</sup> : un nouveau refus, officiel cette fois-ci (« senatum non permittere »), doublé de l'institution d'une peine capitale vis-à-vis quiconque toucherait à la statue contre le vouloir du conseil (« poenam capitis constitutam, si iniussu senatus quisquam attigisset ») et motivé, comme on l'a déjà dit, par la valeur religieuse de la statue. La réponse de Verrès, qui reprend en ordre inversé les arguments mentionnés par Sopater, met en valeur, à travers le passage à la spontanéité du discours direct, la violence de l'ex-gouverneur, qui sera au cœur de cet épisode, et exalte le rôle de victime du *proagore*, qui se retrouve ainsi pris entre la « poena capitis » instituée par la cité et les menaces de mort de Verrès. Son deuxième rapport face au conseil, qui est accompagné de larmes (« flens ») mais ne reçoit aucune réponse à part l'émotion des conseillers (« commotus perturbatusque »), et la convocation finale devant le gouverneur, auquel Sopater doit opposer un nouveau refus, ne font qu'accentuer cette impression et préparent le lecteur à l'imminente explosion de la colère de Verrès.

### TL53. Cic., *Verr.*, 2, 4, 86-7

Après avoir reçu cette réponse, Verrès, qui était en train de tenir ses assises (« haec ... agebantur in conuentu ») ordonne aux licteurs de jeter Sopater au milieu du forum et de le dépouiller de tous ses vêtements. Tout le monde s'attend de voir ce dernier battu de verges, mais le gouverneur a pensé à une punition plus originale<sup>287</sup> :

« equestres sunt medio in foro Marcellorum statuae, sicut fere ceteris in oppidis Siciliae; ex quibus iste C. Marcelli statuam delegit, cuius officia in illam ciuitatem totamque prouinciam recentissima erant et maxima; in ea Sopatrum, hominem cum domi nobilem tum summo magistratu praeditum, diuaricari ac deligari iubet. (87) quo cruciatu sit adfectus uenire in mentem necesse est omnibus, cum esset uinctus

<sup>283</sup> Le personnage est connu uniquement du *de signis*, voir RE III A.1, Stuttgart 1927, *Sopater* 6.

<sup>284</sup> La correction « defert », refusée par Peterson, est peut-être préférable, vu le suivant « Sopater iterum flens ad senatum rem defert » ; pour d'autres arguments en faveur de la correction, voir BALDO 2004, 434.

<sup>285</sup> Pour Ségeste, Cicéron avait dit « uehementer ab omnibus reclamatur », voir *Verr.*, 2, 4, 76 (= TL50).

<sup>286</sup> Tout en étant impersonnel, pour mettre en valeur le caractère officiel de la réponse, « respondetur » a évidemment, comme la suite du passage le montre clairement, Sopater comme sujet logique (voir BALDO 2004, 435).

<sup>287</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

nudus in aere, in imbri, in frigore. Neque tamen finis huic iniuriae crudelitatis fiebat donec populus atque uniuersa multitudo, atrocitate rei misericordiae commota, senatum clamore coegit ut isti simulacrum illud Mercuri polliceretur. clamabant fore ut ipsi se di immortales ulciscerentur; hominem interea perire innocentem non oportere. Tum frequens senatus ad istum uenit, pollicetur signum ».

« Au milieu du forum il y a des statues équestres des Marcellus, comme dans presque toutes les autres cités en Sicile ; parmi celles-ci, il choisit la statue de C. Marcellus, dont les bienfaits dans cette ville et dans toute la province étaient les plus récents et les plus grands ; à celle-ci il ordonne d'écarteler et attacher Sopater, un homme non seulement noble de famille, mais également revêtu de la plus haute charge publique. (87) Il est forcément clair à l'esprit de tous de quel tourment celui-ci était accablé, pendant qu'il était attaché, nu, en plein air, sous la pluie, au froid. Cependant la fin de cet outrage et de cette cruauté n'arrivait pas, jusqu'à ce que le peuple et toute la foule, émus par l'atrocité de l'affaire et par la pitié, obligèrent le conseil de leurs cris à promettre à Verrès cette statue de Mercure. Ils hurlaient que les dieux immortels se chargeraient eux-mêmes de la vengeance ; qu'il ne fallait pas qu'entre-temps un homme innocent périsse. Alors le conseil en masse se rend auprès de Verrès, la statue est promise »

Au moment de plus grande tension du récit, Cicéron ouvre un mouvement de « descriptio », qui permet l'entrée en scène de l'autre grande famille, après celle des Scipions, dont l'action est souvent opposée à celle de Verrès tout au long des *Verrines* : celle des Marcellus, représentée ici par C. Marcellus<sup>288</sup>, qui, comme Cicéron ne manquera pas de le souligner peu après<sup>289</sup>, avait siégé parmi les juges du procès de l'ex-gouverneur.

Plusieurs statues honorifiques équestres représentant des membres de la famille des Marcellus avaient été érigées sur le forum de Tyndaris, comme sur celui de beaucoup d'autres villes de Sicile<sup>290</sup>, en remerciement de leurs bienfaits. Verrès choisit celle de C. Marcellus pour lui faire attacher Sopater, avec les membres bien écartés (« diuaricari ac deligari »). Le sort de ce personnage, qui apparaît ici poursuivi par voie judiciaire, rappelle encore de très près celui de Sthenius qui avait échappé au même type de persécution grâce à ses appuis à Rome. Et, comme dans le cas de Sthenius, il est possible d'envisager que Verrès ait en réalité monté un faux chef d'accusation contre Sopater pour justifier son supplice. Ainsi, cet épisode fait le lien d'un côté avec le *de praetura Siciliensi*, qui avait traité de l'administration corrompue de la justice de la part de Verrès, et de l'autre avec le *de suppliciis*, qui traitera en détail des supplices que celui-ci avait imposés mêmes aux alliés et aux citoyens romains.

Comme dans le *de suppliciis*, en outre, l'insistance sur les souffrances de Sopater, met en valeur la cruauté de Verrès ; cruauté qui, à travers un adroit procédé de *uariatio*, remplace ici l'impiété comme objet principal de la violence polémique de l'orateur. Cette cruauté est présentée également comme la cause principale d'une sorte de soulèvement général (« clamore » et « clamabant »), non seulement du peuple des Tyndarites (« populus ») mais également de la foule qui était venue pour assister aux assises (« uniuersa multitudo »). Ce soulèvement est à l'origine de la décision finale du conseil de céder la statue ; et l'on remarquera que cette décision est explicitement présentée comme forcée, à travers l'emploi du verbe « cogo » (« coegit »). Par contre, la cession de la statue est en elle-même exprimée par le verbe « polliceor », qui indique une promesse ou une offre et souligne ainsi le fait que le conseil ne s'attend pas à un paiement de la part du gouverneur : l'argument de l'« emi », qui

<sup>288</sup> F. Münzer, RE III, Stuttgart 1899, *Claudius* 214.

<sup>289</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 90 (= TL54).

<sup>290</sup> Pour une autre statue honorifique d'un membre des Marcellus dans les *Verrines* voir 2, 2, 51-2 (= T11).



sera évoqué par la suite<sup>291</sup>, est donc réfuté d'emblée. Finalement, l'impiété de Verrès est rappelée par la remarque, venant directement de la foule, selon laquelle les dieux se chargeraient eux-mêmes de leur propre vengeance.

#### TL54. Cic., *Verr.*, 2, 4, 88-90

Cicéron affirme que, par cette seule occasion, Verrès s'était rendu coupable de tellement de crimes qu'il était désormais presque impossible de démêler les chefs d'accusation<sup>292</sup> :

« est pecuniarum captarum, quod signum ab sociis pecuniae magnae sustulit; est peculatus, quod publicum populi Romani signum de praeda hostium captum, positum imperatoris nostri nomine, non dubitavit auferre; est maiestatis, quod imperi nostri, gloriae, rerum gestarum monumenta euertere atque asportare ausus est; est sceleris, quod religiones maximas uiolauit; est crudelitatis, quod in hominem innocentem, in socium uestrum atque amicum, nouum et singulare supplici genus excogitauit: (89) illud uero quid sit iam non queo dicere, quo nomine appellem nescio, quod in C. Marcelli statua. quid est hoc? patronusne quod erat? quid tum? quo id spectat? utrum ea res ad opem an ad calamitatem clientium atque hospitem ualere debebat? an ut hoc ostenderes, contra uim tuam in patronis praesidi nihil esse? quis non hoc intellegeret, in improbi praesentis imperio maiorem esse uim quam in bonorum absentium patrocinio? an uero ex hoc illa tua singularis significatur insolentia, superbia, contumacia? detrahere uidelicet aliquid te de amplitudine Marcellorum putasti. itaque nunc Siculorum Marcelli non sunt patroni, Verres in eorum locum substitutus est. (90) quam in te tantam uirtutem esse aut dignitatem arbitratus es ut conarere clientelam tam splendidae, tam inlustre provinciae traducere ad te, auferre a certissimis antiquissimisque patronis? tu ista nequitia, stultitia, inertia non modo totius Siciliae, sed unius tenuissimi Siculi clientelam tueri potes? tibi Marcelli statua pro patibulo in clientis Marcellorum fuit? tu ex illius honore in eos ipsos qui honorem illi habuerant supplicia quaerebas? quid postea? quid tandem tuis statuis fore arbitrare? an uero id quod accidit? nam Tyndaritanum statuam istius, quam sibi propter Marcellos altiore etiam basi poni iusserat, deturbarunt simul ac successum isti audierunt ».

« C'est de la soustraction d'argent, car il a enlevé à des alliés une statue de grande valeur ; c'est de la malversation, car il n'hésita pas à emporter une statue publique du peuple romain, prise du butin des ennemis, placée au nom d'un de nos généraux ; c'est de la lèse-majesté, car il a osé renverser et emporter des monuments de notre pouvoir, de notre gloire et de nos gestes ; c'est un crime, car il a outragé les plus grands cultes ; c'est de la cruauté, car il a inventé un supplice nouveau et extraordinaire contre un homme innocent, un de vos amis et alliés : (89) mais en réalité je ne peux pas dire qu'est-ce que c'est, je ne sais pas de quel nom je devrais l'appeler, ce qu'il a fait à la statue de C. Marcellus. Qu'est-ce que c'est que ça ? C'est parce qu'il était patron ? Quoi donc ? Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela devait-il servir à l'assistance ou bien à la ruine des clients et des hôtes ? Peut-être était-ce pour que tu montres que contre ta force la protection d'un patron ne valait rien ? Et qui ne le comprendrait, qu'il y a plus de force dans le pouvoir d'un infâme présent que dans la protection d'honnêtes gens absents ? Ou alors par là s'affichent ton incroyable insolence, ton orgueil, ton obstination ? Évidemment tu as cru soustraire quelque chose à la grandeur des Marcellus. Ainsi maintenant les Marcellus ne sont pas les patrons des Siciliens, Verrès s'est mis à leur place. (90) Quelle très grande vertu ou mérite as-tu cru avoir pour essayer de transférer vers toi la clientèle d'une province si magnifique et si illustre, de l'enlever aux patrons les plus fidèles et les plus anciens ? Peux-tu, avec une telle débauche, folie et indolence, assurer la protection même pas de toute la Sicile, mais tout simplement d'un seul, le plus humble, des Siciliens ? La statue de Marcellus fut-elle pour toi un échafaud contre les clients des Marcellus ? Voulais-tu faire d'un honneur rendu à celui-ci un supplice contre ceux-là même qui lui avaient décerné cet honneur ? Et après ? Que croyais-tu qu'il advienne de tes statues ? Vraiment ce qu'il est arrivé ? Car les habitants de Tyndaris la statue de Verrès,

<sup>291</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 91.

<sup>292</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

que lui-même avait ordonné de placer près des Marcellus et même sur une base plus élevée, ils la renversèrent dès qu'ils eurent la nouvelle de sa succession »

Comme on a déjà eu occasion de le souligner, la multiplication des chefs d'accusation contre Verrès constitue un motif recourant dans les *Verrines*, dès le début du premier livre de l'*actio secunda*. À côté de l'accusation « de repetundis », qui constituait le véritable objet du procès, on retrouve ici les deux autres « quaestiones » que Cicéron avait déjà citées dans la *de praetura urbana* : la « maiestas », c'est-à-dire l'offense portée à la grandeur du peuple romain, ici justifiée par le fait que la statue enlevée par Verrès était un monument de la gloire de Rome (« imperi nostri, gloriae, rerum gestarum monumenta »), et le « peculatus », c'est-à-dire l'appropriation ou détournement d'une propriété publique, dont Cicéron appuie ici explicitement l'application sur le statut de butin de la statue concernée (« publicum populi Romani signum de praeda hostium captum »). À ces trois chefs d'accusations très précis, s'ajoutent encore la « crudelitas », qui constitue le noyau de cet épisode et avait déjà été évoquée dans la *de praetura urbana* comme pouvant valoir à Verrès une accusation devant le peuple romain<sup>293</sup>, et le « scelus », qui apparaît ici pour la première fois, en parfait accord avec la place prise par l'argument de l'impiété dans le *de signis*, et qui doit être compris comme une revendication plutôt morale que juridique. On remarquera, à ce propos, que Cicéron ne fait aucune allusion au crime de « sacrilegium », car celui-ci n'aurait pas pu être appliqué au cas de Verrès.

D'autre part, l'orateur présente l'emploi de la statue de C. Marcellus dans le supplice de Sopater comme une offense volontaire à l'encontre de la famille des Marcellus, ce qui ouvre la voie à une nouvelle tirade sur la différence entre Verrès et ses prédécesseurs plus illustres. De plus, Cicéron semble suggérer l'idée que son adversaire fût jaloux de la popularité et du prestige des Marcellus et qu'il ait essayé de les rabaisser, en montrant que même un patron très illustre ne pouvait rien contre ses décisions. Cette remarque, tout en rappelant les devoirs des Marcellus, qui avaient siégé au procès, vis à vis de leurs clients siciliens, jette un nouveau pont dans la direction du *de praetura Siciliensi* et du thème des honneurs rendus à Verrès par les cités de Sicile. Premièrement, en effet, on retrouve une allusion au titre de « patronus », que Cicéron avait déjà accusé son adversaire d'avoir usurpé<sup>294</sup>. Si ce passage confirme que la famille des Marcelli était vue comme la protectrice par excellence de l'ensemble de l'île, l'expression « patronusque quod erat ? » pourrait suggérer que C. Marcellus ait revêtu ce rôle pour la cité de Tyndaris en particulier. Deuxièmement, l'orateur fait référence aux statues honorifiques de Verrès qui avaient été renversées après la fin du mandat de ce dernier<sup>295</sup>. Ce rappel aux thèmes principaux du *de praetura Siciliensi* n'apparaît pas déplacé au milieu du *de signis*, qui porte dans ses paragraphes d'ouverture et de clôture la conclusion du discours sur les honneurs accordés à Verrès pendant son mandat, à travers la discussion des deux discours d'éloge prononcés respectivement par Messine et par Syracuse.

---

<sup>293</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 13-4.

<sup>294</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 114 (= TL14) et 154 (= TL21).

<sup>295</sup> En particulier, Cicéron avait déjà relaté l'épisode de cette statue renversée sur le forum de Tyndaris en *Verr.*, 2, 2, 160 (= TL22).

TL55. Cic., *Verr.*, 2, 4, 92

Au sujet du Mercure de Tyndaris, Verrès cherchait à se défendre en soutenant que cette statue avait en réalité été vendue par les Tyndarites à M. Marcellus Aeserninus<sup>296</sup>. Sans se laisser échapper l'occasion de stigmatiser le fait qu'un autre descendant des Marcellus se trouvait maintenant parmi les partisans de Verrès (comme il l'avait déjà fait auparavant pour P. Cornelius Scipio Nasica), Cicéron affirme d'avoir à produire des témoins (« testes ») et des documents (« litteras ») qui démentent cette affirmation<sup>297</sup> :

« publicae litterae sunt deportatum Mercurium esse Messanam sumptu publico; dicunt quanti; praefuisse huic negotio publice legatum Poleam. quid? is ubi est? praesto est, testis est. proagori Sopatri iussu. quis est hic? qui ad statuam adstrictus est. quid? is ubi est? uidistis hominem et uerba eius audistis. demoliendum curavit Demetrius gymnasiarchus, quod is ei loco praeerat. quid? hoc nos dicimus? immo uero ipse praesens. Romae nuper ipsum istum esse pollicitum sese id signum legatis redditurum si eius rei testificatio tolleretur cautumque esset eos testimonium non esse dicturos, – dixit hoc apud uos Zosippus, et Ismenias, homines nobilissimi et principes Tyndaritanae ciuitatis ».

3 quid? is ubi est? *del. Schwabe, Jacoby, Bornecque*

« Il y a des registres publics qui prouvent que le Mercure fut transporté à Messine à frais publics ; ils disent combien cela couta ; que Poléa fut chargé publiquement de cette affaire. Quoi ? Où est-il ? Il est à disposition, c'est un témoin. Par ordre du *proagore* Sopater. Qui est-il ? Celui qui a été attaché à la statue. Quoi ? Où est-il ? Vous l'avez vu et vous avez écouté ses paroles. Le gymnasiarque Démétrius se chargea de descendre la statue, car il était préposé à cet endroit. Quoi ? C'est nous qui le disons ? Non, c'est plutôt cet homme lui-même, car il est présent. Que à Rome il n'y a pas très longtemps Verrès lui a même promis qu'il aurait rendu la statue aux ambassadeurs, si le témoignage écrit de ce crime avait été détruit et si on lui assurait qu'ils n'auraient pas témoigné oralement – l'ont dit devant vous Zosippe et Isménias<sup>298</sup>, hommes très nobles et premiers citoyens de Tyndaris ».

En premier lieu, l'orateur cite des documents publics (« litterae publicae ») concernant le déplacement et le transfert de la statue à Verrès et confirmant que ces opérations avaient été effectués par ordre et aux frais des autorités de la cité ; un détail, ce dernier, qui était suffisant à contester l'argument de l'« emi » et pouvait éventuellement renforcer l'accusation « de pecuniis repetundis » au titre de ces frais supplémentaires. En retraçant les différentes étapes de ce procès, en outre, Cicéron souligne le fait que tous les acteurs qui y avaient été impliqués étaient présents pour témoigner de leur participation : Poléa, qui avait présidé par mandat officiel à l'ensemble de l'affaire ; le *proagore* Sopater, qui en avait donné l'ordre, vraisemblablement après avoir pu descendre de la statue à laquelle il avait été attaché ; et finalement un tel Démétrius, le directeur du gymnase, qui s'était occupé de déplacer la statue de sa localisation originale. On découvre ainsi que le Mercure se trouvait dans le gymnase de la ville, un détail que Cicéron n'avait pas précisé auparavant, peut-être justement pour ne pas attirer l'attention sur le fait que, malgré son insistance sur la valeur religieuse de la statue, celle-ci n'était pas placée dans un bâtiment à destination sacrée.

<sup>296</sup> F. Münzer, RE III, Stuttgart 1899, *Claudius* 231.

<sup>297</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>298</sup> Sur ces deux personnages, connus uniquement par ce passage des *Verrines*, voir aussi une allusion en 2, 4, 84 (= TL52).

Mais, si le détail du transport aux frais de la cité permettait d'écartier l'hypothèse de la vente, Cicéron ne se préoccupe pas de spécifier à quel titre la cession de la statue avait alors été effectuée. Peut-être, il s'agissait là d'un détail qui pouvait nuire à l'ensemble de l'argumentation de l'orateur : par exemple, la décision de remettre la statue à Verrès pouvait avoir été présentée comme un don spontané, comme on a pu le suggérer dans le cas de la Diane de Ségeste, ou encore comme une faveur temporaire, comme le voudrait C. Berrendonner<sup>299</sup>. Mais, dans ce cas, on ne comprendrait pas pourquoi Verrès aurait tenté de couvrir l'entier épisode en alléguant l'achat de la statue ou en faisant disparaître tout témoignage, oral ou écrit, contre lui. D'ailleurs, le fait qu'il ait pu promettre, en échange du retrait de ces témoignages, la restitution de la statue, prouve bien que celle-ci était encore en sa possession au moment du début du procès. D'autre part, si les documents officiels avaient présenté une version des faits défavorable à Verrès, en insistant par exemple sur l'imposition de la part du gouverneur, Cicéron n'aurait pas manqué de le souligner. Il est possible, alors, que l'absence de détails sur ce point reflète un manque existant déjà dans les documents originaux, qui auraient donc concerné uniquement l'organisation pratique du transfert de la statue à Verrès sans en préciser les raisons.

#### TL56. Cic., *Verr.*, 2, 4, 93

Ensuite, toujours en suivant la trace des statues qui avaient été dédiées par Scipion, Cicéron se déplace à Agrigente<sup>300</sup> :

« quid? Agrigento nonne eiusdem P. Scipionis monumentum, signum Apollinis pulcherrimum, cuius in femore litteris minutis argenteis nomen Myronis erat inscriptum, ex Aesculapii religiosissimo fano sustulisti? quod quidem, iudices, cum iste clam fecisset, cum ad suum scelus illud furtumque nefarium quosdam homines improbos duces atque adiutores adhibuisset, uehementer commota ciuitas est. uno enim tempore Agrigentini beneficium Africani, religionem domesticam, ornamentum urbis, indicium uictoriae, testimonium societatis requirebant. itaque ab iis qui principes in ea ciuitate erant praecipitur et negotium datur quaestoribus et aedilibus ut noctu uigilias agerent ad aedis sacras. Etenim iste Agrigenti – credo propter multitudinem illorum hominum atque uirtutem, et quod ciues Romani, uiri fortes atque honesti, permulti in illo oppido coniunctissimo animo cum ipsis Agrigentinis uiuunt ac negotiantur – non audebat palam poscere aut tollere quae placebant ».

« Quoi ? N'as-tu pas enlevé d'Agrigente, d'un temple très vénéré d'Esculape, ce monument du même P. Scipion, cette merveilleuse statue d'Apollon sur la cuisse de laquelle était inscrit, en de très petites lettres d'argent, le nom de Myron ? Et cela, juges, comme il le fit clandestinement, ayant désigné comme chefs et complices pour son crime, pour ce vol impie, des hommes infâmes, la ville se souleva violemment. En effet, en même temps, les Agrigentins réclamaient un bienfait de l'Africain, un culte de la patrie, un ornement de la cité, un indice de victoire et un signe d'alliance. Ainsi, il est prescrit par les hommes à la tête de cette cité et donné en charge aux édiles et aux questeurs de monter la garde la nuit devant les temples sacrés. En effet à Agrigente – je crois à cause du grand nombre d'hommes vertueux parmi ses habitants, et car beaucoup de citoyens romains, des hommes courageux et honnêtes, habitent et font du commerce dans la plus grande entente d'esprit avec les Agrigentins eux-mêmes – cet homme n'osait pas réclamer ou enlever publiquement ce qui lui plaisait ».

<sup>299</sup> BERRENDONNER 2007.

<sup>300</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

L'épisode, tout en étant traité en forme abrégée, ne contient pas moins tous les éléments essentiels qui étaient déjà présents dans les précédents. Tout d'abord le lien avec Rome à travers la figure de Scipion est le premier élément mis en valeur en ouverture de l'épisode (« P. Scipionis monumentum ») et se retrouve ensuite revendiqué directement par les Agrigentins, qui appellent la statue « beneficium Africani », « indicium uictoriae » et « testimonium societatis », en apparaissant ainsi comme des champions de loyauté. On remarquera que, comme dans le cas du Mercure de Tyndaris, l'initiative de Scipion est présentée plutôt comme un bienfait (« beneficium ») que comme une restitution. Cependant, une restitution aux habitants d'Agrigente, concernant entre autres choses le célèbre taureau de Phalaris, avait déjà été mentionnée par l'orateur dans un passage précédent<sup>301</sup>. Deuxièmement, Cicéron insiste sur l'offense portée à la religion, en désignant la statue comme « signum Apollinis », avec un terme réservé spécifiquement aux statues des divinités<sup>302</sup>, et en précisant qu'elle avait été enlevée d'un sanctuaire très vénéré (« ex Aesculapi religiosissimo fano »)<sup>303</sup>. Encore une fois, cet argument revient directement dans la bouche des Agrigentins, qui défendent leur « religionem domesticam », en figurant également comme modèles de piété. Enfin l'orateur souligne la beauté (« pulcherrimum ») et la valeur de l'œuvre, du point de vue aussi bien monétaire (« litteris minutis argenteis ») que artistique (à travers la mention de la signature de l'artiste<sup>304</sup>, qui pouvait également fonctionner comme marque d'antiquité) : autant d'éléments susceptibles de fournir une justification ultérieure de l'attachement à la statue par les habitants, qui la définissent également « ornamentum urbis ».

Par contre, Cicéron oppose volontairement la procédure suivie cette fois-ci par Verrès pour s'emparer de la statue à celle qui avait été adoptée pour les exemples précédents : l'ex-gouverneur est dit avoir agi « à la dérobée » (« cum iste *clam* fecisset »), à l'aide d'« homines improbos », plutôt que de demander et enlever la statue publiquement (« *palam* poscere aut tollere »). Sous ces prémisses, l'orateur n'hésite pas à présenter cet enlèvement comme un véritable vol, de surcroît aggravé par sa colorature d'impiété. À ce propos, on remarquera encore une fois de plus que, les circonstances ne le permettant pas, l'orateur ne songe pas à qualifier l'action de Verrès comme un « sacrilegium », mais se limite au plus simple « scelus » et, justement, à la notion de vol aggravé (« furtumque nefarium »).

Or, il n'est pas si facile de voir ce que l'opposition entre « clam » et « palam » recouvre exactement dans ce cas-là, d'autant plus que si elle se retrouve également dans d'autres passages du *de signis*, elle y est employée dans un sens diamétralement opposé, c'est-à-dire pour stigmatiser l'effronterie de Verrès, qui ose faire « palam » ce qu'il aurait dû faire « clam »<sup>305</sup>. Il est clair qu'à Agrigente, Verrès enlève la statue d'Apollon sans avoir reçu une autorisation formelle de la part des autorités de la ville, mais on remarquera que, même dans les autres affaires, la recherche de cette sanction officielle n'avait jamais été présentée comme

<sup>301</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 73 (= TL49).

<sup>302</sup> Voir ESTIENNE 2000, 55-69 et *passim* ; DUBOURDIEU 2003, 16.

<sup>303</sup> Un temple d'Asclépios à Agrigente est également mentionné par Polybe (Plb., 1, 18, 2) ; pour les quelques tentatives d'identification, qui ne font d'ailleurs pas l'unanimité, voir BALDO 2004, 448 et LAZZERETTI 2006, 261-2, avec bibliographie.

<sup>304</sup> On remarquera que l'authenticité de la statue fait doute, à cause de la position de la signature directement sur la statue au lieu que sur la base (voir BALDO 2004, 448 et LAZZERETTI 2006, 263 et avec bibliographie).

<sup>305</sup> Voir, par exemple, Cic., *Verr.*, 2, 4, 49-50 et 53-4 à propos des vols aux particuliers.

une initiative de l'ex-gouverneur. À chaque fois, la première démarche de celui-ci avait été celle d'adresser l'ordre direct d'enlever les monuments concernés à un ou plusieurs personnages précis, qui n'étaient pas forcément investis d'une magistrature<sup>306</sup>. De plus, il n'est même pas clair si cet ordre avait toujours été formulé dans des circonstances publiques<sup>307</sup>. Par la suite, ces personnages ayant refusé d'obtempérer, l'affaire avait été remise aux autorités (et en particulier au conseil) probablement suite à une sollicitation de la part des premiers destinataires de l'ordre de Verrès<sup>308</sup>. S'il l'on considère ce contexte, il est possible d'imaginer que Verrès ait suivi à Agrigente la même démarche qu'ailleurs, mais qu'il se soit adressé ici à des hommes qui étaient plus prompts à l'exécution de ses ordres et qui, par conséquent, n'avaient pas saisi les autorités de la ville, mais s'étaient limités à l'aider à s'emparer de la statue. D'ailleurs, le mouvement d'opposition occasionné dans ce cas-ci par l'enlèvement de la statue ne semble pas relever de l'intervention de ces autorités, mais plutôt du soulèvement spontané (« uehementer commota ciuitas ») et de l'initiative de notables (« principes in ea ciuitate ») qui n'auraient recouvert aucune charge publique particulière mais qui auraient eu suffisamment d'autorité pour transmettre des ordres aux magistrats<sup>309</sup>. Ainsi, le mandat est donné aux « quaestores » (équivalent latin de la magistrature grecque des « ταμίαι » qui avaient traditionnellement des fonctions de trésorerie et garde de documents) et aux « aediles » (équivalent latin des « ἄστυνόμοι » ou « ἄγορανόμοι » qui s'occupaient de sûreté publique et de bâtiment) de placer tous les temples sous surveillance pendant la nuit. Ce dernier détail, sans que Cicéron l'ait dit de façon explicite, laisse les lecteurs imaginer que l'enlèvement de la statue d'Apollon ait eu lieu pendant les heures nocturnes, comme il sera le cas pour l'épisode suivant qui sera d'ailleurs beaucoup mieux développé<sup>310</sup>.

Or, malgré tous les efforts faits par l'orateur pour présenter l'enlèvement de la statue comme une action indubitablement illicite, il reste possible d'envisager que les personnages qui avaient aidé Verrès à enlever la statue fussent à leur tour des notables de la ville, qui lui auraient été favorables. Il s'agirait, alors, à Agrigente de deux factions opposées qui se seraient affrontées sur la question de la cession des statues, ce qui d'ailleurs aurait empêché une délibération publique expressément contraire aux désirs de Verrès (du type de celles issues par les conseils de Thermes, de Ségeste et de Tyndaris). Cicéron s'efforcera alors de masquer l'existence de cette opposition interne à la ville, en présentant l'action de Verrès

<sup>306</sup> L'ordre s'adresse à des magistrats à Ségeste (où il est question tout simplement de « magistratibus », sans aucune précision ultérieure ; voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 75 = TL50) et à Tyndaris (où il s'agit du *proagore* Sopater ; voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 85 = TL52), mais il est adressé à un particulier (Sthenius) à Thermes (voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 85 = TL12).

<sup>307</sup> Ce n'est sûrement pas le cas à Thermes, où la formulation de Cicéron semble impliquer un contexte privé (Cic., *Verr.*, 2, 2, 85-88 = TL12), ni peut-être à Ségeste, où le contraire n'est pas précisé (Cic., *Verr.*, 2, 4, 74-9 = TL50) ; à Tyndaris, par contre, il faut distinguer la première requête formulée par le gouverneur au moment de son arrivée dans la ville (qui semble s'être produite dans une occasion publique, car l'ordre suscite une réaction négative de la part de « illis qui aderant » et « qui audiebant »), et celle qui s'adresse plus tard à Sopater directement, pour la quelle rien n'est précisé quant à son contexte (voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 84-5 = TL52).

<sup>308</sup> La saisie du conseil relève clairement de l'initiative de Sopater à Tyndaris (voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 85 = TL52), tandis que rien n'est spécifié dans les cas de Thermes et de Ségeste (voir respectivement Cic., *Verr.*, 2, 2, 88 = TL12 et 2, 4, 76 = TL550).

<sup>309</sup> On peut envisager, sinon, que Cicéron n'aurait pas manqué de le préciser, car il se montre toujours prêt à souligner et valoriser les compétences constitutionnelles (voir à ce propos Rizzo 1980, 213-4).

<sup>310</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 94-5 (= TL57).

comme clandestine, en appelant les deux factions respectivement « homines improbos » et « principes in ea ciuitate », en décrivant la réaction négative à l'enlèvement de la statue comme le fait de l'ensemble de la communauté (« uehementer commota ciuitas est » et « Agrigentini ... requirebant ») et en insistant sur la vertu et la cohésion du corps civique de la ville (« multitudinem illorum hominum atque uirtutem » et « cives Romanos, uiri fortes atque honesti, permulti in illo oppido coniunctissimo animo cum ipsis Agrigentinis ») : une démarche qui bien s'insère dans la plus générale tendance des *Verrines* à gommer toute forme d'accueil positif de Verrès par les Siciliens. D'autre part, l'éloge des Agrigentins et l'affirmation de leur complète harmonie avec les citoyens romains résidents dans la ville, s'ils peuvent paraître anodins à un premier abord, fonctionnent clairement comme une sorte de justification préventive pour leur comportement dans l'épisode suivant.

**TL57. Cic., Verr., 2, 4, 94-5**

L'ordre de veiller sur les temples pendant la nuit entraîne ensuite le récit d'un autre épisode concernant la cité d'Agrigente et, par conséquent, l'abandon du thème des statues de Scipion<sup>311</sup> :

« Herculis templum est apud Agrigentinos non longe a foro, sane sanctum apud illos et religiosum. ibi est ex aere simulacrum ipsius Herculis, quo non facile dixerim quicquam me uidisse pulchrius – tametsi non tam multum in istis rebus intellego quam multa uidi – usque eo, iudices, ut rictum eius ac mentum paulo sit attritius, quod in precibus et gratulationibus non solum id uenerari uerum etiam osculari solent. ad hoc templum, cum esset iste Agrigenti, duce Timarchide repente nocte intempesta seruorum armatorum fit concursus atque impetus. clamor a uigilibus fanique custodibus tollitur; qui primo cum obsistere ac defendere conarentur, male mulcati clauis ac fustibus repelluntur. postea conuulsis repagulis efracisque ualuis demoliri signum ac uectibus labefactare conantur. interea ex clamore fama tota urbe percrebruit expugnari deos patrios, non hostium aduentu necopinato neque repentino praedonum impetu, sed ex domo atque ex cohorte praetoria manum fugitiuorum instructam armatamque uenisse. (95) 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. duo tamen sigilla perparuula tollunt, ne omnino inanes ad istum praedonem religionum reuertantur. Numquam tam male est Siculis quin aliquid facete et commode dicant, uelut in hac re aiebant in labores Herculis non minus hunc immanissimum uerrem quam illum aprum Erymanthium referri oportere ».

« Chez les Agrigentins, pas loin du forum, il y a un temple d'Hercule, vraiment saint et vénérable pour eux. Il s'y trouve une statue en bronze d'Hercule même, de laquelle je ne pourrais pas dire facilement d'avoir déjà vu quelque chose de plus beau – quoique, dans ce domaine, je n'y comprends pas grand-chose à proportion du grand nombre d'œuvres que j'ai vu – jusqu'au point, juges, que sa bouche et son menton soient un peu usés par le frottement, car ils ont l'habitude, dans les prières et les actions de grâce, non seulement de le vénérer, mais également de l'embrasser. Devant ce temple, pendant que Verrès était à Agrigente, soudainement surgit en plein milieu de la nuit un rassemblement et un assaut d'esclaves armés sous le commandement de Timarchide. Un cri est levé par les sentinelles et les gardiens du sanctuaire ;

<sup>311</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917. Je ne crois pas, en effet, que l'on puisse penser que la statue au centre du prochain épisode fasse également partie des monuments de Scipion, autrement Cicéron l'aurait dit explicitement comme il le fait dans tous les autres cas (*contra* voir LAZZERETTI 2008, qui d'ailleurs n'exclut pas non plus l'hypothèse contraire).

ceux-ci, après avoir essayé de résister et se défendre, durement battus à coup de massues et de bâtons, sont repoussés en arrière. Ensuite, après avoir arraché les barres de fermeture des portes et cassé les battants, on tente de descendre la statue en la faisant basculer avec des leviers. Entre-temps, à cause des cris, se répandit dans toute la ville la nouvelle que l'on attaquait les dieux ancestraux, non pas par l'irruption inattendue d'ennemis ou le soudain assaut de brigands, mais qu'il venait de la maison et de la suite du préteur une poignée d'esclaves fugitifs organisée et armée. (95) Il n'y eut personne à Agrigente, ni atteint par l'âge, ni de forces très faibles, qui ne se leva pas cette nuit-là, éveillé par cette nouvelle, et n'attrapa pas la première arme que le sort lui offrait. Ainsi, en peu de temps, de partout dans la ville on accourt au temple. Cela faisait déjà plus qu'une heure qu'un grand nombre d'hommes travaillait à descendre la statue ; mais celui-ci ne penchait toujours pas d'aucun côté, pendant que certains essayaient de le faire bouger en y ayant apposé des leviers et d'autres de le tirer vers eux avec des cordes l'ayant attaché au niveau de tous les membres. Mais soudainement les Agrigentins accourent ; il y a une bataille de pierre ; les soldats nocturnes de ce très glorieux général prennent la fuite. Malgré tout, ils enlèvent deux petites statues, pour ne pas revenir les mains vides chez cette espèce de voleur de choses sacrées. Or, il n'est jamais un malheur si grand pour les Siciliens, qu'ils ne lancent pas quelque plaisanterie bien placée : ainsi, pour cet événement, ils disaient qu'il fallait compter parmi les travaux d'Hercule aussi bien ce très grand verrat<sup>312</sup> que le sanglier d'Érymanthe».

Traité de façon beaucoup plus développée que l'épisode précédent, celui-ci s'ouvre avec l'habituel mouvement de « *descriptio loci* » visant à souligner le contexte religieux de l'enlèvement<sup>313</sup>. Le temple d'Hercule est défini « *sanctum* » et « *religiosum* », avec deux adjectifs qui sont ici à comprendre plutôt dans un sens large que dans celui, plus strict, qu'ils revêtent dans le domaine juridique, d'autant plus qu'ils sont opportunément précisés par l'expression « *apud illos* », à indiquer qu'ils se réfèrent plutôt à la valeur religieuse de ce temple pour les Agrigentins qu'aux catégories définies par le droit romain<sup>314</sup>. Le temple, connu uniquement par les *Verrines*, n'a pas été identifié avec certitude<sup>315</sup>.

À la description du lieu suit celle de l'œuvre qui, tout en étant plutôt esquissée et rapide, ne manque pas de souligner un certain nombre de points désormais canoniques, tels que la beauté de la statue (« *pulchrius* »), affirmée avec l'habituel déni de la part de Cicéron de toute expérience dans le domaine de l'art, et, évidemment, la valeur religieuse qu'elle avait pour les habitants : non seulement la statue est désignée par le terme « *simulacrum* », spécifique pour les statues de divinité<sup>316</sup>, mais l'orateur nous informe également que la statue était vénérée et en portait les signes tangibles. Comme il a été remarqué par G. Baldo, la construction de la phrase (« *pulchrius ... usque eo* ») semble ici faire découler la pratique d'embrasser la statue directement de sa beauté : une tournure qui pourrait faire allusion au motif littéraire de l'agalmatophilie, mais qui ne doit pas trop surprendre vu que Cicéron présente souvent la vénération comme une conséquence de la beauté artistique<sup>317</sup>. La mention du menton (« *mentum* ») de la statue, par ailleurs, peut faire penser qu'il s'agisse d'un type

<sup>312</sup> La plaisanterie repose sur un jeu de mot entre le nom de Verres et le mot « verres » (verrat) ; le même jeu de mot est souvent exploité par Cicéron dans les *Verrines* (voir par exemple Cic., *Verr.* 2, 1, 121 ; 2, 2, 18 ; 19 ; 52 = TL11 ; 191).

<sup>313</sup> Voir ci-dessus ...

<sup>314</sup> Pour tous ces problèmes, voir ci-dessus ... ; pour la valeur de ces adjectifs en contexte juridique voir dernièrement DE SOUZA 2004 ; pour leur emploi dans un sens large dans les *Verrines*, ESTIENNE 2000, 145-55.

<sup>315</sup> Pour les tentatives qui ont été avancées voir BALDO 2004, 451 et LAZZERETTI 2006, 266-7, avec bibliographie.

<sup>316</sup> Voir ESTIENNE 2000, 55-69 et *passim* ; DUBOURDIEU 2003, 16.

<sup>317</sup> Voir BALDO 2004, 452-3 ; pour l'idée de la vénération qui découle de la beauté voir par exemple ci-dessus Cic., *Verr.*, 2, 4, 72 (= TL48).



imberbe, mais la description reste trop superficielle pour permettre toute tentative d'identification de la statue<sup>318</sup> ; la seule autre hypothèse que l'on puisse avancer est qu'il s'agit d'une statue de très grande taille, étant donnés les moyens déployés pour la descendre de sa base et le fait que, malgré tout, même avec une heure de travail, l'opération ne parvient pas à bonne fin<sup>319</sup>.

Commence ensuite le récit du tentative d'enlèvement, présenté d'emblée, à l'instar que dans l'épisode précédent, comme une action illicite, qui se produit à la faveur de la nuit et est exécutée par un groupe d'esclaves commandés par Timarchide (personnage qui apparaît souvent dans les *Verrines* comme exécuteur de tâches peu recommandables, en particulier dans les affaires de corruption) : autant d'élément susceptibles d'appuyer la présentation de Verrès comme un « praedo » qui agit de sa propre initiative, sans aucun appui à l'intérieur de la ville et même en butte à l'opposition de celle-ci. D'ailleurs, à cause de la présence de la surveillance nocturne devant les temples, dont l'institution avait été racontée dans l'épisode précédent<sup>320</sup>, la tentative d'enlèvement dégénère en une échauffourée que Cicéron ne se prive pas de peindre dans un ton hautement pathétique comme une véritable scène de siège : la violence de Verrès est soulignée par le martèlement du vocabulaire militaire, qui se trouve de plus souvent associé à des termes de la sphère du religieux, pour mieux en exalter l'impiété (« expugnari deos patrios », « praedonem religionum »)<sup>321</sup>. On rappellera en outre, à ce propos, que la désignation d'Hercule par l'expression « deos patrios » rappelle l'autre leitmotiv de la valeur des monuments enlevés par Verrès comme legs des ancêtres. D'autre part, la démesure de l'ex-gouverneur se trouve également stigmatisée par le détail des assaillants déjà en fuite qui s'emparent quand même de deux « sigilla perparuula » pour ne pas revenir chez Verrès les mains vides. D'ailleurs, l'épisode se conclut dignement par la pointe de l'assimilation de Verrès au sanglier d'Érymanthe.

Si l'action de Verrès est présentée comme illicite, finalement, la réaction des Agrigentins, qui pouvait théoriquement être interprétée comme un épisode de résistance armée à des envoyés du gouverneur, assume les traits d'un acte héroïque, dans le récit duquel l'orateur ne perd pas une occasion pour continuer de mettre en valeur l'unité du corps civique (« tota urbe », « nemo Agrigenti ... fuit qui non », « ex urbe tota » et « *Agrigentini* concurrunt »)<sup>322</sup>.

#### **TL58. Cic., *Verr.*, 2, 4, 96**

Un assaut semblable à celui du temple d'Hercule à Agrigente se serait vérifié dans le petit centre de Assorus<sup>323</sup> :

---

<sup>318</sup> Voir, à ce propos, BALDO 2004, 451-2 et LAZZERETTI 2006, 268, avec bibliographie.

<sup>319</sup> Pour cette hypothèse voir LAZZERETTI 2008, 5.

<sup>320</sup> Cic., *Verr.* 2, 4, 93 (= TL56).

<sup>321</sup> Un autre tableau de ville assiégée est livré par Cicéron dans le cas des soustractions aux particuliers pour la ville de Haluntium (Cic., *Verr.*, 2, 4, 52).

<sup>322</sup> À ce propos, voir le commentaire à Cic., *Verr.* 2, 4, 93 (= TL56).

<sup>323</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

« hanc uirtutem Agrigentinarum imitati sunt Assorini postea, uiri fortes et fideles, sed nequaquam ex tam ampla neque tam ex nobili ciuitate. Chrysas est amnis qui per Assorinorum agros fluit; is apud illos habetur deus et religione maxima colitur. fanum eius est in agro, propter ipsam uiam qua Assoro itur Hennam; in eo Chryssae simulacrum est praeclare factum e marmore. id iste poscere Assorinos propter singularem eius fani religionem non ausus est; Tlepolemo dat et Hieroni negotium. illi noctu facta manu armataque ueniunt, foris aedis effringunt; aeditumi custodesque mature sentiunt; signum quod erat notum uicinitati bucina datur; homines ex agris concurrunt; eicitur fugaturque Tlepolemus, neque quicquam ex fano Chryssae praeter unum perparuulum signum ex aere desideratum est ».

7 aeditumi *Gell. 12, 10, 6*: aeditui *codd.*

« Cette bravoure des Agrigentins fut ensuite imitée par les habitants d'Assorus, hommes courageux et fidèles, mais qui ne viennent pas d'une ville si célèbre et si noble. Chrysas est le nom d'un cours d'eau qui coule dans le territoire d'Assorus ; celui-ci est tenu pour un dieu chez eux et il jouit d'une très grande vénération. Il a un temple dans le territoire, près de la route qui conduit d'Assorus à Henna ; dans ce temple, se trouve une statue en marbre très bien faite de Chrysas. Verrès n'osa pas la demander aux habitants d'Assorus à cause de la grande vénération dont jouissait le temple ; il charge de l'affaire Tlépolème et Hiéron. Ceux-ci, dès la tombée de la nuit, s'en viennent avec une poignée d'hommes armés et cassent les portes du temple ; les préposés au temple et les gardiens s'en aperçoivent à temps ; on donne l'alarme à la trompette, un signal connu par les gens du voisinage ; des hommes accourent des champs ; Tlépolème est chassé et mis en fuite et rien ne manque dans le temple de Chrysas sauf une seule petite statue en bronze ».

Cet épisode représente un véritable double en version abrégée de celui de la statue d'Hercule à Agrigente, dont il présente toutes les caractéristiques principales : la situation de l'action pendant la nuit (« noctu facta »), l'exécution par des personnages de l'entourage de Verrès (Tlépolème et Hiéron ne sont autres que les fameux « Cibyrici canes » qui suivaient l'ex-gouverneur en qualité d'experts d'art) avec l'affirmation explicite que ce dernier n'avait et n'avait cherché aucun appui dans la ville (« poscere Assorinos ... non ausus est »), l'éloge des habitants (« uiri fortes et fideles »), l'emploi de vocabulaire militaire et même l'enlèvement final d'objets plus petits qui compensent la perte de la statue (« unum perparuulum signum ex aere »). D'ailleurs, la résistance opposée au gouverneur par les habitants d'Assorus, qui, comme Cicéron l'admet lui-même, avaient moins de titres de noblesse que ceux d'Agrigente, apparaît comme justifiée par l'exemple de cette dernière : on remarquera à ce propos comment l'orateur s'empresse de souligner que cet épisode a eu lieu « postea » par rapport à l'autre et que les habitants d'Assorus ne faisaient que suivre un exemple, si vertueux soit-il (« uirtutem Agrigentinarum imitati »).

Comme de coutume dans le *de signis*, l'épisode est introduit par l'habituel mouvement de « descriptio loci », articulé cette fois-ci en deux parties : la première, plus large, vise à expliquer au public romain l'identité du dieu Chrysas, qui, étant une figure locale, ne bénéficiait pas déjà d'une « interpretatio romana » ; la deuxième présente le temple et sa position géographique et fonctionne comme preuve à l'appui de la vénération de la statue (« religione maxima », « singularem eius fani religionem »). À ce propos, on remarquera comme ici Cicéron réfère à la sensibilité religieuse des habitants de la ville non seulement la valeur sacrée du temple et de la statue, mais également l'identification même de Chrysas comme un dieu (« apud illos habetur deus »). Pour ce qui concerne la statue, comme à son habitude, l'orateur l'appelle « simulacrum », avec un terme réservé aux statues de divinité<sup>324</sup>,

<sup>324</sup> Voir ESTIENNE 2000, 55-69 et *passim* ; DUBOURDIEU 2003, 16.

et en souligne aussi bien la beauté que la valeur matérielle et artistique (« praeclare factum e marmore »)<sup>325</sup>.

#### TL59. Cic., *Verr.*, 2, 4, 97-8

De Assorus, Cicéron se déplace à Enguium<sup>326</sup> :

« Matris Magnae fanum apud Enguinos est, – 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: in hoc fano loricas galeasque aeneas, caelatas opere Corinthio, hydriasque grandis simili in genere atque eadem arte perfectas idem ille Scipio, uir omnibus rebus praecellentissimus, posuerat et suum nomen inscripserat. quid iam de isto plura dicam aut querar? omnia illa, iudices, abstulit, nihil in religiosissimo fano praeter uestigia uiolatae religionis nomenque P. Scipionis reliquit; hostium spolia, monumenta imperatorum, decora atque ornamenta fanorum posthac his praeclaris nominibus amissis in instrumento atque in supellectile Verris nominabuntur. (98) tu uidelicet solus uasis Corinthiis delectaris, tu illius aeris temperationem, tu operum liniamenta sollertissime perspicis! haec Scipio ille non intellegebat, homo doctissimus atque humanissimus: tu sine ulla bona arte, sine humanitate, sine ingenio, sine litteris, intellegis et iudicas! uide ne ille non solum temperantia sed etiam intellegentia te atque istos qui se elegantis dici uolunt uicerit. nam quia quam pulchra essent intellegebat, idcirco existimabat ea non ad hominum luxuriam, sed ad ornatum fanorum atque oppidorum esse facta, †ut posteris nostris monumenta religiosa esse uideantur† ».

9 Verris *RS al.* : C. Verris *pδ, Bornecque, Baldo* 16 ut posteris ... uideantur *del. Eberhard, edd.* : *contra Bornecque* : *lac. ante ut susp. Maduig, Peterson dubitanter in app*

« Chez les habitants d'Enguium il y a un temple de la Grande Mère, – mais vraiment maintenant il faut être bref sur chaque exemple et même en laisser beaucoup de côté, pour en arriver aux plus grands et célèbres vols de Verrès dans cette catégorie : dans ce temple, ce même Scipion, un homme qui excellait dans tous les domaines, avait déposé des cuirasses et des casques en bronze, ciselés à la manière corinthienne, et des grandes hydries du même type, finement travaillées, et sur ces objets il avait inscrit son nom. Pourquoi j'en dirais ou je me plaindrais davantage de Verrès ? Tous ces objets, juges, il les enleva, dans un temple hautement vénérable il ne laissa rien d'autre que les restes de l'outrage à cette vénération et le nom de Publius Scipion ; désormais les dépouilles des ennemis, les monuments des généraux, les décorations et les ornements des temples, ayant perdu ces noms illustres, seront comptés parmi les ustensiles de ménage et le mobilier de Verrès. (98) Apparemment, toi seul trouves du charme aux vases corinthiens, toi seul reconnais très clairement la bonne composition de ce bronze, toi seul les belles lignes de ces œuvres ! Ces choses-là, Scipion ne les comprenait pas, lui, un homme si cultivé et savant : toi, sans aucune bonne qualité, sans culture, sans talent, sans lettres, tu comprends et tu prononces des jugements ! Prends garde que celui-ci non seulement pour la modération mais également pour son intellect gagne sur toi et sur tous ces gens qui veulent être appelés des hommes de bon goût. En effet, c'est exactement parce qu'il comprenait que ces objets étaient beaux, qu'il considérait qu'ils étaient faits non pas pour le luxe des hommes, mais plutôt pour l'ornement des sanctuaires et des villes, pour qu'ils apparaissent à nos descendants comme des monuments vénérables ».

Menant à conclusion la section dédiée aux œuvres liées à la figure de Scipion, Cicéron abandonne temporairement la catégorie des statues de divinité, pour se tourner vers d'autres types d'objets offerts en qualité de dédicaces votives (« posuerat et suum nomen inscripserat ») : on remarquera que rien ne fait ici penser qu'il s'agisse d'une restitution ; en

<sup>325</sup> Malgré le manque d'une description précise de la statue, des tentatives d'identification ont été avancées à partir d'une représentation sur monnaie (voir BALDO 2004, 456-7 avec bibliographie).

<sup>326</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

revanche, étant donnée la présence de « loricis galeasque » parmi les objets dédiés, il faut toujours penser qu'il s'agisse d'un monument commémoratif de la victoire sur les Carthaginois (ce que Cicéron paraît confirmer en attribuant à ces objets le nom de « spolia hostium »)<sup>327</sup>. Comme de coutume, l'épisode s'ouvre avec une « descriptio loci » visant à souligner le caractère religieux du cadre de l'enlèvement (« Matris Magnae fanum apud Enguinis est »), caractère qui sera par la suite plusieurs fois rappelé aux lecteurs (« in hoc fano », « in religioissimum fano », « violatae religionis », « decora atque ornamenta fanorum », « ornatum fanorum »), faute de pouvoir attribuer directement une valeur sacrée aux objets enlevés (qui sont, quant à eux, « decora atque ornamenta » et « ornatum »). D'autre part, selon un autre leitmotiv du *de signis*, Cicéron ne manque pas d'exalter ces objets non seulement en tant que monument de la victoire romaine et de la gloire de Scipion (« nomen ... P. Scipionis », « hostium spolia », « monumenta imperatorum », « posteris nostris monumenta »), mais également pour leur valeur artistique et économique (« caelatas opere Corinthio », « eadem arte perfectas », « aeris temperationem », « operum liniamenta »). Ces dernières caractéristiques, de plus, rendent ces œuvres dignes d'être destinées à la sphère religieuse et publique (« decora atque ornamenta fanorum », « ornatum fanorum atque oppidorum »). Le détournement vers la sphère privée (« in instrumento et supellectile »), effectué par Verrès, est donc déjà en soi une faute qui expose l'ex-gouverneur à une dernière comparaison, toujours pas très flatteuse, avec son prédécesseur. Celui-ci apparaît alors comme le modèle de la bonne attitude à avoir vis-à-vis des œuvres d'art, tandis que la restriction de l'emploi de ces dernières en contexte public et religieux semble permettre de leur attribuer, dans une phrase malheureusement corrompue, la définition de « monumenta religiosa ». On remarquera finalement que, sous couvert de la nécessité d'être bref, Cicéron ne dit rien ni de la procédure à travers laquelle Verrès s'était emparé de ces objets, ni des réactions des habitants de la ville : rien n'exclut, alors, qu'il se soit agi d'une cession officielle.

#### TL60. Cic., *Verr.*, 2, 4, 99-102

Après Enguium, c'est le tour de Catane<sup>328</sup> :

« audite etiam singularem eius, iudices, cupiditatem, audaciam, amentiam, in iis praesertim sacris polluentis quae non modo manibus attingi, sed ne cogitatione quidem uiolari fas fuit. sacrarium Cereris est apud Catinensis eadem religione qua Romae, qua in ceteris locis, qua prope in toto orbe terrarum. in eo sacrario intimo signum fuit Cereris perantiquum, quod uiri non modo cuius modi esset sed ne esse quidem sciebant; aditus enim in id sacrarium non est uiris; sacra per mulieres ac uirgines confici solent. hoc signum noctu clam istius serui ex illo religiosissimo atque antiquissimo loco sustulerunt. postridie sacerdotes Cereris atque illius fani antistitae, maiores natu, probatae ac nobiles mulieres, rem ad magistratus suos deferunt. omnibus acerbum, indignum, luctuosum denique uidebatur. (100) tum iste permotus illa atrocitate negoti, ut ab se sceleris illius suspicio demoueretur, dat hospiti suo cuidam negotium ut aliquem reperiret quem illud fecisse insimularet, daretque operam ut is eo crimine damnaretur, ne ipse esset in crimine. res non procrastinatur. nam cum iste Catina profectus esset, serui cuiusdam nomen defertur; is accusatur, ficti testes in eum dantur. Rem cunctus senatus Catinensium

<sup>327</sup> À une dédicace votive pensent également FERRARY 1988, 579, n. 24 et DUBOURDIEU 2003, 18. Cette dernière, par contre, étant donnée la mention de Corinthe, pense plutôt à une provenance du butin de la guerre en Macédoine ; cependant, on remarquera qu'il s'agit ici tout simplement d'une indication stylistique et pas de l'affirmation d'une origine géographique précise (« opere Corinthio »).

<sup>328</sup> Texte de l'édition W. Peterson, Oxford 1917.

legibus iudicabat. sacerdotes uocantur; ex iis quaeritur secreto in curia quid esse factum arbitrentur, quem ad modum signum esset ablatum. respondent illae praetoris in eo loco seruos esse uisos. res, quae esset iam antea non obscura, sacerdotum testimonio perspicua esse coepit. itur in consilium; seruus ille innocens omnibus sententiis absoluitur, – quo facilius uos hunc omnibus sententiis condemnare possitis. (101) quid enim postulas, Verres? quid speras, quid exspectas, quem tibi aut deum aut hominem auxilio futurum putas? eone tu seruos ad spoliandum fanum immittere ausus es quo liberos adire ne ornandi quidem causa fas erat? iisne rebus manus adferre non dubitasti a quibus etiam oculos cohibere te religionum iura cogeant? tametsi ne oculis quidem captus in hanc fraudem tam sceleratam ac tam nefariam decidisti; nam id concupisti quod numquam uideras, id, inquam, adamasti quod antea non aspexeras; auribus tu tantam cupiditatem concepisti ut eam non metus, non religio, non deorum uis, non hominum existimatio contineret. (102) at ex bono uiro, credo, audieras et bono auctore. qui id potes, qui ne ex uiro quidem audire potueris? audisti igitur ex muliere, quoniam id uiri nec uidisse neque nosse poterant. qualem porro illam feminam fuisse putatis, iudices, quam pudicam, quae cum Verre loqueretur, quam religiosam, quae sacrari spoliandi rationem ostenderet? ac minime mirum, quae sacra per summam castimoniam uirorum ac mulierum fiant, eadem per istius stuprum ac flagitium esse uiolata ».

1 iis *Lambinus, edd.* : his *codd.* 8 antistitae *p, Gell. 13, 21, 22* : antistite *DHZ* : antistitite *S* : antistatae *R* : antistites  $\delta$  19 quid expectas *pq* : quid spectas *RS* 21 ornandi *RSH\pi, Baldo* : orandi  $\delta$ , *Bornecque* 30 ac  $\pi$ , *Baldo* : an *RS, Bornecque* : at  $\delta$  uirorum *codd., Baldo* : uirginum *Rabaud, Bornecque*

« Apprenez aussi sa singulière cupidité, juges, son audace, sa folie, dans l'outrager même ces objets sacrés que non seulement il serait impie de toucher de ces mains, mais même tout simplement de profaner dans ses pensées. Chez les habitants de Catane se trouve une chapelle de Cérès qui est entourée de la même vénération qu'à Rome, que d'en d'autres lieux, que dans le monde entier. Au fond de cette chapelle se trouvait une statue très ancienne de Cérès, de laquelle les hommes ignoraient non seulement l'aspect, mais même l'existence parfois ; en effet, l'accès à cette chapelle est interdit aux hommes ; des rites y sont accomplis par les femmes et les jeunes filles. Cette statue, pendant la nuit et à la dérobee, des esclaves de cet homme l'enlevèrent de ce lieu très vénérable et ancien. Le jour suivant les prêtresses ordinaires de Cérès et les prêtresses en charge de ce sanctuaire, des femmes âgées, estimées et nobles, rapportent la chose à leurs magistrats. Cela semblait difficile à supporter, indigne et lamentable à tout le monde. (100) Alors Verrès, poussé par l'atrocité de cette affaire, pour éloigner de soi le soupçon de cet outrage, donne à un de ses hôtes la charge de trouver quelqu'un duquel on puisse faire semblant qu'il l'avait commis, de s'employer afin que celui-ci soit condamné pour ce crime et que lui-même ne soit pas mis en cause. L'affaire n'est pas remise au lendemain. En effet, dès que Verrès fut parti de Catane, le nom d'un certain esclave est mis en avant ; celui-ci est accusé, des faux témoins contre lui sont trouvés. Tout le conseil de Catane jugeait l'affaire selon les lois. Les prêtresses sont appelées ; on leur demande secrètement dans la curie qu'est-ce qu'elles pensaient que s'était produit et comment la statue avait été importé. Elles répondent que des esclaves du préteurs avaient été vus sur le lieu. L'affaire, que déjà auparavant n'était pas obscure, commence à devenir très claire grâce au témoignage des prêtresses. On passe à la délibération ; l'esclave innocent est acquitté à l'unanimité – pour que vous puissiez plus facilement, à l'unanimité, condamner cet homme-ci. (101) Que demandes-tu, alors, Verrès ? Qu'espères-tu, à quoi t'attends-tu, quel dieu ou quel homme crois-tu prêt à t'aider ? N'as-tu pas osé envoyer des esclaves à dépouiller un sanctuaire dans lequel il n'était pas permis aux hommes libres de rentrer, même pas pour le décorer ? N'as-tu eu aucune hésitation à mettre ta main sur des objets devant lesquels les droits de la religion t'obligeaient à retenir même les yeux ? Cependant tu ne t'es même pas décidé à ce crime si impie et infâme, après avoir été séduit à travers les yeux ; en effet, tu as désiré ce que tu n'avais jamais vu, tu as aimé, je dis, ce que tu n'avais jamais regardé auparavant ; à travers tes oreilles seules t'as conçu un désir si grand qu'il ne pût être retenu ni par la crainte, ni par le respect religieux, ni par la puissance des dieux, ni par l'opinion publique. (102) Mais, je crois, tu en avais entendu parler de la part d'un homme de bien, d'un témoin fiable. Mais comment pourrais-tu, vu que tu ne pouvais en entendre parler aucun homme ? Donc, tu en as entendu parler de la part d'une femme, car les hommes ne pouvaient pas l'avoir vu, ni en connaître l'existence. Et en plus de quel genre croyez-vous qu'elle fût cette femme, combien pudique, vu qu'elle parlait avec Verrès, combien pieuse, vu qu'elle montrait une raison de dépouiller un sanctuaire ? Mais ce n'est pas du tout étonnant que des choses qui étaient devenues sacrées grâce à la plus grande pureté d'hommes et femmes aient été outragées par le viol et l'infamie de cet homme ».

Cicéron retourne ici à s'occuper d'une statue dans un épisode qui, quittée la référence à Scipion et aux œuvres qui pouvaient être considérées comme des « monumenta » du peuple romain, voit la valeur sacrale du sanctuaire et de l'objet concernés au centre d'une violente invective contre la démesure et la luxure de Verrès. Comme de coutume, cette valeur sacrale est abordée en premier lieu à travers une « descriptio loci » qui présente le lieu théâtre de l'enlèvement : ce « sacrarium Cereris » dont l'orateur atteste la vénération en s'appuyant sur la dimension internationale de la déesse et, surtout, sur sa présence à Rome. Parmi le culte de la déesse à Catane et celui de Rome et du reste du monde Cicéron ne fait ici aucune différence (« eadem religione »), de sorte à faire apparaître sous un jour d'extrême gravité la profanation qu'il accuse Verrès d'avoir accomplie : encore une fois, la seule dimension religieuse sicilienne ne semble pas suffisante à éveiller l'indignation d'un public romain. Le premier mouvement de « descriptio » est immédiatement suivi par une deuxième description, qui vise cette fois-ci à présenter la statue (appelée « signum », avec le terme habituellement réservé aux statues de divinité)<sup>329</sup> mais s'interrompt aussitôt pour informer les lecteurs de l'interdit qui pesait sur l'accès au sanctuaire et, par conséquence, à la statue. Significativement, Cicéron ne donne en réalité aucun véritable élément de description de cette œuvre, si ce n'est pour le constat de son ancienneté (« perantiquum »), attribuée par la suite également au sanctuaire, et qui ne nécessitait pas une vision directe de la statue ; de la même façon, aucune allusion n'est faite ici à la beauté ou à la valeur artistique de l'œuvre. Ce silence, bien évidemment, ne fait que mettre en valeur l'interdiction d'accès pour le public de sexe masculin et fonctionne comme preuve de la grande valeur religieuse du sanctuaire et de la statue.

Pour ce qui concerne l'enlèvement de la statue, Verrès agit clairement pendant son séjour dans la ville (« cum iste Catina profectus esset »), mais sans avoir obtenu aucune forme d'autorisation officielle de la part des autorités (« clam »). Son action est présentée comme une initiative personnelle, mais il est évident qu'il devait disposer d'un appui dans la ville, tant il est vrai qu'il peut ensuite demander à un « hospiti suo cuidam » de s'activer pour trouver un bouc émissaire et couvrir sa responsabilité. On remarquera, à ce propos, que le vocabulaire employé ici par l'orateur est très semblable à celui qu'il avait déjà utilisé pour formuler la demande de Verrès à Sthenius visant à obtenir de l'aide pour l'enlèvement des statues de Thermes : « daretque operam ut » / « operam suam profiteretur ad »<sup>330</sup>. Cependant, en insistant sur le côté caché de l'enlèvement, Cicéron a bon jeu de le présenter d'emblée comme un crime, qui est exécuté par des esclaves au faveur de la nuit : sous ce point de vue, cet épisode présente plus d'une analogie avec ceux de l'Hercule d'Agrigente et du Chrysis d'Assorus. Mais si dans ces deux cas l'action de Verrès avait été assimilée surtout à un attaque de brigands ou d'ennemis, ici l'orateur construit plutôt sa narration comme un récit de viol, en insistant sur le caractère secret et inviolable du sanctuaire (« in eo sacrario intimo », « aditus enim in id sacrarium non est uiris », « liberos adire ne ... fas erat », « per summam castimoniam uirorum et mulierum ») et sur l'honorabilité de son personnel, exclusivement féminin (« sacra per mulieres et uirgines », « sacerdotes Cereris atque illius fani antistitae, maiores natu, probatae ac nobiles mulieres »)<sup>331</sup>. De plus, à travers l'insinuation que Verrès

<sup>329</sup> Voir ESTIENNE 2000, 21-54 et *passim* ; DUBOURDIEU 2003, 16.

<sup>330</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 85-8 (= TL12).

<sup>331</sup> Pour la fréquence avec laquelle Cicéron se sert de l'image du viol et plus en général de l'assaut contre personnages et divinités de sexe féminin dans le *de signis*, voir VASALY 1993, 122-4.

n'avait pu venir à connaissance de l'existence de la statue que par le biais d'une de ses amantes, l'orateur pousse à ses extrêmes conséquences l'invective contre la luxure de l'ex-gouverneur, jusqu'à employer directement le terme de « stuprum ».

La réaction de la ville, de son côté, semble suivre une précise chaîne de compétences : tout d'abord le personnel du temple informe les autorités de l'enlèvement. D'autre part, il est clair que le sanctuaire était également soumis à l'autorité d'une magistrature publique, et donc masculine : les prêtresses s'adressent en effet « ad magistratus suos », dont malheureusement Cicéron ne précise pas ultérieurement l'identité. Suite à la plainte des prêtresses, le scandale éclate dans la ville et une fausse accusation est montée par les hommes favorables à Verrès. À ce moment, l'affaire est jugée par le conseil, conformément au fait que les deux parties en cause étaient originaires de la même ville<sup>332</sup>. Les conseillers interrogent les prêtresses à huis clos, finissent par suspecter l'implication du gouverneur et, ne pouvant rien faire d'autre, se limitent à acquitter l'accusé, refusant ainsi de participer indirectement à la couverture montée par Verrès. L'épisode se clôt par une violente invective qui insiste particulièrement sur l'impiété de l'ex-gouverneur et qui, à travers l'affirmation du manque de respect pour les « religionum iura », opère le plus grand rapprochement tenté jusqu'ici par l'orateur à une accusation de « sacrilegium ».

#### TL61. Cic., *Verr.*, 2, 4, 102-4

Mais ce n'est qu'à Catane que Verrès avait commandité l'enlèvement d'un objet qu'il n'avait jamais vu personnellement et qu'il désirait uniquement parce qu'il en avait entendu parler ; d'après Cicéron, la même chose était arrivée à Malte<sup>333</sup> :

« immo uero alia complura; ex quibus eligam spoliationem nobilissimi atque antiquissimi fani, de qua priore actione testis dicere audistis. nunc eadem illa, quaeso, audite et diligenter, sicut adhuc fecistis, attendite. (103) insula est Melita, iudices, satis lato a Sicilia mari periculosoque diiuncta; in qua est eodem nomine oppidum, quo iste numquam accessit, quod tamen isti textrinum per triennium ad muliebrem uestem conficiendam fuit. ab eo oppido non longe in promunturio fanum est Iunonis antiquum, quod tanta religione semper fuit ut non modo illis Punicis bellis quae in his fere locis nauali copia gesta atque uersata sunt, sed etiam hac praedonum multitudine semper inuiolatum sanctumque fuerit. quin etiam hoc memoriae proditum est, classe quondam Masinissae regis ad eum locum adpulsa praefectum regium dentis eburneos incredibili magnitudine e fano sustulisse et eos in Africam portasse Masinissaeque donasse. regem primo delectatum esse munere; post, ubi audisset unde essent, statim certos homines in quinqueremi misisse qui eos dentis reponerent. itaque in iis scriptum litteris Punicis fuit regem Masinissam imprudentem accepisse, re cognita reportandos reponendosque curasse. erat praeterea magna uis eboris, multa ornamenta, in quibus eburneae Victoriae antiquo opere ac summa arte perfectae. (104) haec iste omnia, ne multis morer, uno impetu atque uno nuntio per seruos Venerios, quos eius rei causa miserat, tollenda atque asportanda curauit. pro di immortales! quem ego hominem accuso? quem legibus aut iudiciali iure persequor? de quo uos sententiam per tabellam feretis? dicunt legati Melitenses publice spoliatum templum esse Iunonis, nihil istum in religiosissimo fano reliquisse; quem in locum classes hostium saepe accesserint, ubi piratae fere quotannis hiemare soleant, quod neque praedo uiolarit ante neque umquam hostis attigerit, id ab uno isto sic spoliatum esse ut nihil omnino sit relictum. hic nunc iste reus aut ego accusator aut hoc iudicium appellabitur? criminibus enim coarguitur aut suspicionibus in iudicium uocatur! di ablati, fana uexata, nudatae urbes reperiuntur ».

<sup>332</sup> Voir, à ce propos, Cic., *Verr.*, 2, 2, 32.

<sup>333</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

1 unam eligam *pq cod. Urs., Bornecque, Baldo* 14 reportandos reponendosque *Halm, Bornecque* : reportandosque *R*, reportandos *SD et pler.* : preponendo restituendosque *pr*: reportandos restituendosque *Nohl, Baldo* : reponendos restituendosque  $\delta$  18 aut iudiciali *RS*: ac iudiciali *p\delta, Bornecque, Baldo* 21 ante *RS, Baldo* : antea *p\delta, Bornecque*

« En réalité, il y a beaucoup d'autres exemples ; parmi lesquels je choisirai la spoliation d'un temple très noble et très ancien, dont vous avez déjà entendu des témoins parler pendant la première partie du procès. Maintenant, je vous prie, écoutez les mêmes choses et prêtez-moi une attention scrupuleuse, comme vous l'avez fait jusqu'ici. (103) Malte est une île, juges, séparée de la Sicile par un bras de mer assez large et dangereux ; sur cette île se trouve une ville fortifiée du même nom, où Verrès ne s'est jamais rendu, mais qui fonctionna pendant trois ans comme un atelier de tissage pour lui confectionner des vêtements de femme. Sur un promontoire pas loin de cette ville se trouve un antique sanctuaire de Junon, qui fut toujours si vénéré qu'il resta toujours intact et protégé par sa valeur sacrée non seulement pendant ces fameuses Guerres puniques qui se sont déroulées et ont été combattues par les forces navales presque en ces lieux mêmes, mais aussi avec l'actuelle abondance de pirates. Et même on raconte qu'un jour, une flotte du roi Massinissa ayant abordé ce rivage, le commandant enleva du sanctuaire des dents en ivoire d'une taille incroyable, les amena en Afrique et les donna en cadeau à Massinissa. Et le roi dans un premier temps se réjouit du cadeau ; mais ensuite, quand il entendit d'où elles venaient, il envoya aussitôt des hommes fiables sur un vaisseau à cinq rangs pour qu'ils remettent les dents à leur place. Ainsi il fut inscrit sur les dents en lettres puniques que le roi Massinissa les avait acceptées par mégarde, mais qu'il s'était chargé de les ramener et de les remettre à leur place dès qu'il avait su. Il y avait en outre une grande quantité d'ivoire, beaucoup d'ornements, parmi lesquels des Victoires en ivoire, finement réalisée par un travail ancien et un art exquis. (104) Toutes ces choses-là, pour pas que vous attendiez longtemps la suite, il soigna de les prendre et de les enlever, d'un seul coup et par effet d'un seul ordre, par le biais de certains esclaves de Vénus qu'il avait envoyés à cet effet. Par les dieux immortels ! Quel genre d'homme j'accuse ? Quel homme je poursuis par les lois et le droit judiciaire ? Sur qui vous allez prononcer un jugement par votre tablette de vote ? Les ambassadeurs des habitants de Malte disent publiquement que le temple de Junon a été dépouillé, que cet homme-ci n'a rien laissé dans un sanctuaire des plus vénérés ; ce lieu où souvent étaient arrivées les flottes des ennemis, où les pirates avaient l'habitude presque tous les ans de passer l'hiver, qu'aucun brigand n'avait outragé auparavant et qui n'avait jamais été touché par les ennemis, ce même lieu a été tellement dépouillé par cet homme lui seul qu'il n'y reste plus rien. Et là, maintenant, on appellera celui-ci accusé, moi accusateur et ceci un procès ? En effet, sa culpabilité est démontrée par les chefs d'accusation ou il est appelé en justice par les soupçons ! On découvre des dieux enlevés, des temples outragés, des villes dépouillées ».

Comme dans le cas d'Assorus, la « *descriptio loci* » qui ouvre le passage est articulée en trois mouvements, présentant respectivement l'île, la ville de Malte et, finalement, le sanctuaire de Junon, théâtre de l'épisode. Cette structure répond sans doute à la nécessité d'introduire une localité et un sanctuaire qui devaient être moins connus au public romain, mais la description de l'île, avec l'affirmation que celle-ci était séparée de la Sicile d'un bras de mer plutôt dangereux, semble également glisser une accusation de lâcheté à l'encontre de Verrès, qui avait évité de s'y rendre personnellement. Du sanctuaire Cicéron met surtout en valeur d'un côté l'ancienneté (« *antiquissimi* », « *antiquum* »), de l'autre la vénération (« *tanta religione* », « *religiosissimo* ») et la renommée (« *nobilissimi* ») non seulement parmi les habitants de l'île mais également parmi les étrangers, les ennemis et les pirates (« *semper iniolatum sanctumque* »). Parmi les étrangers, Massinissa assure le lien qui permet un ultérieur rapprochement à la réalité romaine. Ce personnage, en effet, tout en étant à l'origine un ennemi, s'était par la suite parfaitement intégré à l'idéologie romaine, tant il est vrai qu'il apparaît au début du *Somnium Scipionis* cicéronien comme un ami intime de Scipion Africain. Ici, son action reflète celle de Scipion Émilien dans les paragraphes précédents et son geste de rendre au sanctuaire ce qu'il lui avait été soustrait, souligné par le *dicolon*



« reportandos reponendosque », fonctionne comme un contrepoids positif de l'attitude de Verrès (exprimée par un *dicolon* de sens opposé : « tollenda atque asportanda »)<sup>334</sup>. Les objets soustraits sont des statues en ivoire représentant la Victoire et, comme dans le cas d'Enguim, des dédicaces votives ou des éléments de la décoration (« ornamenta ») : un ensemble dont Cicéron ne manque pas de souligner aussi bien l'ancienneté (« antiquo opere ») que la valeur économique (« magna uis eboris », « eburneae ») et artistique (« summa arte perfectae »). Sur l'action de Verrès, sous prétexte d'abrèger la narration, l'orateur n'offre pas un grand nombre de détails. L'enlèvement est exécuté publiquement (« publice ») par des membres du personnel du temple de la Vénus d'Éryx (« per seruos Venerios »), qui agissent en suivant les ordres du gouverneur. Ce sanctuaire, qui avait aussi des origines puniques, avait déjà été souvent cité dans les *Verrines*, et en particulier dans le *de frumento*, pour son rapport privilégié avec Verrès. Malgré ce caractère public, l'enlèvement ne semble pas avoir été l'objet d'une réaction de la ville ou des habitants, au-delà du témoignage qui avaient porté au cours de l'*actio prima* les délégués de Malte. Cependant, Cicéron ne manque pas de le présenter comme un acte violent, en le désignant dès l'ouverture par le terme « spoliationem » et en insistant plusieurs fois par la suite sur le verbe « spoliare » : un choix lexical qui met en valeur d'un côté l'opposition avec les ennemis et les brigands qui auraient montré plus de respect pour le sanctuaire, de l'autre le caractère démesuré de l'action de Verrès, qui n'aurait rien épargné (« omnia », « nihil ... reliquisse », « nihil omnino sit relictum »).

#### TL62. Cic., *Verr.*, 2, 4, 105-8

Avec autant de preuves, Verrès n'a plus aucune chance de s'en sortir. Alors, tout en soulignant l'abondance des crimes de l'ex-gouverneur, Cicéron affirme qu'il abrègera son catalogue pour ne pas fatiguer davantage les oreilles de juges<sup>335</sup> :

« ad ea autem quae dicturus sum reficite uos, quaeso, iudices, per deos immortalis, – eos ipsos de quorum religione iam diu dicimus, – dum id eius facinus commemoro et profero quo prouincia tota commota est. de quo si paulo altius ordiri ac repetere memoriam religionis uidebor, ignoscite: rei magnitudo me breuiter perstringere atrocitatem criminis non sinit. (106) uetus 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 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 pergrasse terrarum. (107) Henna autem, ubi ea quae dico gesta esse memorantur, est loco perexcelso atque edito, quo in summo est aequata agri planities et aquae perennes, tota uero ab omni aditu circumcisa atque directa est; quam circa lacus lucique sunt plurimi atque laetissimi flores omni tempore anni, locus ut ipse raptum illum uirginis, quem iam a pueris accepimus, declarare uideatur. etenim prope est spelunca quaedam conuersa ad aquilonem infinita altitudine, qua Ditem patrem ferunt repente cum curru exstitisse abreptamque ex eo loco uirginem secum asportasse et subito non longe a Syracusis penetrasse sub terras, lacumque in eo loco repente exstitisse, ubi usque ad hoc tempus Syracusani festos dies anniuersarios agunt celeberrimo uirorum mulierumque conuentu. 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

<sup>334</sup> Pour toutes ces remarques voir BALDO 2004, 471-3.

<sup>335</sup> Texte de l'édition W. Peterson, Oxford 1917.

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 incolis custodiri uideatur. (108) Nec solum Siculi, uerum etiam ceterae gentes nationesque Hennensem Cererem maxime colunt. Etenim si Atheniensium sacra summa cupiditate expetuntur, ad quos Ceres in illo errore uenisse dicitur frugesque attulisse, quantam esse religionem conuenit eorum apud quos eam natam esse et fruges inuenisse constat? ».

4 perstringere *S, Baldo* : praestringere *RS<sup>2</sup>, Bornecque* 8 his *codd., Baldo* : iis *Orelli, Bornecque*

« Mais quant aux choses que je dirai, je vous en prie, juges, renouvez votre attention, par les dieux immortels – ceux-là même de la vénération desquels on a déjà longuement parlé – pendant que je rappelle et énonce le crime de Verrès par lequel toute la province a été bouleversée. Et à ce sujet, s'il vous semble que je commence à retracer l'histoire de ce culte à partir d'un peu trop haut, pardonnez-moi : l'importance de l'affaire ne me permet pas de résumer brièvement l'atrocité du crime. (106) Il existe une très ancienne tradition, juges, qui résulte des plus anciens textes et monuments des Grecs, selon laquelle toute l'île de Sicile est consacrée à Cérès et à Libéra. Mais si les autres peuples croient cela, les Siciliens eux-mêmes en sont tellement persuadés que cette idée semble innée et spontanée dans leur esprit. En effet, on dit que ces déesses naquirent en ces lieux et que les céréales furent découvertes dans cette terre pour la première fois, et que l'enlèvement de Libéra, qu'ils appellent Proserpine, eut lieu dans le bois sacré des habitants d'Henna, endroit que, comme il se trouve au milieu de l'île, est appelé le nombril de la Sicile. Et on dit que quand Cérès voulait la chercher et la retrouver, elle alluma des torches aux feux qui surgissent du sommet de l'Etna ; et que en portant celles-ci devant elle, elle parcourut tout le globe terrestre. (107) Or Henna, où l'on dit que les choses que je raconte aient eu lieu, se trouve dans un lieu très haut et élevé, sur le sommet duquel on trouve une pleine nivelée de champs et des eaux intarissables, et toute, de tous les côtés, elle est escarpée et à pic ; autour d'elle il y a beaucoup de lacs et de bois sacrés et des fleurs très abondants pendant toutes les saisons de l'année, de sorte que le lieu lui-même semble proclamer l'enlèvement de cette vierge, dont nous avons entendu parler dès l'enfance. Il y a même à proximité une grotte, tournée vers le nord, d'une grande profondeur, de laquelle on raconte que le père Dis surgit soudainement avec son char ; et on dit que, une fois enlevée la vierge de ces lieux, il l'amena avec lui et s'enfonça subitement sous terre non loin de Syracuse, et que d'un coup un lac surgit en ce lieu, où jusqu'à aujourd'hui les Syracusains célèbrent des fêtes annuelles, avec un important rassemblement d'hommes et de femmes. A cause de l'antiquité de cette tradition et pour le fait que l'on trouve en ces lieux des vestiges et presque le berceau de ces divinités, il y a dans toute la Sicile une extraordinaire vénération, privée comme publique, de la Cérès d'Henna. En effet, beaucoup de prodiges déclarent souvent sa puissance divine et sa force ; souvent, dans beaucoup de situations difficiles, un aide immédiat a été apporté de sa part, au point qu'elle semble non seulement aimer cette île, mais également l'habiter et la protéger. (108) Ce n'est pas que les Siciliens, mais aussi les autres peuples et nations, qui vénèrent au plus haut point la Cérès d'Henna. Et en effet, si l'on convoite avec autant de désir les rites d'Athènes, où l'on dit que Cérès arriva pendant sa célèbre pérégrination et qu'elle y apporta les céréales, à quel point faut-il qu'elle soit vénérée par les hommes chez lesquels il est établi qu'elle est née et a découvert les céréales ? ».

Au-delà de la parenthèse sur Malte, Cicéron retourne à Cérès, cette fois-ci dans son lieu de culte plus important en Sicile : le sanctuaire d'Henna. Dans ce long épisode, qui constitue le dernier des vols aux cités avant l'ouverture de la section dédiée à Syracuse, l'orateur reprend en forme beaucoup plus développée une partie des arguments qu'il avait déjà utilisés pour Catane. Premièrement, l'accent est mis sur le fait que le culte de la déesse était tellement important que l'affaire dépassait les limites du territoire de la ville et concernait, à un premier niveau, la Sicile tout entière (« prouincia tota commota est »). Pour justifier cette affirmation, tout en s'excusant auprès de ses lecteurs, Cicéron ouvre un excursus mythologique qui rapporte la tradition, nobilitée par ses origines reculées et sa diffusion parmi tous les Grecs (« uetus », « ex antiquissimis Graecorum litteris ac monumentis », « huius opinionis uetustatem »), selon laquelle la naissance de la déesse et de sa fille Libéra

(désignées toutes les deux à travers leur « *interpretatio romana* »), ainsi que tous les épisodes marquants de leur histoire mythique, auraient eu lieu aux alentours d'Henna. On remarquera que Cicéron ne s'intéresse pas tellement ici à cette tradition en elle-même, qu'il présente constamment dans son caractère d'opinion subjective (« *opinio* ») attribuée aux Siciliens (« *arbitrantur* », « *nominatur* », « *dicitur* », « *reperiuntur* »), mais qu'il raconte pourtant, dans le but peut-être de rompre la monotonie du catalogue des enlèvements. Plutôt, ce qui est important est l'enracinement de cette légende dans l'esprit des habitants de l'île (« *ipsis Siculis persuasum est* », « *insitum atque innatum* »), enracinement qui justifie d'une part l'idée que l'île entière devait être considérée comme consacrée à Cérès et Libéra (où, bien évidemment, le terme « *consecratam* » n'est pas à être compris dans son strict sens juridique en droit romain)<sup>336</sup>, et, d'autre part, la désignation de ville d'Henna comme « *umbilicus Siciliae* », associée à la vénération exceptionnelle dont jouissait la Cérès locale (« *mira quaedam tota Sicilia priuatim ac publice religio est Cereris Hennesis* »). À l'exkursus mythologique se joint et s'articule strictement l'habituelle « *descriptio loci* », qui présente plusieurs traits de la description du « *locus amoenus* » (« *aquae perennes* », « *plurimi atque laetissimi flores omni tempore anni* ») : par sa beauté la région d'Henna semble vouloir confirmer la validité de la tradition (« *locus ... declarare uideatur* ») et en conserve, du moins selon les Siciliens (« *ferunt* »), les traces. L'allusion aux vestiges du passé mythique conduit également à une rapide digression sur Syracuse, dont le paysage était aussi dit témoigner de ces événements : les fêtes anniversaires par lesquelles les habitants de la capitale en perpétuaient la mémoire agissent comme la preuve définitive de l'importance de ce culte pour toute la région (« *celeberrimo conuentu uirorum mulierumque* »). Dans la conclusion du passage, Cicéron quitte le domaine incertain des traditions mythiques, pour en venir à des preuves plus facilement recevables par le public romain : les « *multa ... prodigia* » à travers lesquels les déesses s'étaient manifestées dans la région et l'« *auxilium* » qu'elles lui avait plusieurs fois apporté. Cette référence apparemment anodine ouvre la voie à un deuxième excursus, de sujet cette fois-ci historique.

#### TL63. Cic., *Verr.*, 2, 4, 108-15

À travers une habile comparaison, Cicéron en arrive à suggérer que le culte d'Henna pouvait même être considéré comme plus important des célèbres mystères d'Éleusis, vu que ceux-ci commémoraient tout simplement l'arrivée des céréales à Athènes alors qu'il s'agissait, à Henna, de la véritable naissance de la déesse, outre que de l'invention des céréales. Ce n'est pas étonnant, alors, que les Siciliens n'étaient pas les seuls à payer leurs respects à cette divinité, dont le culte, comme il avait déjà été souligné à propos de l'épisode de Catane, avait une importante dimension internationale<sup>337</sup> :

« itaque apud patres nostros atroci ac difficili rei publicae tempore, cum Tiberio Graccho occiso magnorum periculorum metus ex ostentis portenderetur, P. Mucio L. Calpurnio consulibus aditum est ad libros Sibyllinos; ex quibus inuentum est Cererem antiquissimam placari oportere. tum ex amplissimo collegio decemuirali sacerdotes populi Romani, cum esset in urbe nostra Cereris pulcherrimum et

<sup>336</sup> Pour l'usage de la part de Cicéron de termes juridiques liés à la sphère de la religion dans une acception moins technique et plus générale voir ESTIENNE 2000, 145-50.

<sup>337</sup> Texte de l'édition W. Peterson, Oxford 1917. Pour l'épisode de Catane voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 99-102 (= TL60).

magnificentissimum templum, tamen usque Hennam profecti sunt. tanta enim erat auctoritas et uetustas illius religionis ut, cum illuc irent, non ad aedem Cereris sed ad ipsam Cererem proficisci uiderentur. (109) Non obtundam diutius; etenim iam dudum uereor ne oratio mea aliena ab iudiciorum ratione et a cotidiana dicendi consuetudine esse uideatur. hoc dico, hanc ipsam Cererem antiquissimam, religiosissimam, principem omnium sacrorum quae apud omnis gentis nationesque fiunt, a C. Verre ex suis templis ac sedibus esse sublatam. qui accessistis Hennam, uidistis simulacrum Cereris e marmore et in altero templo Liberae. sunt ea perampla atque praeclara, sed non ita antiqua. ex aere fuit quoddam modica amplitudine ac singulari opere cum facibus perantiquum, omnium illorum quae sunt in eo fano multo antiquissimum; id sustulit. ac tamen eo contentus non fuit. (110) ante aedem Cereris in aperto ac propatulo loco signa duo sunt, Cereris unum, alterum Triptolemi, pulcherrima ac perampla. pulchritudo periculo, amplitudo saluti fuit, quod eorum demolitio atque asportatio perdifficilis uidebatur. insistebat in manu Cereris dextra grande simulacrum pulcherrime factum Victoriae; hoc iste e signo Cereris auellendum asportandumque curauit. qui tandem istius animus est nunc in recordatione scelerum suorum, cum ego ipse in commemoratione eorum non solum animo commouear uerum etiam corpore perhorrescam? uenit enim mihi fani, loci, religionis illius in mentem; uersantur ante oculos omnia, dies ille quo, cum ego Hennam uenisset, praesto mihi sacerdotes Cereris cum infulis ac uerbenis fuerunt, contio conuentusque ciuium, in quo ego cum loquerer tanti gemitus fletusque fiebant ut acerbissimus tota urbe luctus uersari uideretur. (111) non illi decumarum imperia, non bonorum direptiones, non iniqua iudicia, non importunas istius libidines, non uim, non contumelias quibus uexati oppressisque erant conquerebantur; Cereris numen, sacrorum uetustatem, fani religionem istius sceleratissimi atque audacissimi supplicio expiari uolebant; omnia se cetera pati ac neglegere dicebant. hic dolor erat tantus ut Verres alter Orcus uenisse Hennam et non Proserpinam asportasse sed ipsam abripuisse Cererem uideretur. etenim urbs illa non urbs uidetur, sed fanum Cereris esse; habitare apud sese Cererem Hennenses arbitrantur, ut mihi non ciues illius ciuitatis, sed omnes sacerdotes, omnes accolae atque antistites Cereris esse uideantur. (112) Henna tu simulacrum Cereris tollere audebas, Henna tu de manu Cereris Victoriam eripere et deam deae detrudere conatus es? quorum nihil uiolare, nihil attingere ausi sunt in quibus erant omnia quae sceleri propiora sunt quam religioni. tenuerunt enim P. Popilio P. Rupilio consulibus illum locum serui, fugitiui, barbari, hostes; sed neque tam serui illi dominorum quam tu libidinum, neque tam fugitiui illi ab dominis quam tu ab iure et ab legibus, neque tam barbari lingua et natione illi quam tu natura et moribus, neque tam illi hostes hominibus quam tu dis immortalibus. quae deprecatio est igitur ei reliqua qui indignitate seruos, temeritate fugitiuos, scelere barbaros, crudelitate hostes uicerit? (113) audistis Theodorum et Numenium et Nicasionem, legatos Hennensis, publice dicere sese a suis ciuibus haec habere mandata, ut ad Verrem adirent et eum simulacrum Cereris et Victoriae reposcerent; id si impetrassent, tum ut morem ueterem Hennensium conseruarent, publice in eum, tametsi uexasset Siciliam, tamen, quoniam haec a maioribus instituta acceperant, testimonium ne quod dicerent; sin autem ea non reddidisset, tum ut in iudicio adessent, tum ut de eius iniuriis iudices docerent, sed maxime de religione quererentur. quas illorum querimonias nolite, per deos immortalis, aspernari, nolite contemnere ac neglegere, iudices! aguntur iniuriae sociorum, agitur uis legum, agitur existimatio ueritasque iudiciorum. quae sunt omnia permagna, uerum illud maximum: tanta religione obstricta tota prouincia est, tanta superstitione ex istius facto mentis omnium Siculorum occupauit ut quaecumque accidant publice priuatimque incommoda propter eam causam sceleris istius euenire uideantur. (114) audistis Centuripinos, Agyrinensis, Catinensis, Aetnensis, Herbitensis complurisque alios publice dicere quae solitudo esset in agris, quae uastitas, quae fuga aratorum, quam deserta, quam inculta, quam relicta omnia. ea tametsi multis istius et uariis iniuriis acciderunt, tamen haec una causa in opinione Siculorum plurimum ualeat, quod Cerere uiolata omnis cultus fructusque Cereris in iis locis interisse arbitrantur. medemini religioni sociorum, iudices, conseruate uestram; neque enim haec externa uobis est religio neque aliena; quodsi esset, si suscipere eam nolletis, tamen in eo qui uiolasset sancire uos uelle oporteret. (115) nunc uero in communi omnium gentium religione, inque iis sacris quae maiores nostri ab exteris nationibus adscita atque arcessita coluerunt, – quae sacra, ut erant re uera, sic appellari Graeca uoluerunt, – neglegentes ac dissoluti si cupiamus esse, qui possumus? ».

6 enim erat *SΨpδ*, Baldo: erat enim *R*, *Bornecque* 24 gemitus fletusque *RS*: fletus gemitusque *pδ*, *Mart. Cap. 5, 517, Bornecque, Baldo* 29 Verres *om Seru. ad Aen. 6, 237, del. Garatoni, Bornecque* 46 ut in *edd.*: ut *pqr*: et in *RS* 61 arcessita *uulg.*: arcessa *RSD*: arcessa *p*: accessa *δ*

« Ainsi, à l'époque de nos ancêtres, à un moment très dur et difficile pour notre république, quand après la mort de Tibérius Gracchus la crainte de grands dangers était annoncée par les présages, sous le consulat de P. Mucius et L. Calpurnius, on consulta les livres Sibyllins ; dans ces livres on trouva écrit qu'il fallait apaiser une très ancienne Cérès. Alors des prêtres du peuple romain, issus du très important collège des Décemvirs, même s'il y avait dans notre ville un très beau et très glorieux temple de Cérès, se rendirent tout de même jusqu'à Henna. En effet, l'autorité et l'ancienneté de ce culte était telle que, en allant là-bas, il leur semblait de se rendre non pas au temple de Cérès, mais à Cérès elle-même. (109) Je ne vous fatiguerai pas plus longtemps ; en effet déjà depuis un moment je crains que mon discours semble éloigné de la méthode des procès et de l'habitude quotidienne de l'éloquence. Je dis cela : cette même Cérès, très ancienne, très vénérée, princesse de tous les cultes qui sont nés auprès de tous les nations et les peuples, a été enlevé de son temple et siège par C. Verrès. Vous qui êtes allés à Henna, vous avez vu la statue de marbre de Cérès et, dans un autre temple, celle de Libéra. Ce sont des statues très grandes et très célèbres, mais pas si anciennes. Il y en avait une autre en bronze, avec des torches, de pas très grande taille mais d'un travail singulier et très ancienne, beaucoup plus ancienne de toutes les autres qui sont dans ce sanctuaire ; il a pris celle-là. Et cependant, cela ne lui a pas suffi. (110) Devant le temple de Cérès, dans un lieu ouvert et libre d'accès, se trouvent deux statues, l'une de Cérès, l'autre de Triptolème, les deux très belles et de très grande taille. Leur beauté les mit en danger, mais leur grande taille les sauva, car les descendre et les enlever semblait extrêmement difficile. Sur la main droite de la Cérès se trouvait une grande statue, très bien faite, de la Victoire ; Verrès prit soin de le détacher de la statue de Cérès et de l'enlever. Quels sentiments doit avoir maintenant cet homme, au souvenir de ses méfaits, alors que moi-même en les rappelant j'en ai non seulement l'esprit ému, mais tout aussi bien le corps en frissons ? En effet, me vient à l'esprit ce sanctuaire, ce lieu, sa vénération ; tout apparaît devant mes yeux : le jour où, quand j'arrivai à Henna, subitement les prêtresses de Cérès vinrent à moi avec des bandelettes et des rameaux, l'assemblée et réunion des citoyens, dans laquelle, pendant que je parlais, surgissaient tellement de gémissements et de pleurs qu'il semblait que toute la ville traversait un deuil très dur. (111) Ils ne se plaignaient ni de la tyrannie des dîmes, ni du pillage des biens, ni des jugements injustes, ni de l'infâme débauche de Verrès, ni de la violence, ni des outrages par lesquels ils avaient été tourmentés et opprimés ; ce sont la puissance divine de Cérès, l'ancienneté des rituels et la vénération du sanctuaire qu'ils voulaient venger par le châtement de cet homme trop infâme et audacieux ; tout le reste, ils affirmaient le supporter et le laisser passer. Là, la douleur était telle qu'il semblait que Verrès était venu à Henna comme un second Pluton non pas pour enlever Proserpine mais pour emporter Cérès elle-même ; les habitants d'Henna croient que Cérès habite auprès d'eux, au point qu'ils ne me semblent pas des citoyens de cette cité, mais tous des prêtres, tous des voisins ou des préposés du temple de Cérès. (112) À Henna tu as osé enlever une statue de Cérès, à Henna tu as essayé d'arracher la Victoire de la main de Cérès, de soustraire une déesse à une déesse ? Ils n'avaient pas osé les outrager, ni les toucher en rien des personnages qui avaient beaucoup plus de propension au crime qu'au respect religieux. En effet, sous le consulat de P. Popilius et P. Rupilius, ce lieu fut occupé par des esclaves, des fugitifs, des barbares, des ennemis ; mais ils étaient moins esclaves de leurs maîtres que toi de ta débauche, moins déserteurs de leurs maîtres que toi du droit et des lois, moins barbares quant à la langue et à la nationalité que toi quant au caractère et aux attitudes, moins ennemis des hommes que toi des dieux immortels. Quelle possibilité de pardon lui reste désormais, à lui qui a dépassé l'infamie des esclaves, l'audace des fugitifs, les crimes des barbares et la cruauté des ennemis ? (113) Vous avez entendu Théodore, Numénus et Nicasion, les ambassadeurs d'Henna, dire publiquement d'avoir été chargés par leurs concitoyens de se rendre chez Verrès et lui redemander les statues de Cérès et de Victoire ; et que s'ils les auraient obtenues, pour garder l'ancien usage des habitants d'Henna, même s'il avait opprimé la Sicile, ils n'auraient pas porté aucun témoignage public contre lui, car ils avaient hérité de ces usages de leurs ancêtres ; mais que s'il ne les avait pas rendues, alors ils se seraient présentés en justice, alors ils auraient informé les juges de ses outrages, mais surtout ils se seraient plaints du manque de respect religieux. Et surtout, juges, leurs plaintes veuillez ne pas les repousser, les mépriser ou les négliger ! Il s'agit d'outrages envers les alliés, il s'agit de la force des lois, il s'agit du renom et de l'intégrité des tribunaux. Des sujets qui sont tous d'une très grande, si non de la plus grande importance : toute la province est impliquée dans une impiété tellement grave, une crainte superstitieuse tellement grande s'est emparée des esprits de tous les Siciliens à cause des méfaits de cet homme, que tous les inconvénients qui pourraient se vérifier, en privé comme en public, sembleront avoir été causé par le crime de Verrès. (114) Vous avez entendu les habitants de Centuripae, d'Agryrium, de Catane, d'Etna, d'Herbita et de beaucoup d'autres cités dire publiquement quelle solitude

règne dans les campagnes, quelle désolation, quel exode des cultivateurs, comment tout soit désert, inculte et abandonné. Et même si cet état de cause a été produit par les fautes nombreuses et variées de cet homme, une seule cause vaut plus que les autres dans l'opinion des Siciliens, car ils pensent que, Cérès ayant été outragée, tous les cultures et les fruits de Cérès ont péri en ces lieux. Secourez la religion des alliés, juges, conservez la vôtre ; car il ne s'agit pas pour vous d'une religion externe ou étrangère ; si c'était le cas, même si vous ne vouliez pas l'adopter, il conviendrait tout de même de vouloir la sanctionner par la condamnation de celui qui l'a outragé. (115) Mais vraiment maintenant, vis à vis d'un culte commun à tous les peuples et de ces rituels que nos ancêtres ont pratiqués après les avoir faits venir et adoptés de pays étrangers – des rituels qu'ils voulurent appeler grecs, comme ils l'étaient vraiment – même si nous voulions être négligents et indolents, comment le pourrions-nous ? »

Comme dans l'épisode de Catane, l'élément le plus important de la diffusion prétendue internationale du culte de Cérès est bien évidemment le voyage à Henna d'un groupe de membres du collège des décemvirs après la mort de Tib. Gracchus, événement susceptible d'opérer au plus haut degré ce rapprochement des affaires siciliennes à la réalité romaine que l'orateur ne se laisse jamais de rechercher. Ce voyage, avec les prodiges (« ostentis ») et l'avis des livres Sibyllins qui l'avaient occasionné, devient alors la preuve définitive de l'ancienneté et de la vénération de la Cérès d'Henna (« Cererem antiquissimam », « auctoritas et uetustas illius religionis », « Cererem antiquissimam, religiosissimam, principem omnium sacrorum »), soulignée par la métonymie qui identifie le temple d'Henna avec la déesse elle-même.

Terminé l'exkursus historique, Cicéron se tourne finalement vers le récit de l'enlèvement effectué par Verrès, introduit par une description assez précise des objets volés. Malheureusement, par contre, l'orateur livre très peu de détails sur la procédure à travers laquelle Verrès s'empare des statues, se limitant à un laconique « sustulit » pour la statue de Cérès et à un « auellendum asportandumque curavit » pour celle de la Victoire. La précision selon laquelle l'enlèvement des deux statues monumentales aurait été trop compliqué à cause de leur grande taille peut éventuellement faire penser à une tentative échouée et compensée par le repli sur un objet plus petit, à l'instar des épisodes de l'Hercule d'Agrigente et du Chrysas d'Assorus<sup>338</sup>.

Au contraire, Cicéron met en valeur la réaction des habitants de la ville, qui est cependant décalée dans le temps : elle n'a pas lieu au moment de l'enlèvement, mais plus tard, à l'arrivée de l'orateur dans la ville au cours de son voyage de récolte de preuves contre l'ex-gouverneur. Comme il l'avait déjà fait pour Ségeste et Haluntium, Cicéron construit une scène hautement pathétique, exaltant la douleur éprouvée par les habitants de Henna qui, avec les prêtresses de la déesse en tête, se présentent à l'orateur presque en acte de suppliantes pour se plaindre de cette violation de la « religio<sup>339</sup> ». Comme à son habitude, l'orateur souligne la piété et la loyauté des Siciliens qui, à l'instar d'Heius<sup>340</sup>, ne se plaignent que de la violation religieuse, laissant tout le reste de côté ; cependant, cette présentation positive se colore ici d'un ton paternaliste lorsque l'orateur évoque la « tanta superstitio » qui avait conduit les Siciliens à croire (« in opinione Siculorum », « arbitrantur ») que la violation de Cérès était la cause des tous les autres malheurs qui avaient frappé l'île lors du mandat de Verrès. Si faisant, Cicéron prend la distance par rapport à la requête particulière que lui avaient faite les

<sup>338</sup> BALDO 2004, 487.

<sup>339</sup> En effet, comme le rappelle BALDO 2004, 490, s'il est vrai que « infulae » et « verbenae » sont des attributs typiques des prêtres, il ne faut pas oublier qu'il s'agissait également des enseignes des suppliants.

<sup>340</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 18 (= TL42).

prêtresses de Cérès et le peuple d'Henna : « Cereris numen, sacrorum uetustatem, fani religionem istius sceleratissimi atque audacissimi supplicio expiari uolebant ». La tournure « supplicio expiari » laisse peu de doutes sur le fait que les habitants de la ville demandaient un châtement corporel qui allait bien au-delà du dédommagement auquel Verrès aurait pu être condamné, dans le pire des cas, dans le cadre de son procès « de repentundis » ; la requête des habitants d'Henna, de son côté, allait bel et bien dans la direction d'une accusation de sacrilège : il s'agissait donc, bien évidemment, d'une prétention qui pouvait paraître absurdement démesurée à un public romain. Cependant, faisant appel à cette conception du pouvoir romain qu'il avait plusieurs fois soutenue à l'intérieur des *Verrines*, Cicéron met en garde les juges sur le fait que si d'exagération s'agit-il, elle ne peut tout de même pas être ignorée ou méprisée (« aspernari, ... contemnere ac neglegere ») ; bien au contraire, elle doit être comprise comme la preuve ultime de l'attachement des habitants d'Henna à leurs traditions culturelles (attachement qui est mis en valeur par la répétition de la métonymie qui fait de l'« urbs » le « fanum » de la déesse et de ses « cives » des « sacerdotess ») et donc de la gravité de l'offense que Verrès leur avait causé. Cette violence, d'ailleurs, est encore ultérieurement soulignée par les deux comparaisons, une mythologique avec Orcus, l'autre historique avec les esclaves rebelles<sup>341</sup>, qui définissent l'action de l'ex-gouverneur comme une faute religieuse sans précédents : une idée implicitement véhiculée également par la tournure « tanta religione obstricta tota prouincia est »<sup>342</sup>. Mais si l'offense causée aux sentiments religieux des Siciliens ne semblait pas aux juges une raison suffisante pour punir l'ex-gouverneur, la dimension internationale et surtout romaine de la Cérès d'Henna, sur laquelle l'orateur revient en clôture du passage, devait alors les convaincre de la nécessité d'intervenir : car ce n'était plus seulement la religion des alliés (« religioni sociorum », « neque ... externa uobis ... religio neque aliena ») qu'il fallait défendre, mais celle de l'univers entier et donc de Rome elle-même (« uestram », « in communi omnium gentium religione, inque iis sacris quae maiores nostri ab exteris nationibus adscita atque arcessita coluerunt », « sacra ... Graeca ») ! Comme il a été remarqué, Cicéron laisse volontairement dans l'ombre la nature de la peine qu'il demande finalement aux juges et qu'il évoque à travers deux tournures assez vagues : « medemini religioni » et « in eo ... sancire ». Tout en évitant une formulation trop explicite, qui aurait pu justement soulever des critiques fondées sur une application stricte des principes du droit romain, l'orateur se trouve ici le plus près de glisser de l'accusation de simple « scelus » (« in recordatione scelerum suorum ») à celle de véritable « sacrilegium »<sup>343</sup>.

<sup>341</sup> En particulier, Cicéron fait référence à la Première Guerre Servile, conduite par Eunus dans la région d'Henna. Cette révolte, qui dura d'une date imprécisée entre 141 et 135 et jusqu'en 132 av. J.-C., n'est peut-être pas sans liens avec le voyage des décemvirs à Henna que Cicéron situe en 133 av. J.-C.

<sup>342</sup> Comme il a été souligné par G. Baldo (BALDO 2004, 496-7, avec une liste de cas parallèles), les parallèles de l'emploi du mot « religio » en association avec le verbe « obstringere » démontrent qu'il faut ici l'entendre plutôt dans le sens de « violation religieuse » que dans celui de « sentiment religieux » ; on traduira donc « toute la province est impliquée dans une impiété tellement grave » au lieu de, par exemple, « la province tout entière est tellement attachée au sentiment du devoir religieux », comme le fait G. Rabaud dans l'édition pour la Collection des Universités de France (Cicéron, *Discours*, Tome V, Paris 1927).

<sup>343</sup> Voir BALDO 2004, 496-7.

TL64. Cic., *Verr.*, 2, 4, 117-9

Après le long excursus sur Henna, Cicéron annonce que, tout en étant loin d'avoir épuisé le nourri catalogue des vols aux cités, il ne se limitera maintenant qu'à un seul dernier exemple, celui de Syracuse<sup>344</sup> :

« urbem Syracusas maximam esse Graecarum, pulcherrimam omnium saepe audistis. est, iudices, ita ut dicitur. Nam et situ est cum munito tum ex omni aditu uel terra uel mari praeclaro ad aspectum, et portus habet prope in aedificatione amplexuque urbis inclusos; qui cum diuersos inter se aditus habeant, in exitu coniunguntur et confluunt. eorum coniunctione pars oppidi quae appellatur Insula, mari disiuncta angusto, ponte rursus adiungitur et continetur. (118) ea tanta est urbs ut ex quattuor urbibus maximis constare dicatur; quarum una est ea quam dixi Insula, quae duobus portibus cincta in utriusque portus ostium aditumque proiecta est; in qua domus est quae Hieronis regis fuit, qua praetores uti solent. in ea sunt aedes sacrae complures, sed duae quae longe ceteris antecellant, Dianae, et altera, quae fuit ante istius aduentum ornatissima, Mineruae. in hac insula extrema est fons aquae dulcis, cui nomen Arethusa est, incredibili magnitudine, plenissimus piscium, qui fluctu totus operiretur nisi munitione ac mole lapidum diiunctus esset a mari. (119) altera autem est urbs Syracusis, cui nomen Achradina est; in qua forum maximum, pulcherrimae porticus, ornatissimum prytanium, amplissima est curia templumque egregium Iouis Olympii ceteraque urbis partes, quae una uia lata perpetua multisque transuersis diuisae priuatis aedificiis continentur. tertia est urbs quae, quod in ea parte Fortunae fanum antiquum fuit, Tycha nominata est; in qua gymnasium amplissimum est et complures aedes sacrae, coliturque ea pars et habitatur frequentissime. quarta autem est quae, quia postrema coaedificata est, Neapolis nominatur; quam ad summam theatrum maximum, praeterea duo templa sunt egregia, Cereris unum, alterum Liberae, signumque Apollinis, qui Temenites uocatur, pulcherrimum et maximum; quod iste si portare potuisset, non dubitasset auferre ».

3 amplexuque *Classen, Bornecque, Baldo* : aspectuque *codd.*

« Que Syracuse est la plus grande des villes grecques et la plus belle de toutes vous l'avez souvent entendu dire. Et elle l'est, juges, exactement comme on le dit. En effet, elle se trouve sur un site bien défendu et beau à voir que l'on l'approche par la terre ou par la mer, et elle a des ports presque enchâssés dans la construction de la ville comme dans une étreinte ; et ceux-ci, tout en ayant des entrées distinctes, se rejoignent et mêlent leurs eaux de l'autre côté. À l'endroit où ils se rejoignent, la partie de la ville qui s'appelle l'Ile, séparée par un étroit bras de mer, est rattachée et retenue en arrière par un pont. (118) C'est une ville si grande que l'on dit qu'elle est constituée de quatre villes très grandes ; une est celle que j'ai appelé l'Ile, qui, entourée par les deux ports, s'étend jusqu'à l'embouchure et à l'entrée de chacun des deux ; dans cette partie se trouve la maison qui fut celle du roi Hiéron et que maintenant est employée habituellement par les préteurs. Sur cette partie il y a beaucoup de temples, mais surtout deux qui dépassent largement tous les autres : un temple de Diane et un autre, qui était le plus décoré avant l'arrivée de cet homme, de Minerve. À l'extrémité de cette île se trouve une source d'eau douce, qui s'appelle Aréthuse, de très grande largeur, bien pleine de poissons, qui serait complètement ouverte aux flots, si elle n'était pas séparée de la mer par un rempart et une digue de pierres. (119) Une autre des quatre villes de Syracuse s'appelle Achradina ; dans celle-ci se trouve un très grand forum, des très beaux portiques, un prytanée très décoré, une curie très vaste et le remarquable temple de Jupiter Olympien et les autres parties de la ville que, coupées par une voie large continue et plusieurs rues transversales, contiennent des bâtiments privés. La troisième ville est celle qui s'appelle Tycha, car il y avait en elle un ancien temple de Fortune ; dans cette ville se trouve un gymnase très vaste et beaucoup de temples, et cette partie est très densément habitée et peuplée. La quatrième est celle qui s'appelle Neapolis, car elle a été construite la dernière ; dans la partie la plus haute de celle-ci se trouve un énorme théâtre et en plus deux temples importants, un de Cérès, l'autre de Libera, et une statue très grande et très belle d'Apollon, qu'ils appellent Téménitès ; si Verrès aurait pu l'emporter, il n'aurait pas hésité à l'enlever ».

<sup>344</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.



Conformément à l'habitude qui avait vu tout récit d'enlèvement, ou presque, s'ouvrir par une « *descriptio loci* » qui présentait le contexte des événements dans le but, la plupart du temps, d'en exalter le caractère religieux, le passage dédié à Syracuse, qui fermera le *de signis* permettant le retour en boucle à la thématique des honneurs octroyés à Verrès par les Siciliens, s'ouvre par une description de la ville, qui est des plus précises, étendues et détaillées. Fidèle à son annonce de traiter de tous les enlèvements qui avaient eu lieu dans la ville, Cicéron la décrit en entier, avec grande précision topographique et en arrêtant son attention surtout sur tous les bâtiments publics et, en particuliers, sur les temples<sup>345</sup>. Cependant, la description apparaît moins fonctionnelle à orienter la compréhension du récit des enlèvements qui va suivre qu'à transmettre une image de Syracuse comme ville aux mille temples. De plus, tout en se limitant à deux rapides allusions à l'activité de Verrès (à propos du temple de Minerve « *quae fuit ante istius aduentum ornatissima* » et de la statue d'Apollon Téménitès « *quod iste si portare potuisset, non dubitasset auferre* »), Cicéron laisse planer le doute que tous les temples de la ville aient été touchés, en exaltant indirectement la bien connue démesure de l'ex-gouverneur.

#### TL65. Cic., *Verr.*, 2, 4, 121

Suite à cette longue description de Syracuse, Cicéron en rappelle la prise par M. Claudius Marcellus et affirme que celui-ci, tout en faisant transporter à Rome un grand nombre d'œuvres d'art, avait su montrer du respect pour la ville et ses ornements<sup>346</sup> :

« Romam quae adportata sunt, ad aedem Honoris et Virtutis itemque aliis in locis uidemus. nihil in aedibus, nihil in hortis posuit, nihil in suburbano; putauit, si urbis ornamenta domum suam non contulisset, domum suam ornamento urbi futuram. Syracusis autem permulta atque egregia reliquit; deum uero nullum uiolauit, nullum attigit ».

1 adportata (app. *R*) *RSD, Baldo* : asportata *pδ, Bornecque* locis religiosis *add. Louis Hauet, Bornecque*

« Celles qui furent transportées à Rome, nous les voyons dans le temple d'Honneur et de Vertu et aussi dans d'autres lieux. Il ne plaça rien dans sa maison, ni dans son jardin, ni dans sa propriété en banlieue ; il pensa que s'il n'avait pas porté chez lui les ornements de la ville, sa maison serait en elle-même un ornement pour la ville. À Syracuse, par contre, il laissa beaucoup d'œuvres très belles ; et vraiment il n'outragea aucun dieu, il n'en toucha aucun »

Naturellement, dans tout le passage sur Syracuse, c'est au tour de M. Claudius Marcellus d'assumer le rôle revêtu auparavant par Scipion : celui de modèle du bon romain auquel Verrès s'oppose en tout<sup>347</sup>. Ici, Marcellus sait non seulement épargner des œuvres d'art, « *permulta atque egregia* », pour ne pas dépouiller complètement la cité et surtout pour ne pas offenser les dieux (« *deum uero nullum uiolauit, nullum attigit* »)<sup>348</sup>, mais, comme

<sup>345</sup> Pour la topographie de Syracuse l'identification de tous les éléments mentionnés par Cicéron, avec la bibliographie relative, voir BALDO 2004 ; LAZZERETTI 2006.

<sup>346</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>347</sup> Les deux personnages sont d'ailleurs souvent cités côte à côte par l'orateur : Cic., *Verr.*, 2, 1, 11 (= TL4) ; 2, 3-4 (TL6).

<sup>348</sup> Pour la clémence de M. Claudius Marcellus envers Syracuse voir aussi Cic., *Verr.*, 2, 2, 3-4 (TL6) et 50-2 (TL11).

Scipion<sup>349</sup>, il sait également destiner aux temples ou à d'autres bâtiments publics de Rome les œuvres qu'il a emportées.

**TL66. Cic., Verr., 2, 4, 122-5**

Bien évidemment, Cicéron souligne que l'attitude de Verrès envers Syracuse avait été bien différente de celle de Marcellus ; le premier temple touché est celui de Minerve<sup>350</sup> :

« aedis Mineruae est in Insula, de qua ante dixi; quam Marcellus non attigit, quam plenam atque ornatam reliquit; quae ab isto sic spoliata atque direpta est non ut ab hoste aliquo, qui tamen in bello religionem et consuetudinis iura retineret, sed ut a barbaris praedonibus uexata esse uideatur. pugna erat equestris Agathocli regis in tabulis picta praeclare; iis autem tabulis interiores templi parietes uestiebantur. nihil erat ea pictura nobilior, nihil Syracusis quod magis uisendum putaretur. has tabulas M. Marcellus, cum omnia uictoria illa sua profana fecisset, tamen religione impeditus non attigit; iste, cum illa propter diuturnam pacem fidelitatemque populi Syracusani sacra religiosaque accepisset, omnis eas tabulas abstulit, parietes quorum ornatus tot saecula manserant, tot bella effugerant, nudos ac deformatos reliquit. (123) et Marcellus qui, si Syracusas cepisset, duo templa se Romae dedicaturum uouerat, is id quod erat aedificaturus iis rebus ornare quas ceperat noluit: Verres qui non Honori neque Virtuti, quem ad modum ille, sed Veneri et Cupidini uota deberet, is Mineruae templum spoliare conatus est. ille deos deorum spoliis ornari noluit, hic ornamenta Mineruae uirginis in meretriciam domum transtulit. uiginti et septem praeterea tabulas pulcherrime pictas ex eadem aede sustulit, in quibus erant imagines Siciliae regum ac tyrannorum, quae non solum pictorum artificio delectabant, sed etiam commemoratione hominum et cognitione formarum. ac uidete quanto taetrius hic tyrannus Syracusanis fuerit quam quisquam superiorum, quia, cum illi tamen ornarint templa deorum immortalium, hic etiam illorum monumenta atque ornamenta sustulit. (124) iam uero quid ego de ualuis illius templi commemorem? uereor ne haec qui non uiderunt omnia me nimis augere atque ornare arbitrentur; quod tamen nemo suspicari debet, tam esse me cupidum ut tot uiros primarios uelim, praesertim ex iudicum numero, qui Syracusis fuerint, qui haec uiderint, esse temeritati et mendacio meo conscios. confirmare hoc liquido, iudices, possum, ualuas magnificentiores, ex auro atque ebore perfectiores, nullas umquam ullo in templo fuisse. incredibile dictum 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. ex ebore diligentissime perfecta argumenta erant in ualuis; ea detrahenda curauit omnia. Gorgonis os pulcherrimum cinctum anguibus reuellit atque abstulit, et tamen indicauit se non solum artificio sed etiam pretio quaestuque duci; nam bullas aureas omnis ex iis ualuis, quae erant multae et graues, non dubitauit auferre; quarum iste non opere delectabatur sed pondere. itaque eius modi ualuas reliquit ut quae olim ad ornandum templum erant maxime nunc tantum ad claudendum factae esse uideantur. (125) etiamne gramineas hastas – uidi enim uos in hoc nomine, cum testis diceret, commoueri: quod erat eius modi ut semel uidisse satis esset, (in quibus neque manu factum quicquam neque pulchritudo erat ulla, sed tantum magnitudo incredibilis de qua uel audire satis esset, nimium uidere plus quam semel.) etiam id concupisti? ».

3 retineret *p*, *Gell.* 2, 6, 8, *Macr.* 6, 7, 11: conineret *RSH* 4 praeclare iis *Eberhard, Zielinski, Bornecque, Baldo*: praeclaris (*om.* iis) *pδ*: iis (*om.* praeclare) *codd. pler.* 18 quia, cum *Peterson, Baldo*: quod cum *dubitanter Peterson in app.*: quia *S*: quam *RH* (*unde* umquam *Orelli, edd.*): cum *pqk*: quom *Klotz, Bornecque* 18-9 ornarint (ornarent *H*) ... sustulit *RSH, Baldo*: ornarent ... sustulerit *pδ*: ornarint ... sustulerit *Jordan, Bornecque* 24-5 ullo in templo *pq cod. Urs., Bornecque, Baldo*: illo templo *RSD* 35 erat *codd.*: erant *edd., Bornecque*: quod ... satis esset *del W. Meyer, Baldo*

<sup>349</sup> Voir ce que Cicéron avait dit à propos des objets précieux que Scipion avait laissés dans le sanctuaire de Mater Magna d'Enguim : Cic., *Verr.*, 2, 4, 97-8 (= TL59).

<sup>350</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

« Le temple de Minerve est sur l'Île, de laquelle j'ai parlé auparavant ; celui-ci Marcellus ne le toucha par, il le laissa plein et bien décoré ; mais il fut dépouillé et ruiné par cet homme de sorte qu'il semblait avoir été outragé non par un ennemi, qui même en temps de guerre serait retenu par la religion et les droits d'usage, mais par des brigands barbares. Il y avait une bataille de cavalerie du roi Agathocle peinte sur des tableaux ; même, les parois internes du temple étaient revêtues de ces tableaux. Il n'y avait rien de plus noble de ces peintures, rien qui soit jugé plus digne d'être vu dans Syracuse. Ces tableaux M. Marcellus, même si sa victoire les avait rendus tous profanes, retenu par un respect religieux, il ne les toucha pas ; cet homme-ci, alors qu'ils étaient redevenus sacrés et vénérables grâce à la longue paix et à la fidélité du peuple syracusain, il les enleva tous, les parois dont l'ornement avait survécu pendant autant de siècles, et avait échappé à autant de conflits, il les laissa nues et démunies. (123) Même Marcellus qui, s'il prenait Syracuse, avait fait vœu de dédier deux temples à Rome, ne voulut pas décorer ce qu'il allait construire avec les objets qu'il avait conquis : Verrès, qui devrait accomplir des vœux non pas à Honneur et Vertu, comme celui-là, mais plutôt à Vénus et Cupidon, s'efforça de dépouiller le temple de Minerve. Celui-là ne voulut pas honorer les dieux avec les dépouilles d'autres dieux, cet homme-ci transféra les ornements de la vierge Minerve dans une maison de prostituée. En outre, il enleva de ce temple vingt-sept tableaux splendidement peints, sur lesquels étaient les portraits des rois et des tyrans de Sicile et qui charmaient non seulement pour l'art des peintres, mais également pour le souvenir de ces hommes et parce qu'ils en faisaient connaître les traits. Mais voyez comme cet homme fut un tyran beaucoup plus noir pour les Syracusains que tous ceux qui l'avaient précédé, car si ceux-là avaient décoré les temples des dieux immortels, cet homme-ci en emporta même les monuments et les ornements. (124) Mais vraiment, que dire des battants de ce même temple ? Je crains que ceux qui ne les ont pas vues croient que j'exagère et embellis trop les choses ; et pourtant personne ne doit suspecter que je sois partial au point de vouloir qu'autant d'hommes de premier rang, surtout parmi les juges, qui sont allés à Syracuse, qui ont vu ces objets, se rendent compte de ma témérité et du fait que je mens. Ceci je peux l'affirmer nettement, juges, qu'il n'y eut jamais dans aucun temple des battants plus magnifiques, mieux travaillés dans l'or et dans l'ivoire. Il est incroyable combien de Grecs aient laissé un témoignage écrit de la beauté de ces battants. Ils les admirent et les exaltent trop peut-être ; soit ; mais il n'en reste pas moins, juges, qu'il est plus glorieux pour notre république ce général qui leur laissa en temps de guerre des choses qui leur paraissaient belles, que ce préteur qui les enleva en temps de paix. Il y avait des sujets très diligemment sculptés dans l'ivoire sur les battants ; il soigna bien qu'ils soient tous détachés. Un visage de Gorgone très beau, entouré de serpents, il l'a arraché et enlevé, et il a même fait remarquer qu'il était conduit non seulement par l'art, mais également par la valeur marchande et le gain ; en effet, il n'hésita pas à arracher de ces portes tous les clous en or, qui étaient nombreux et lourds ; desquels il aimait non pas la facture, mais le poids. Ainsi, il laissa les battants dans une telle condition qu'elles, qui convenaient à une époque à décorer un temple de la plus belle façon, semblaient maintenant destinées uniquement à le fermer. (125) Et même les piques de bambou – j'ai vu que vous ai vu vous secouer quand les témoins les ont mentionnées : ce qui était tel qu'il suffisait de l'avoir vu une seule fois (car elles n'avaient aucune beauté ni valeur artisanale, mais seulement une taille incroyable de laquelle c'était assez d'avoir entendu parler et c'était trop de l'avoir vue plus qu'une seule fois), même ceci l'as-tu convoité ? »

Comme dans les cas d'Enguim et de Malte<sup>351</sup>, il s'agit ici de la soustraction de dédicaces votives ou de pièces faisant partie de la décoration du temple. En particulier, Cicéron rappelle trois types d'objets : premièrement deux séries de tableaux, puis des éléments, figuratifs et non, de la décoration des portes du temple et finalement des piques de bambou qui étaient exposées dans le temple en raison de leur taille extraordinaire<sup>352</sup>. Pour ce qui concerne les tableaux, la première série comportait un récit par images d'une bataille de cavalerie d'Agathocle. La deuxième, par contre, comportaient vingt-sept tableaux « in quibus » étaient des portraits des souverains de Sicile. Même si à la rigueur l'expression utilisée par l'orateur pourrait être traduite aussi bien par « parmi lesquels » que par « sur

<sup>351</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 97-8 (= TL59) et 102-4 (= TL61).

<sup>352</sup> Pour tous ces objets et les tentatives d'en reconstruire l'aspect, la fonction et le contexte, voir BALDO 2004, 512-21.

lesquels », je pense avec F. Coarelli<sup>353</sup> que cette deuxième interprétation est la plus probable en raison du contexte, notamment parce que, dans le premier cas, le fait qu'aucune information ne soit donnée sur un éventuel sujet différent des tableaux restants serait en pleine contradiction avec l'indication très précise concernant leur nombre total. Cicéron semble sans aucun doute les attribuer à l'œuvre d'artistes différents (« pictorum artificio »). En revanche, la pointe rhétorique selon laquelle Verrès était pire que tous ces tyrans car « illi tamen ornarint templa deorum immortalium » alors que le préteur en avait soustrait les ornements ne me semble pas nécessairement impliquer que tous ces portraits avaient été réalisés chacun par le roi ou tyran qu'il représentait : on peut donc penser, avec F. Coarelli, à un ensemble unitaire<sup>354</sup>. Quoi qu'il en soit, Cicéron met en valeur la beauté et la qualité artistique de toutes ces peintures (« picta praeclare », « nihil erat ea pictura nobilium », « tabulas pulcherrime pictas », « pictorum artificio »), ainsi que leur valeur d'ornement (« ornatus », « ornamenta Minervae », « ornarint templa deorum immortalium », « illorum ... ornamenta ») pour le temple et, ce qui était probablement plus important pour un œil romain, de « monumentum » et mémoire historique pour les citoyens et au-delà (« nihil Syracusis quod magis uisendum putauerunt », « commemoratione hominum et cognitione formarum », « illorum monumenta »). D'autre part, pour la décoration des portes, Cicéron en confirme l'exceptionnelle beauté artistique (« magnificentiores », « perfectiores », « pulchra », « diligentissime perfecta », « pulcherrimum », « artificio »), en invoquant au passage le témoignage de ceux, parmi ses lecteurs, qui avaient visité Syracuse, mais il prend également les distances de l'attribution à celle-ci d'une valeur particulière : attitude qu'il attribue plutôt aux Grecs et aux Siciliens (« multi Graeci de harum ualuarum pulchritudine scriptum reliquerint », « nimium illi mirentur atque efferant », « illis pulchra esse uideantur »). D'ailleurs, à côté de la qualité artistique, Cicéron en rappelle également la valeur marchande (« ex auro atque ebore », « pretio quaestuoque ») et insinue que celle-ci ait été la principale motivation de Verrès, qui n'avait pas hésité à soustraire également les clous en or qui fixaient la décoration aux portes (« multae et graues ... quarum iste non opere delectabatur sed pondere »). D'autre part, bien évidemment, l'orateur ne manque pas de souligner que, quel que fût l'avis des juges sur la valeur de ces objets, ils ne constituaient pas moins, à l'instar des tableaux, un ornement du temple (« ad ornandum templum »). Finalement, pour ce qui concerne les piques en bambou, Cicéron en souligne la valeur purement anecdotique et présente le seul fait d'avoir pensé de les enlever comme une honte pour l'ex-gouverneur : l'emploi du verbe « concupisti », en effet, laisse penser que, dans ce cas-là, Verrès n'ait pas effectivement enlevé ces objets, mais que Cicéron fasse référence à une déclaration de l'ex-gouverneur qui avait dû être rapportée par les témoins pendant l'*actio prima* (« cum testis diceret »). Par ailleurs ce détail, ainsi que le verbe « indicauit » employé pour rapporter une autre affirmation de Verrès selon laquelle il se serait emparé d'un de ses éléments décoratifs (notamment la tête de Gorgone) « non solum artificio, sed etiam pretio quaestuoque », pourrait nous faire pencher pour un enlèvement public de l'ensemble de ces œuvres de la part de Verrès ; autrement, l'auteur reste laconique sur la procédure suivie pour réaliser ces soustractions : « abstulit » pour les tableaux de la bataille d'Agathocle ; « sustulit » pour les portraits ; « abstulisse », « detrahenda curauit », « reuellit atque abstulit » pour les décorations des portes et finalement « auferre » pour les clous en or.

<sup>353</sup> COARELLI 1996, 86.

<sup>354</sup> Voir COARELLI 1996, 86-7 et 99-101.

Cicéron utilise ici toute la panoplie de moyens mise au point dans le *de signis* pour stigmatiser le comportement de son adversaire. Premièrement, les objets enlevés n'ayant pas de valeur religieuse en eux-mêmes, l'accent est mis sur le caractère sacré du contexte : si l'habituelle « *descriptio loci* » se retrouve rapidement esquissée dans l'ouverture du passage, du fait que l'orateur avait déjà abondamment décrit toute la ville de Syracuse, la provenance des objets d'un temple est rappelée tout le long de l'épisode par des allusions continuelles (« *Mineruae templum spoliare* », « *deorum spoliis* », « *ornamenta Mineruae* », « *ex eadem aede sustulit* », « *ad ornandum templum* »). De plus, l'insistance sur ce contexte conduit également à l'orateur à un trait d'esprit contre la lascivité de Verrès, qui non seulement ose détourner ces objets vers un contexte privé, mais les transfère du temple de « *Mineruae uirginis* » à sa propre maison, polémiquement appelée « *meretriciam domum* ». La référence à Vénus et Cupidon, qui se retrouvent ainsi opposés aussi bien à Minerve qu'au couple de Honos et Virtus du temple dédié à Rome par Marcellus, est une allusion venimeuse aux rapports de Verrès avec le sanctuaire de la Venus d'Éryx. D'autre part, la longue liste des objets soustraits au temple se prêtait bien à dénoncer la démesure de l'ex-gouverneur, mise en valeur également par l'emploi d'un vocabulaire qui exprime l'idée d'une spoliation intégrale et violente (« *spoliata atque direpta* », « *a barbaris praedonibusque uexata* », « *omnis eas tabulas abstulit* », « *parietes ... nudos ac deformatos* », « *uiginti et septem praeterea tabulas* », « *ea detrahenda curauit omnia* ») et par le choix de temps du passé pour les descriptions des objets enlevés (« *pugna erat* », « *parietes uestiebantur* », « *nihil erat nobilius* », « *erant imagines* », « *quae ... delectabant* », « *argumenta erant* », « *erant multa et graues* ». Finalement, l'orateur ne se prive pas de l'outil de la comparaison : Verrès est mis en parallèle d'un côté avec des exemples négatifs (il est pire qu'un tyran, « *quanto taetrius hic tyrannus Syracusanis fuerit quam quisquam superiorum* », et semblable à un brigand barbare, comme on l'a déjà rappelé), de l'autre avec le contre-exemple positif de Marcellus, qui figure encore un fois comme le modèle du bon Romain, dont l'attitude de respect vis-à-vis des peuples soumis fait plus honneur à Rome (« *honestius est rei publicae nostrae* ») que la convoitise aveugle de Verrès. A ce propos, il est intéressant de prendre en considération le vocabulaire employé par Cicéron. Une opposition est construite entre ce qui s'est passé en temps de guerre (« *ab hoste* », « *in bello* », « *uictoria* ») à l'époque de Marcellus et ce que Verrès fait en temps de paix (« *propter diuturnam pacem fidelitatemque* », « *in pace* »). Mais si ailleurs l'orateur avait mis en valeur le fait que la victoire de Marcellus avait transformé tous les monuments de Syracuse en butin et donc en propriété du peuple romain (un argument qui avait permis de glisser contre Verrès une accusation de « *peculatus* »), ici Cicéron semble affirmer le principe que même si les objets contenus dans les temples avaient été libérés de la propriété divine par la victoire romaine (« *uictoria illa sua profana fecisset* »), non seulement ils restaient dignes de respect religieux (« *religionem et consuetudinis iura* », « *tamen religione impeditus* »), mais pouvaient également être considérées comme « *sacra religiosa* » en vertu de la longue paix et de la loyauté des habitants de Syracuse. Ce n'est pas un hasard que Cicéron emploie ici ensemble les deux termes techniques qui pouvaient définir dans le langage du droit romain les objets relevant du droit divin : de l'idée de la violation impie des traditions religieuses des alliés, l'orateur glisse encore un cran de plus vers celle d'une véritable accusation de sacrilège.

Après avoir mentionné une statue de Sappho enlevée du prytanée de la ville, Cicéron revient aux vols dans les temples<sup>355</sup> :

« quid? signum Paeanis ex aede Aesculapi praeclare factum, sacrum ac religiosum, non sustulisti? quod omnes propter pulchritudinem uisere, propter religionem colere solebant. (128) quid? ex aede Liberi simulacrum Aristaei non tuo imperio palam ablatum est? quid? ex aede Iouis religiosissimum simulacrum Iouis Imperatoris, quem Graeci Vriou nominant, pulcherrime factum nonne abstulisti? quid? ex aede Liberae <Hip>parinum caput illud pulcherrimum, quod uisere solebamus, num dubitasti tollere? atque ille Paean sacrificiis anniuersariis simul cum Aesculapio apud illos colebatur; Aristaeus, qui [ut Graeci ferunt, Liberi filius] inuentor olei esse dicitur, una cum Libero patre apud illos eodem erat in templo consecratus. (129) Iouem autem Imperatorem quanto honore in suo templo fuisse arbitramini? conicere potestis, si recordari uolueritis quanta religione fuerit eadem specie ac forma signum illud quod ex Macedonia captum in Capitolio posuerat <T.> Flaminius. etenim tria ferebantur in orbe terrarum signa Iouis Imperatoris uno in genere pulcherrime facta, unum illud Macedonicum quod in Capitolio uidimus, alterum in Ponti ore et angustiis, tertium quod Syracusis ante Verrem praetorem fuit. illud Flaminius ita ex aede sua sustulit ut in Capitolio, hoc est in terrestri domicilio Iouis poneret. (130) quod autem est ad introitum Ponti, id, cum tam multa ex illo mari bella emerint, tam multa porro in Pontum inuecta sint, usque ad hanc diem integrum inuiolatumque seruatum est. hoc tertium, quod erat Syracusis, quod M. Marcellus armatus et uictor uiderat, quod religioni concesserat, quod ciues atque incolae [Syracusani] colere, aduenae non solum uisere uerum etiam uenerari solebant, id C. Verres ex templo Iouis sustulit. (131) ut saepius ad Marcellum reuertar, iudices, sic habetote, pluris esse a Syracusanis istius aduentu deos quam uictoria Marcelli homines desideratos. etenim ille requisisse etiam dicitur Archimedes illum, summo ingenio hominem ac disciplina, quem cum audisset interfectum permoleste tulisse: iste omnia quae requisiiuit, non ut conseruaret uerum ut asportaret requisiiuit. iam illa quae leuiores uidebuntur ideo praeteribo, quod mensas Delphicas e marmore, crateras ex aere pulcherrimas, uim maximam uasorum Corinthiorum ex omnibus aedibus sacris abstulit Syracusis. (132) itaque, iudices, ii qui hospites ad ea quae uisenda sunt solent ducere et unum quidque ostendere, – quos illi mystagogos uocant, – conuersam iam habent demonstrationem suam. nam ut ante demonstrabant quid ubique esset, item nunc quid undique ablatum sit ostendunt. 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 ».

5 <Hip>parinum *Facella 1997-2000 (fortasse recte, Baldo in app)*: parinum *codd., Bornecque*: agninum *Peterson*: †parinum† *Baldo* 5-6 quid? ... tollere *del. Ernesti* 6 num *Asconius, Bornecque, Baldo*: non *RS: om. δ* 7-8 ut Graeci ferunt, Liberi filius *del. Ernesti, Baldo*: contra *Bornecque* 11 *T. add. Eberhard, Bornecque, Baldo* Flaminius *codd.* 13 uidimus *edd., Bornecque, Baldo*: uidemus *codd.* 19 Syracusani *del. Bake, Bornecque, Baldo* 34 possumus *uulg., Baldo*: possumus *RS, Bornecque*

« Quoi ? N'as-tu pas enlevé du temple d'Esculape une statue très bien faite, sacrée et vénérable, de Péan ? Une statue que tout le monde avait l'habitude d'aller voir pour sa beauté et d'honorer pour sa valeur religieuse. (128) Quoi ? Une statue d'Aristée n'a pas été enlevé ouvertement du temple de Liber par ton ordre ? Quoi ? N'as-tu pas enlevé du temple de Jupiter une statue très bien faite et très vénérée de Jupiter Imperator, que les Grecs appellent Ourios ? Quoi ? N'as-tu pas hésité à enlever du temple de Libera ce buste de l'Hipparis que nous avions l'habitude d'aller voir ? Et ce Péan était honoré chez eux, en même temps qu'Esculape, par des sacrifices annuels ; Aristée, que l'on dit avoir été l'inventeur de l'huile, était chez eux consacré avec le père Liber dans le même temple. (129) Et à quel point pensez-vous que Jupiter Imperator fût en honneur dans son temple ? Vous pouvez l'imaginer, si vous voulez vous souvenir de

<sup>355</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

quelle vénération jouissait cette statue du même type et de la même forme que T. Flamininus, après l'avoir conquise en Macédoine, avait dédié au Capitole. En effet, on citait dans le monde entier trois statues de Jupiter Imperator très bien faite dans le même style, la première est celle de la Macédoine que nous avons vu au Capitole, la deuxième est à l'entrée et sur le détroit du Pont-Euxin, la troisième est celle qui était à Syracuse avant la préture de Verrès. La première Flamininus l'enleva de son temple pour la placer au Capitole, c'est-à-dire dans la demeure terrestre de Jupiter. (130) Celle qui est à l'embouchure du Pont, alors que beaucoup d'armées sont sorties de cette mer et beaucoup en plus ont été lancées contre le Pont, est restée jusqu'à ce jour intacte et inviolable. La troisième, qui était à Syracuse, que M. Marcellus, armé et vainqueur, avait vu, qu'il avait laissé à sa vénération, que les citoyens et les étrangers résidents de Syracuse avaient l'habitude d'honorer dans le culte, et les visiteurs de passage non seulement d'admirer, mais tout aussi bien de vénérer, celle-ci C. Verrès l'enleva du temple de Jupiter. (131) Pour revenir encore une fois à Marcellus, juges, sachez que les Syracusains ont perdu plus de divinités à l'arrivée de cet homme-ci que d'hommes suite à la victoire de Marcellus. Et encore on dit que celui-ci demanda de cet Archimède, homme de science de grand talent, et qu'il supporta très mal d'entendre que ce dernier avait été tué. Cet homme-ci de toutes les choses dont il demandait, il en demandait des nouvelles non pour les protéger, mais pour les enlever. Désormais les faits qui paraissent moins importantes, je les laisserai de côté, comment il enleva de tous les édifices sacrés de Syracuse des tables de Delphes en marbre, des cratères très bien faits de bronze et une grande quantité de vases de Corinthe. (132) Ainsi, juges, ceux qui ont coutume d'accompagner les voyageurs voir les choses à visiter et de les leur montrer – qu'ils appellent « mystagogues » – ont désormais changé leur discours d'explication. En effet, là où auparavant ils montraient où se trouvait chaque objet, maintenant ils montrent d'où chaque objet a été enlevé. Quoi donc ? Pensez-vous qu'ils n'ont éprouvé qu'une douleur médiocre ? Ce n'est pas le cas, juges, premièrement car ils sont tous animés de sentiments religieux et ils croient de devoir garder et vénérer soigneusement les dieux de la patrie qu'ils ont reçu de leurs ancêtres ; enfin, ce type de décoration, ces œuvres d'art, les statues et les tableaux peints, les Grecs les aiment très fortement. Ainsi, nous pouvons comprendre à leurs lamentations que des choses qui nous semblent de peu d'importance et presque méprisables, sont pour eux très difficiles à supporter ».

Le passage s'ouvre par un feu serré de questions rhétoriques qui présentent la liste des quatre statues de divinités soustraites par Verrès dans des temples de Syracuse : une de Péan dans un temple d'Esculape, une d'Aristée dans un temple de Liber, une de Zeus Ourios (que Cicéron traduit ici par le latin « Imperator »)<sup>356</sup> dans un temple de Jupiter et un buste provenant du temple de Libera<sup>357</sup>. L'identification de ce dernier dépend malheureusement d'un problème textuel de difficile solution. Le texte transmis par les manuscrits est « *parinum* caput », avec un adjectif qui est un hapax mais pourrait facilement être interprété comme indiquant le matériau dont était fait le buste, « en marbre de Paros » ; sur la base de cette idée, « *parinum* » a été accepté par exemple par H. Bornecque<sup>358</sup>. Dans la plupart des cas, par contre, le texte a été considéré corrompu. Pour tenter de le rétablir, d'innombrables corrections ont été proposées<sup>359</sup>, mais, parmi celles-ci les plus dignes d'attention sont sans aucun doute celles qui cherchent un mot ou une expression susceptible d'éclaircir quel était le sujet de ce fameux buste. Comme il a été justement observé, en effet, non seulement l'emploi de « *caput* » tout seul pour désigner un buste, sans en préciser l'identité, apparaît beaucoup

<sup>356</sup> L'identification du grec « Ζεύς Οὔριος » au latin « Iuppiter Imperator » est connue uniquement par ce passage de Cicéron (BALDO 2004, 528).

<sup>357</sup> Pour l'identification de ces lieux de cultes et de ces œuvres d'art voir BALDO 2004, 527-9. On rappellera ici uniquement que le temple de Jupiter n'est pas le même que Cicéron avait déjà mentionné dans la « *descriptio* » de Syracuse, mais un autre, plus célèbre, situé en dehors de la ville (sur lequel voir Thuc., 7, 4).

<sup>358</sup> H. Bornecque, *Les Belles Lettres*, Paris 1959<sup>2</sup>.

<sup>359</sup> On en trouvera un compte rendu complet en FACELLA 1997-2000, qui offre également des arguments convaincants contre la plupart d'entre elles, notamment toutes celles qui restent confinées dans l'idée que l'adjectif devait exprimer le matériau de la sculpture.

trop générique, mais, dans ce contexte, l'indication du sujet apparaît nécessaire pour respecter la symétrie du passage où cette information est donnée de manière explicite pour tous les temples et tous les objets cités<sup>360</sup>. Dans ce cadre, certains ont pensé à un protomé animal, type bien connu et également couvert par la gamme de significations du terme « caput ». Ainsi, il a été proposé de lire : « porcinum », de cochon, (Georges) ; « agninum », d'agneau, (Peterson) ; « arietinum », de bélier, (Thomas) et « aprinum », de sanglier (Schlenger). Cette dernière, qui est la plus proche du texte des manuscrits, a été critiquée par A. Facella sur la base du fait qu'un protomé de sanglier serait un objet singulier (par rapport à celle de cochon, par exemple, qui pourrait renvoyer au rôle du cochon de lait dans le culte de Déméter et Coré) et que, mais il s'agit là d'un argument *e silentio*, Cicéron en aurait profité pour un jeu de mot avec le nom de Verrès<sup>361</sup>. Mais surtout, toujours dans un souci de symétrie par rapport à l'ensemble du passage, il serait plus naturel de supposer que le buste représente une autre divinité<sup>362</sup>. Plusieurs solutions, dont certaines très économiques, vont dans ce sens. Une des plus heureuses est « Paninum », de Pan (Halm), qui est malheureusement difficile du point de vue linguistique (« Panicum » serait la forme normale), raison pour laquelle on lui a préféré « Panisci », d'un petit Pan (Vottero), qui par contre s'éloigne un peu trop du texte<sup>363</sup>. Actuellement, la solution la plus probable semble celle qui a été proposée plus récemment par A. Facella : « <Hip>parinum », qui a l'avantage de rester très proche du texte et restitue au passage un sens cohérent. Tout en étant un hapax<sup>364</sup>, en effet, cet adjectif serait parfaitement transparent comme faisant référence au fleuve Hipparis de Camarina, bien connu par les sources littéraires<sup>365</sup>, qui pouvait avoir reçu un culte en tant que divinité fluviale dans cette cité : son image apparaît en effet sur plusieurs séries de la monnaie de Camarina, sous la forme d'une tête masculine portant des cornes sur le front et au moins une fois accompagnée de la légende « ΙΠΠΑΡΙΣ<sup>366</sup> ». Comme il a été observé par A. Facella, il n'est pas impossible que ce fleuve ait été représenté dans un temple de Libera / Coré à Syracuse, où par ailleurs l'anthroponyme Hipparinos est assez fréquent<sup>367</sup>. La seule objection que je puisse opposer à cette interprétation est qu'il semblerait étrange que Cicéron donne ici par acquise la connaissance de ce fleuve sicilien de la part de son public romain et ne sente pas le besoin d'ajouter aucune précision ultérieure concernant son identité, comme il l'avait fait par exemple pour le fleuve Chrysis à Assorus. À cette occasion, en effet, non seulement l'orateur présentait le fleuve en indiquant sa localisation, mais se préoccupait également d'expliquer

<sup>360</sup> Ainsi, par exemple, D. Vottero, *Classici della BUR*, Milan 1992, 995 ; FACELLA 1997-2000, 136 ; BALDO 2004, *ad locum*.

<sup>361</sup> Voir FACELLA 1997-2000, 138. Pour un jeu de mot sur l'association « Verrem » / « aprum » voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 95 (= TL57).

<sup>362</sup> Ainsi, de nouveau, D. Vottero, *Classici della BUR*, Milano 1992, 995 ; FACELLA 1997-2000, 138 ; BALDO 2004, *ad locum*.

<sup>363</sup> De leur côté, « Parcinum » (Zielinski) et « Pandinae » (Hirschfelder) sont aussi des hapax et semblent de plus trop étranges pour être prises en considération.

<sup>364</sup> Mais voir la mention d'un anthroponyme « Hipparinus » in Corn. Nep., *Dion.*, 1, 1.

<sup>365</sup> Pour toutes les attestations voir A.M. Buongiovanni, F. Cordano, in BTCGI IV, Pise, Rome 1985, 287 ; les principales sont Pind., *O.*, 5, 12 ; Call., fr. 43, 42 Pf. ; Sil., 14, 230 ; Nonn., 13, 317 ; Vib. Sequest. 85 Gelsomino.

<sup>366</sup> Voir LIMC, s.v. « Hipparis », n° 1-3 ; avec A. Facella, on remarquera également que Pind., *O.*, 5, 12 définit « σεμνοῦς » les canaux formés par ce fleuve (FACELLA 1997-2000, 139, note 17).

<sup>367</sup> Voir à ce propos les considérations de FACELLA 1997-2000, 140-1.



qu'il était considéré comme un dieu et honoré en tant que tel<sup>368</sup>. Certes, l'Hipparis était légèrement plus connu que le Chrysas, comme l'attestent ses quelques mentions dans des textes poétiques d'époques différentes, mais cela ne me semble pas suffisant à conclure qu'il puisse être universellement connu à Rome. D'autre part, on pourrait imaginer que Cicéron n'ait pas voulu rompre la symétrie du passage avec une digression : c'est le cas par exemple pour le « simulacrum Aristaei », sur lequel l'orateur n'ajoute que plus tard la précision « qui inuentor olei esse dicitur », dans un développement qui lui est plus directement consacré. Enfin, il n'est pas impossible que l'identité de ce dieu fluvial soit connue à une partie assez large du public de l'orateur justement grâce au buste volé par Verrès, dont il est dit en effet « quod uisere solebamus ». Tout compte fait, « <Hip>parinum » apparaît alors actuellement comme la meilleure solution. Du côté de l'iconographie, comme il a été suggéré par A. Facella, il n'est pas impossible que ce dieu soit représenté sous forme de protomé équin. Le nom du dieu, en effet, pourrait dériver de « ἵππος », ou du moins rappeler cet animal à une oreille grecque ; pour cette raison, il a été proposé d'interpréter comme une représentation de ce fleuve une tête de cheval en marbre retrouvée à Comiso, où naît l'une des sources de l'Hipparis, et présentant des trous sur le front destinés peut-être à abriter des cornes<sup>369</sup>.

D'autre part, un autre problème textuel soulevé par ce passage est celui de la définition du personnage d'Aristée, dont la première partie (« ut Graeci ferunt Liberi filius ») est considérée par la plupart des éditeurs comme une glose rentrée à texte tardivement. Il suffira ici d'observer que, malgré les doutes exprimés par certains, cette solution est sans aucun doute préférable dans la mesure où toutes les autres sources sur cette complexe figure d'héros divinisé en font un fils d'Apollon, y compris Cicéron lui-même dans son traité *de natura deorum*<sup>370</sup>. L'idée qu'Aristée serait fils de Liber, quant à elle, s'explique très bien ici comme une erreur due à une interprétation erronée du syntagme « cum Libero patre », où évidemment le mot « pater » doit être plutôt compris comme l'épiclèse traditionnelle de ce dieu<sup>371</sup>.

Pour ce qui concerne les autres statues, Cicéron les désigne alternativement avec les termes de « signum » et « simulacrum », tous deux spécialisés pour les statues de divinités<sup>372</sup>. Comme à son habitude, en outre, de chaque œuvre il souligne aussi bien la beauté, et parfois la perfection artistique, (la statue de Péan est « praeclare factum » et constitue une attraction touristique « propter pulchritudinem » ; celle de Jupiter est « pulcherrime factum » alors que le buste du temple de Libera est « pulcherrimum » et constitue à son tour une attraction touristique) que la vénération. Pour ce qui concerne ce deuxième volet, l'orateur affirme que la statue de Péan était honorée par tout le monde « propter religionem » et emploie pour la définir les deux termes de « sacrum ac religiosum », sans qu'il soit nécessaire de les entendre dans le sens strict du droit romain, tandis que pour la statue de Jupiter il se limite à un plus simple « religiosissimum ».

<sup>368</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 96 (= TL58).

<sup>369</sup> ARIAS 1937, 463-5 ; voir FACELLA 1997-2000, 140, note 20 pour plus de bibliographie.

<sup>370</sup> Voir Cic., *nat. deor.* 3, 45. Pour l'ensemble des sources sur Aristée, voir F. Hiller von Gaertringen, RE II.1, Stuttgart 1895, 852-9 (qui considère l'exponction dans ce passage des *Verrines* comme non nécessaire) et, plus récemment, LARONDE 2011 (qui ne mentionne pas le problème).

<sup>371</sup> Sur cette question, voir les observations de BALDO 2004, 529, avec bibliographie.

<sup>372</sup> Voir ESTIENNE 2000, 55-69 et *passim* ; DUBOURDIEU 2003, 16.

Mais cette première liste sommaire est immédiatement doublée par une deuxième qui revient sur trois de ces quatre statues (toutes sauf le buste du temple de Libera), ou plus précisément sur les divinités qu'elles représentaient pour en attester plus solidement encore la vénération par les Syracusains (« apud illos »). On apprend alors que le dieu Péan était l'objet de sacrifices annuels avec Esculape et qu'Aristée partageait le temple avec Liber : il s'agit dans les deux cas de dieux mineurs, vénérés en tant que « σύνναοι ». Quant à Jupiter Imperator, comme l'orateur le souligne lui-même par une ultérieure question rhétorique adressée cette fois-ci aux juges et par l'expression « in suo templo », il s'agissait évidemment d'un cas différent. Mais le retour sur cette statue permet à Cicéron d'ouvrir un excursus sur ce type iconographique et, en particulier, sur les deux autres exemplaires que de ce type étaient à l'époque connus. La première se trouvait sur le détroit du Pont-Euxin, du côté de l'Asie, dans un lieu de culte bien connu par les sources littéraires ; la deuxième, visible dans le passé (« uidimus ») dans le temple de Juppiter Optimus Maximus au Capitole, devait avoir été détruite dans l'incendie du Capitole de 83 av. J.-C., une dizaine d'année auparavant. Cicéron affirme qu'elle avait fait partie du butin que T. Quinctius Flaminius avait ramené de Macédoine en 197 av. J.-C.

Quoi qu'il en soit, cet excursus ouvre le chemin à la désormais habituelle comparaison de Verrès avec des modèles aussi bien positifs (à Marcellus, qui avait épargné « religioni » le Jupiter syracusain, s'ajoute ici Flaminius qui avait emporté le Macédonien mais uniquement dans le but de l'offrir « in terrestri domicilio Iouis ») que négatifs (tous les acteurs de ces nombreuses « bella » qui avaient impliqué le Pont-Euxin et au cours desquelles la statue de Jupiter était restée toujours « integrum inuiolatumque »). Avant de conclure son excursus sur cette statue, en outre, Cicéron rappelle encore une fois qu'elle était vénérée non seulement par les citoyens et les habitants de Syracuse, mais également par les étrangers de passage, qui ne se contentaient pas tout simplement dans ce cas-là de l'admirer. Finalement, à travers une métonymie qui identifie les statues avec les divinités qu'elles représentaient, Cicéron réitère contre Verrès l'accusation d'avoir soustraits aux Siciliens jusqu'à leurs dieux et oppose son adversaire encore une fois à Marcellus, dont la clémence exceptionnelle s'adressant même aux hommes est ici symbolisée par l'histoire célèbre d'Archimède : une autre des plus grandes gloires de la ville se trouve au passage ainsi rappelée au public romain<sup>373</sup>. Suit une liste ultérieure d'autres objets, aussi bien beaux que précieux, que Verrès est accusé d'avoir enlevé « ex omnibus aedibus sacris » : un passage d'autant plus significatif si on le rapproche de la « descriptio » de Syracuse qui avait fait de la capitale de la Sicile une sorte de ville aux mille temples<sup>374</sup>.

Mais si ce rapide compendium de tous les enlèvements commis à Syracuse est sans aucun doute très efficace pour stigmatiser une dernière fois la démesure de l'ex-gouverneur, il nous offre très peu d'information sur la procédure des soustractions : au-delà d'un ensemble de verbes très génériques (tels que « sustulisti » pour la statue de Péan, « abstulisti » d'abord et « sustulit » ensuite pour celle de Jupiter, « tollere » pour le buste du temple de Libera et « abstulit » pour les autres objets soustraits dans les autres temples), il n'y a que la statue

<sup>373</sup> Pour la mort d'Archimède voir Liv., 25, 31, 9-10 ; Cic., *fin.*, 5, 50 ; Val. Max. 8, 7, 7 ; Plin., *nat.*, 7, 125 ; Sil., 14, 676-8 ; Plut., *Marc.*, 19.

<sup>374</sup> Voir ci-dessus le commentaire à Cic., *Verr.*, 2, 4, 117-9 (= TL64).

d'Aristée pour la quelle Cicéron précise « tuo imperio palam ablatum est », laissant entrevoir un enlèvement public ayant eu lieu suite à un ordre direct du gouverneur.

À la fin de la longue liste d'enlèvements, à travers un prétendu compte-rendu des visites menées désormais par les « mystagogos », l'orateur passe de la démesure de Verrès aux réactions des Syracusains. Trois éléments sont mis surtout en valeur pour expliquer l'énorme douleur (« dolore eos affectos », « illis acerbissima uideri ») des habitants de la ville. En premier lieu, Cicéron cite l'attachement aux traditions religieuses, qu'il présente sous une forme recoupant remarquablement les principes de la morale romaine traditionnelle (« religione mouentur et deos patrios quos a maioribus acceperunt colendos sibi diligenter et retinendos esse arbitrantur ») et qui devait constituer l'argument de pointe et le plus facilement recevable par le public romain. En deuxième lieu, il évoque le fait que ces œuvres étaient des ornements (« ornatus ») que les Syracusains montraient fièrement aux visiteurs (un aspect déjà souligné par plusieurs remarques sur chacune des statues enlevées tout le long du passage) et, finalement, il mentionne ce fameux amour pour les œuvres d'art pour lequel les Grecs en général étaient connus et, souvent, critiqués. En parfait correspondance avec la vision de la domination romaine dont Cicéron s'était fait porte-parole tout au long du *de signis*, ce passage se termine par une invitation aux juges à relativiser leurs convictions et à respecter les sentiments des alliés. Cette invitation ouvre à son tour un long excursus sur le rapport des Grecs aux œuvres d'art, excursus qui d'un côté souligne ultérieurement la gravité des soustractions de Verrès par la représentation de la douleur qu'elles avaient suscité, de l'autre côté revient pour la dernière fois sur la réfutation de l'argument de l'« emi » : les Grecs sont tellement attachés à ces œuvres que s'il y eut des ventes, il ne put pas s'agir de ventes volontaires.

#### TL68. Cic., *Verr.*, 2, 4, 137

Après l'exkursus sur la valeur des œuvres d'art chez les Grecs, Cicéron revient au cas de Syracuse pour s'attaquer à l'éloge que cette cité avait décerné à l'ex-gouverneur : la démolition de la validité de ce témoignage occupe les paragraphes finals du *de signis* et renvoie à la discussion sur l'éloge de Messine qui avait ouvert le discours dans le cadre de l'épisode d'Heius. Les derniers remparts de la défense de Verrès se trouvent ainsi démolis et Cicéron peut confirmer sa thèse initiale : l'hostilité unanime de la province entière à son ex-gouverneur.

Pour rentrer en argument, l'orateur commence par raconter ce qui s'était passé quand il s'était rendu à Syracuse dans le cadre de son enquête. Croyant que l'ex-gouverneur ait gagné la faveur des habitants de la ville grâce à l'affaire de l'héritage d'Héraclius<sup>375</sup>, il ne s'était pas attendu de recevoir de l'aide de leur part et s'était plutôt limité à consulter les citoyens romains. Mais un homme s'était présenté pour le convoquer devant le conseil<sup>376</sup> :

« cum haec agerem, repente ad me uenit Heraclius, is qui tum magistratum Syracusis habebat, homo nobilis, qui sacerdos Iouis fuisset, qui honos est apud Syracusanos amplissimus ».

<sup>375</sup> Pour l'affaire d'Héraclius voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 15 (= TL8) et 2, 2, 35-52 (50-2 = TL11).

<sup>376</sup> Texte de l'édition W. Peterson, Oxford 1917.

« Pendant que je faisais cela, soudainement se présenta à moi Héraclius, qui avait alors la première magistrature de Syracuse, un homme noble, qui avait été prêtre de Jupiter, ce qui est la charge la plus honorable chez les Syracusains ».

Cet Héraclius, à ne pas confondre avec le personnage de l'affaire d'héritage mentionné ci-dessus, n'est connu par aucune autre source. La prêtrise de Jupiter qu'il avait revêtue est la même pour laquelle l'orateur avait déjà relatée la procédure d'élection dans le *de praetura Siciliensi*<sup>377</sup> ; elle avait son siège dans le sanctuaire extra-urbain de Jupiter où Verrès avait enlevé la statue de Jupiter Imperator<sup>378</sup>.

#### TL69. Cic., *Verr.*, 2, 4, 138-9

Les conseillers reprochent à Cicéron de ne pas s'être adressé directement au conseil et au peuple de Syracuse pour mener son enquête ; l'orateur ne manque pas de s'expliquer<sup>379</sup> :

« respondi neque Romae in conuentu Siculorum, cum a me auxilium communi omnium legationum consilio petebatur causaque totius prouincia ad me deferebatur, legatos Syracusanorum adfuisse, neque me postulare ut quicumque contra C. Verrem decerneretur in ea curia in qua inauratam C. Verris statuam uiderem. (139) quod posteaquam dixi, tantus est gemitus factus aspectu statuae et commemoratione ut illud in curia positum monumentum scelerum non beneficiorum uideretur. tum pro se quisque, quantum dicendo adsequi poterat, docere me coepit ea quae paulo ante commemorauit, spoliata urbem, fana direpta, de Heracli hereditate, quam palaestritis concessisset, multo maximam partem ipsum abstulisse; neque postulandum fuisse ut ille palaestritis diligeret, qui etiam inuentorem olei deum sustulisset; neque illam statuam esse ex pecunia publica neque publice datam, sed eos qui hereditatis diripiendae participes fuissent faciendam statuendamque curasse; eosdem Romae fuisse legatos, illius adiutores improbitatis, socios furtorum, conscios flagitiorum; eo minus mirari me oportere si illi communi legatorum uoluntati et saluti Siciliae defuissent ».

« Je répondis que pendant la réunion des Siciliens à Rome, quand mon aide avait été demandé par une décision commune de toutes les délégations et la cause de toute la province m'avait été confiée, les ambassadeurs des Syracusains étaient absents et que je ne demandais pas que l'on décide quelque chose contre C. Verrès dans une curie dans laquelle j'avais vu une statue dorée de C. Verrès. (139) Après que j'aie dit cela, il se fit autant de gémissements, à la vue et à la mention de la statue, qu'on aurait dit quelle celle-ci avait été placée dans la curie en souvenir de crimes et non de bienfaits. Alors, chacun de son côté, autant qu'il arrivait à parler, commence à m'expliquer toutes les choses que je viens de rappeler : la ville pillée, les sanctuaires dépouillés, la plupart de l'héritage d'Héraclius, que celui-ci avait attribué à la palestre, subtilisée par Verrès ; et comment il ne fallait pas demander d'aimer les administrateurs de la palestre à quelqu'un qui avait même enlevé le dieu inventeur de l'huile<sup>380</sup> ; et que cette statue n'avait pas été octroyée publiquement ou aux frais de l'état, mais que ceux qui avaient participé au pillage de l'héritage avaient pris soin de la faire réaliser et mettre en place ; que ceux-là mêmes avaient été ambassadeurs à Rome, soutiens de sa perversité, alliés de ses vols, complices de ses infamies ; qu'il ne fallait pas que je m'étonne s'ils avaient négligé la commune volonté des délégations et le salut de la Sicile ».

Feignant d'avoir initialement lui-même cru à la loyauté des habitants de Syracuse à Verrès, Cicéron en résume les preuves qui pouvaient avoir été déjà cités par la défense :

<sup>377</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 126 (= TL15).

<sup>378</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 128 (= TL16).

<sup>379</sup> Texte de l'édition W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>380</sup> Il s'agit évidemment d'Aristée, que Cicéron avait déjà mentionné comme inventeur de l'huile en 2, 4, 128 (= TL67).

l'absence des ambassadeurs syracusains des délégations qui avaient demandé l'aide de l'orateur et le fait qu'une statue dorée de l'ex-gouverneur se dressait dans le « βουλευτήριον » de la cité. La réaction du conseil à ce rappel est décrite par Cicéron en utilisant le même ton pathétique dont il s'était plusieurs fois servi pour caractériser les réactions des Siciliens aux enlèvements ordonnés par Verrès (« tantus est gemitus factus » et « pro se quisque, quantum dicendo adsequi poterat, docere me coepit »). Par ce biais l'orateur, comme il l'avait déjà anticipé dans le *de praetura Siciliensi*, renverse la valeur symbolique de la statue (« monumentum scelerum non beneficiorum ») et, dans une rapide énumération qui est censée reproduire les discours agités des conseillers, il esquisse un nouveau compte-rendu des ressources que Verrès avait soustrait à la ville. De l'affaire d'Héraclius et de la réalisation de la statue du « βουλευτήριον », Cicéron avait déjà discuté dans le *de praetura Siciliensi*, où il avait également dressé la liste des complices de Verrès qui sont ici accusés d'avoir érigé la statue et d'avoir mal représenté à Rome les intérêts de la ville<sup>381</sup>.

#### TL70. Cic., *Verr.*, 2, 4, 140

Sûr désormais d'avoir la plupart des habitants de la ville de son côté, Cicéron leur expose son plan et les exhorte à participer à la cause commune<sup>382</sup> :

« primum mihi litteras publicas, quas in aerario sanctiore conditas habebant, proferunt; in quibus ostendunt omnia quae dixi ablata esse perscripta, et plura etiam quam ego potui dicere; perscripta autem hoc modo: quod ex aede Mineruae hoc et illud abesset, quod ex aede Iouis, quod ex aede Liberi – ut quisque iis rebus tuendis conseruandisque praefuerat, ita perscriptum erat – cum rationem e lege redderent et quae acceperant tradere deberent, petisse ut sibi, quod eae res abessent, ignosceretur; itaque omnis liberatos discessisse, et esse ignotum omnibus. quas ego litteras obsignandas publico signo deportandasque curavi ».

6 eae π, *Bornecque, Baldo* : hae RSδ

« Premièrement, ils m'apportent les documents officiels, qu'ils tenaient cachés dans la partie plus secrète du trésor public ; et dans ces documents, ils montrent qu'avaient été enregistrés tous les objets que j'ai dit avoir été enlevés et même beaucoup plus de ceux que j'ai pu énumérer ; ils ont été enregistrés de la sorte : que du temple de Minerve, tel et tel objet manquait, tel du temple de Jupiter, tel du temple de Liber – comme cela avait été écrit selon les noms de ceux qui étaient préposés à garder et protéger ces objets – quand ils en rendaient compte selon la loi et devaient rendre les choses qui leur avaient été confiées, ils avaient demandé qu'on leur pardonne le fait que ces objets manquaient : ainsi tous sont partis absous et à tous a été pardonné. Et ces documents, j'ai pris soin de les faire marquer du sceau officiel et de les emporter ».

En réponse à ses exhortations, les Syracusains livrent à Cicéron les inventaires publics sur les biens des temples qu'ils conservaient dans leur archive, ici appelé ici par l'orateur, avec une terminologie éminemment romaine, « aerarium sanctius »<sup>383</sup>. Ces inventaires mentionnaient apparemment la liste des objets manquant dans chaque lieu de culte, selon les noms des gardiens sous lesquels les objets avaient disparu, sans pour autant indiquer la cause de ces disparitions : autrement, on peut imaginer que Cicéron se serait empressé de le préciser. Cependant, la nécessité pour les gardiens de rendre compte au conseil du manque de

<sup>381</sup> Voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 15 (= TL8) et 2, 2, 35-52 (50-2 = TL11).

<sup>382</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>383</sup> Voir BALDO 2004, 553.

ces objets fonctionne comme preuve du fait qu'il ne s'agissait pas de ventes ou de cessions volontaires de la part de la cité ; parallèlement, la reconnaissance par le conseil de l'impossibilité de considérer les gardiens responsables rappelle la violence des interventions de Verrès.

**TL71. Cic., Verr., 2, 4, 142-6**

Ensuite, Cicéron en vient au fameux éloge public que le conseil de Syracuse avait décerné à Verrès : l'explication en est mise directement dans la bouche des conseillers. Premièrement, ceux-ci révèlent que l'éloge avait été demandé par l'ex-gouverneur en personne, dans une lettre envoyée peu après l'arrivée de l'orateur en Sicile. Cependant, malgré le soutien des partisans de Verrès, la cité l'avait refusé jusqu'à ce que le nouveau préteur ne lui ordonne de céder. Suite à un court excursus sur les modalités de prise de parole dans le conseil de Syracuse, Cicéron rapporte alors le compte rendu de la séance pendant laquelle l'éloge avait été finalement décerné<sup>384</sup> :

« cum hic mos esset, refertur ad senatum de laudatione Verris. in quo primum, ut aliquid esset morae, multi interpellant; de Sex. Peducaeo, qui de illa ciuitate totaque prouincia optime meritus esset, sese antea, cum audissent ei negotium facessitum, cumque eum publice pro plurimis eius et maximis meritis laudare cuperent, a C. Verre prohibitos esse; iniquum esse, tametsi Peducaeus eorum laudatione iam non uteretur, tamen non id prius decernere quod aliquando uoluissent quam quod tum cogentur. (143) conclamant omnes et adprobant ita fieri oportere. refertur de Peducaeo. ut quisque aetate et honore antecederet, ita sententiam dixit ex ordine. id adeo ex ipso senatus consulto cognoscite; nam principum sententiae perscribi solent. recita. 'QUOD UERBA FACTA SUNT DE SEX. PEDUCAEO'. dicit qui primi suaserint. decernitur. refertur deinde de Verre. dic, quaeso, quo modo? 'QUOD UERBA FACTA SUNT DE C. VERRE' – quid postea scriptum est? – 'CUM SURGERET NEMO NEQUE SENTENTIAM DICERET' – quid est hoc? – 'SORS DUCITUR'. quam ob rem? nemo erat uoluntarius laudator praeturae tuae, defensor periculorum, praesertim cum inire a praetore gratiam posset? nemo. illi ipsi tui conuiuae, consiliarii, conscii, socii uerbum facere non audent. in qua curia statua tua stabat et nuda fili, in ea nemo fuit, ne quem nudus quidem filius nudata prouincia commoueret. (144) atque etiam hoc me docent, eius modi senatus consultum fecisse laudatores ut omnes intellegere possent non laudationem sed potius inrisionem esse illam quae commonefaceret istius turpem calamitosamque praeturam. etenim scriptum esse ita: QUOD IS UIRGIS NEMINEM CECIDISSET – a quo cognostis nobilissimos homines atque innocentissimos securi esse percussos; QUOD UIGILANTER PROUINCIAM ADMINISTRASSET – cuius omnis uigilias in stupris constat adulteriisque esse consumptas; [cuius modi constat, hoc uero scriptum esse, quod proferre non auderet reus, accusator recitare non desineret] QUOD PRAEDONES PROCUL AB INSULA SICILIA PROHIBUISSET [VERRES] – quos etiam intra Syracusanam insulam recepisset. (145) haec posteaquam ex illis cognoui, discessi cum fratre e curia, ut nobis absentibus, si quid uellent, decernerent. decernunt statim primum ut cum Lucio fratre hospitium publice fieret, quod is eandem uoluntatem erga Syracusanos suscepisset quam ego semper habuissem. id non modo tum scripserunt, uerum etiam in aere incisum nobis tradiderunt. ualde hercule te Syracusani tui, quos crebro commemorare soles, diligunt, qui cum accusatore tuo satis iustam causam coniungendae necessitudinis putant quod te accusaturus sit et quod inquisitum in te uenerit. postea decernitur, ac non uarie sed prope cunctis sententiis, ut laudatio quae C. Verri decreta esset tolleretur. (146) in eo cum iam non solum discessio facta esset, sed etiam perscriptum atque in tabulas relatum, praetor appellatur ».

17 eius modi senatus consultum fecisse laudatores *Peterson*: eius modi s. c. fecisse laudationis (-es) *RSDΨ*, *Bornecque*: eius modi Siciliam sese fecisse laudationes *pδ*: eius modi senatus consultum sese fecisse laudationis *Klotz*, *Baldo* 19 esse *ed. Heruagiana*, *Bornecque*, *Baldo*: est *RSδ* 22-3 cuius

<sup>384</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

modi ... non desineret *del. Halm, Bornecque, Baldo*  
recepisset *RS et rell., Bornecque* : *recepit Halm, Baldo*

24 Verres *del. Halm, Bornecque, Baldo*

« Telle étant la coutume, on fait un rapport au conseil sur l'éloge de Verrès. Sur lequel d'abord, pour générer un peu de retard, beaucoup interrompent, disant qu'à propos de Sextus Peducaeus, qui avait beaucoup de mérites envers cette ville et envers toute la province, quand ils avaient entendu qu'on lui créait des embarras et quand il avaient voulu lui décerner un éloge public pour ses multiples et nombreux mérites, cela leur avait été interdit par Caius Verrès ; qu'il n'était pas juste, même si Peducaeus désormais n'avait plus besoin de leur éloge, qu'ils ne décernent pas cet éloge qu'ils auraient voulu décerner auparavant avant celui qui leur était imposé maintenant. (143) Tous crient et approuvent qu'il faut procéder de la sorte. On fait une proposition à propos de Peducaeus. On intervient, suivant l'ordre selon lequel chacun est classé par âge et par dignité. Mais donc apprenez tout cela directement du sénatus-consulte ; car ils ont l'habitude de transcrire les avis des conseillers plus importants. Lis à voix haute. 'QUELS MOTS ONT ÉTÉ PRONONCÉS À PROPOS DE SEXTUS PEDUCAEUS'. Il dit les noms de ceux qui parlèrent en premier. On décerne l'éloge. Puis, on fait la proposition à propos de Verrès. Dis, s'il te plaît, de quelle sorte ? 'QUELS MOTS ONT ÉTÉ PRONONCÉS À PROPOS DE VERRÈS' Qu'est-il écrit à la suite ? – 'COMME PERSONNE NE S'AVANÇAIT OU PRONONÇAIT UN AVIS' – qu'en est-il ? – 'ON TIRE AU SORT'. Pourquoi ? N'y avait-il aucun apologiste volontaire de ta préture, personne pour te défendre des dangers, surtout que cela pouvait lui valoir la reconnaissance du préteur ? Personne. Même tes convives, tes conseillers, tes complices, tes alliés n'osaient pas dire un mot. Dans cette curie dans laquelle était placé une statue de toi et une autre, nue, de ton fils, il n'y eut personne, même pas quelqu'un qui soit ému par ton fils, nu, dans la province que tu avais mise à nu. (144) Et ils m'expliquent même cela, que les apologistes ont rédigé le sénatus-consulte de sorte à que tout le monde puisse comprendre qu'il ne s'agissait pas tellement d'un éloge, mais plutôt d'une moquerie qui rappelait sa préture infâme et désastreuse. En effet, il était écrit ainsi : 'CAR IL N'A FRAPPÉ PERSONNE AVEC DES VERGES' – d'où vous savez que les hommes les plus nobles et les plus innocents ont été frappés avec des haches ; 'CAR IL A VEILLÉ AVEC SOIN À ADMINISTRER LA PROVINCE' – lui, dont on sait que toutes les veilles se sont passées entre viols et adultères ; 'CAR IL A REPOUSSE LES PIRATES LOIN DE L'ÎLE DE SICILE' – lui, qui les avait reçus jusqu'à dans l'île de Syracuse. (145) Quand j'eus appris ces choses-là d'eux, je m'éloignai avec mon cousin de la curie afin que, en notre absence, ils puissent décréter ce qu'ils voulaient. Ils décernent tout de suite, en premier lieu, que mon cousin Lucius soit accueilli publiquement comme hôte, car il avait toujours montré envers les Syracusains la même bienveillance que j'avais toujours eue. Et ceci ils ne l'écrivirent pas seulement, mais ils nous le remirent aussi inscrit sur le bronze. Ah, vraiment, par Hercule, ils t'aiment bien tes Syracusains, que tu mentionnes si souvent : eux qui estiment suffisant comme juste raison pour nouer un lien avec ton accusateur le fait qu'il va t'accuser et qu'il vient pour faire des recherches contre toi. Ensuite, il est décrété, et pas avec des divergences, mais presque à l'unanimité, que l'éloge qui avait été décerné à Caius Verrès soit retiré. (146) Et quand le vote pour cela non seulement avait été déjà fait, mais avait même été inscrit et consigné aux archives, on appelle le préteur ».

Plusieurs éléments sont listés par l'orateur comme preuves du fait que l'éloge de Verrès n'avait pas été une initiative spontanée des Syracusains. Premièrement, dans une sorte de résistance passive, beaucoup de conseillers essaient de retarder l'ouverture des débats en proposant de décerner d'abord un autre éloge au gouverneur précédent : un honneur mérité qui avait toujours été empêché par Verrès. Le débat s'ouvre donc d'abord sur l'éloge de Sextus Peducaeus et la lecture du compte rendu fournit la liste des conseillers qui étaient intervenus pour en rappeler les mérites.

Ensuite, on en vient à l'éloge de Verrès, dont le débat commence avec la même formule utilisée pour Peducaeus. Cependant, dans un contraste patent avec ce qui venait de se passer pour ce dernier, aucun conseiller ne s'offre cette fois-ci de prendre la parole. Interrompant la lecture du compte rendu avec un feu croisé de questions oratoires, Cicéron fait surgir l'image de la curie silencieuse, dominée par les statues de Verrès et de son fils qui

avaient déjà été cités auparavant comme preuves de la loyauté des Syracusains et dont le sens se trouve ici complètement renversé. On remarquera par ailleurs que l'orateur nous apprend ici que le fils de Verrès était représenté nu, probablement selon le type éphébique, comme déjà sur l'arc de triomphe du forum à propos duquel Cicéron s'était déjà servi du parallèle ironique entre cette nudité et celle, supposée, de la province ayant subi les spoliations de l'ex-gouverneur<sup>385</sup>.

Les conseillers devant parler ayant été choisis par tirage au sort, l'orateur cite alors explicitement certains des points de mérite que l'éloge attribuait à Verrès pour ensuite les tourner en dérision à travers un rapprochement avec l'effective conduite de l'ex-gouverneur : une intention qu'il ne manque pas d'attribuer directement aux conseillers, qui auraient expressément recherché une formulation ironique (« ut omnes intellegere possent non laudationem sed potius inrisionem esse illam »). Ainsi, à la clémence avec les vierges s'opposent les supplices à coup de hache, l'adverbe « uigiliter » employé pour caractériser l'administration de Verrès est rapproché du nom « uigilias » en référence à la désormais célèbre lascivité de l'ex-gouverneur et la présumée lutte contre les pirates est ridiculisée par une allusion à l'entrée des pirates dans le port de Syracuse, que Cicéron devait raconter dans le *de supplicis*<sup>386</sup> : de manière général, cette liste de louanges désavouée fonctionne très bien comme introduction aux thématiques principales du discours suivant.

Finalement, dès que Cicéron quitte le conseil, et donc sans aucune influence de sa part, le conseil décide d'octroyer à son cousin Lucius, qui l'accompagnait, l'honneur de l'« hospitium » ; le décret l'établissant, en outre, lui est même remis sous la forme d'une copie inscrite sur le bronze, un détail qui confirme le caractère solennel de la décision qui signifiait le soutien de la cité à l'accusation contre Verrès. Le décret suivant, qui retirait le fameux éloge de l'ancien préteur, apparaît donc comme une continuation logique de l'action du conseil, mais, comme Cicéron se hâte de le préciser, les choses étaient à ce propos autrement plus compliquées. Dans la suite de ce passage, l'orateur raconte comment, après que le décret avait été inscrit sur les actes du conseil, l'ex-questeur de Verrès P. Caesetius avait fait appel au préteur qui était intervenu pour interrompre la séance. Et c'est au préteur en personne que Cicéron avait dû se heurter avant de pouvoir saisir ces actes comme preuve à utiliser lors du procès<sup>387</sup>.

#### **TL72. Cic., *Verr.*, 2, 4, 151**

Si l'éloge des Syracusains avait été extorqué par la force, Messine restait donc la seule cité sicilienne qui s'était rangée volontairement du côté du gouverneur. Mais Cicéron ne manque pas de rappeler encore une fois ce qu'il avait déjà dit au sujet de la complicité de Messine avec Verrès et de la validité du témoignage de cette cité. Finalement, le dernier paragraphe du discours revient sur Syracuse<sup>388</sup> :

---

<sup>385</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 154 (= TL21).

<sup>386</sup> Cic., *Verr.*, 2, 5, 96-101.

<sup>387</sup> Cic., *Verr.*, 2, 4, 146-9.

<sup>388</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.



« quam ob rem tibi habe sane istam laudationem Mamertinorum; Syracusanam quidem ciuitatem ut abs te adfecta est ita in te esse animatam uidemus, apud quos etiam Verria illa flagitiosa sublata sunt. etenim minime conueniebat ei deorum honores haberi qui simulacra deorum abstulisset. etiam hercule illud in Syracusanis merito reprehenderetur, si, cum diem festum ludorum de fastis suis sustulissent celeberrimum et sanctissimum, quod eo ipso die Syracusae a Marcello captae esse dicuntur, idem diem festum Verris nomine agerent, cum iste a Syracusanis quae ille calamitosus dies reliquerat ademisset. at uidete hominis impudentiam atque adrogantiam, iudices, qui non solum Verria haec turpia ac ridicula ex Heracli pecunia constituerit, uerum etiam Marcellia tolli imperarit, ut ei sacra facerent quotannis cuius opera omnium annorum sacra deosque patrios amiserant, eius autem familiae dies festos tollerent per quam ceteros quoque festos dies recuperant ».

7 at Spδ : ac G3 edd. Bornecque

« Garde donc pour toi cet éloge des Mamertins ; la ville de Syracuse par contre, nous voyons qu'elle se retourne contre toi de la même façon qu'elle a été frappée par toi : chez eux même ces honteuses fêtes en l'honneur de Verrès sont supprimées. En effet il n'était pas du tout opportun que celui qui avait enlevé les statues des dieux, jouisse d'honneurs divins. Même, par Hercule, on le reprocherait justement aux Syracusains si, après avoir enlevé de leur calendrier un jour de fête très célèbre et vénérable, car on disait qu'en ce même jour Syracuse avait été prise par Marcellus, ils en auraient fait un jour consacré à l'honneur de Verrès, quand celui-ci avait enlevé aux Syracusains tout ce que ce jour d'infortune leur avait encore laissé. Mais, juges, appréciez l'effronterie et l'arrogance de cet homme, qui non seulement institua ces ridicules et infâmes fêtes de Verrès avec l'argent d'Héraclius, mais ordonna même d'enlever les fêtes de Marcellus, pour qu'ils célèbrent tous les ans celui grâce auquel ils avaient perdu les dieux de la patrie et toutes les cérémonies solennelles, qu'ils suppriment les jours de fête consacrés à la famille grâce à laquelle ils avaient pu garder tous les autres jours de fête ».

La dernière preuve de l'hostilité des Syracusains à Verrès est donc la suppression des fêtes qui avaient été instituées en son honneur, ces fameux « Verria » auxquels l'orateur avait déjà plusieurs fois fait référence en les présentant comme une imposition du gouverneur<sup>389</sup>. Comme il l'avait déjà fait auparavant, en outre, Cicéron rappelle que, à Syracuse, les « Verria » avaient remplacé des « Marcellia » déjà existants, qui avaient lieu le jour anniversaire de la prise de la cité par M. Claudius Marcellus (« eo ipse die Syracusae a Marcello captae esse dicuntur »). En revanche, on remarquera que, malgré l'insistance sur ce personnage, encore une fois opposé à Verrès, l'orateur précise que les fêtes étaient dédiées à toute la famille de ce dernier (« eius autem familiae dies festos »). Si dans ce passage la formulation « dies festos » au pluriel pourrait faire penser à plusieurs jours de fête consacrés chacun à un membre différent de la famille, le fait que Cicéron ait déjà utilisé, plus haut, la définition « diem festum » au singulier porte à croire que le glissement vers le pluriel dérive ici tout simplement de la volonté d'établir un parallélisme avec les « ceteros quoque festos dies » que la cité avait conservés grâce à M. Marcellus.

## II. 5 De suppliciis.

Le discours *de suppliciis* a comme sujets principaux la conduite de Verrès dans le domaine militaire et, comme le titre le dit, les supplices infligés aux alliés et, surtout, aux citoyens romains. Pour contrecarrer un argument de la défense qui faisait de Verrès le

<sup>389</sup> Pour les « Verria » de Syracuse voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 50-2 (= TL11) et 154-5 (= TL21) ; pour ces fêtes à Messine voir Cic., *Verr.*, 2, 4, 24 (= TL43) ; pour une référence plus générale à des « Verria » « en Sicile » voir Cic., *Verr.*, 2, 2, 114-6 (= TL14).

défenseur de la Sicile du danger des guerres serviles, Cicéron se lance dans une analyse approfondie de l'action de l'ex-gouverneur en tant que général, aussi bien en général que dans la lutte contre les pirates, et finit par l'accuser d'une gestion catastrophique de la flotte et, même, de complicité. Le point culminant du récit sur les guerres contre les pirates est l'épisode de la bataille d'Helorus, à la conclusion duquel le châtement des capitaines fait de charnière avec la section dédiée aux supplices. Celle-ci développe le dernier trait de caractère du personnage de Verrès, auquel Cicéron avait déjà plusieurs fois fait allusion en précédence : sa cruauté. Éloigné de toute thématique religieuse, ce discours ne contient que quelques brèves allusions sur le sujet, mais il est clos par la célèbre péroraison de l'*actio secunda*, qui se présente sous la forme d'une invocation à toutes les divinités que Verrès avait outragées.

### TL73. Cic., *Verr.*, 2, 5, 1

En ouverture, Cicéron rappelle à ses lecteurs ce qu'il considèrerait avoir démontré à travers le livre précédent<sup>390</sup> :

« nemini uideo dubium esse, iudices, quin apertissime C. Verres in Sicilia sacra profanaque omnia et priuatim et publice spoliarit, uersatusque sit sine ulla non modo religione uerum etiam dissimulatione in omni genere furandi atque praedandi ».

« Personne ne doute, je le vois, juges, que Caius Verrès ait dépouillé très ouvertement en Sicile tous les bâtiments sacrés et profanes, aussi bien publiquement que comme particulier et qu'il se soit adonné à toute sorte de vol et de pillage non seulement sans aucun respect mais également sans aucune discrétion ».

À travers une série d'oppositions binaires (« sacra profanaque omnia », « et priuatim et publice », « furandi atque praedandi »), Cicéron met en valeur la démesure de Verrès et le caractère total de sa spoliation de la Sicile. Comme il a été déjà rappelé plusieurs fois, les termes « sacra » et « profana » sont ici à entendre dans un sens plus large par rapport à leur stricte signification juridique<sup>391</sup>.

### TL74. Cic., *Verr.*, 2, 5, 83

Un des plus longs épisodes de la *de suppliciis* est celui de la bataille navale d'Helorus, pendant laquelle la flotte romaine avait été battue par des navires pirates, qui avaient ensuite pénétré jusque dans le port de Syracuse. Cicéron attribue la principale responsabilité de la défaite aux malversations de Verrès dans la gestion de la flotte, dont le premier exemple est le choix d'un des amis siciliens du gouverneur, un Syracusain du nom de Cléomènes, comme commandant de la flotte romaine. Dans la longue tirade visant à stigmatiser cette décision, l'orateur rappelle que si vraiment l'ex-gouverneur n'avait pas pu trouver un citoyen romain digne d'assumer ce mandat, il aurait dû d'abord se tourner vers les plus anciens et fidèles alliés siciliens des Romains, comme Ségeste et Centuripae<sup>392</sup> :

---

<sup>390</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>391</sup> Voir ci-dessus ...

<sup>392</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

« ubi Segestana, ubi Centuripina ciuitas ? Quae cum officiis, fide, uetustate, tum etiam cognatione populi Romani nomen attingunt ».

« Où était la cité de Ségeste ? Et celle de Centuripae ? Des cités qui sont liées au peuple romain non seulement par leurs services, leur loyauté et leur ancienneté mais également par la parenté ».

Cicéron rappelle ici pour la deuxième fois dans les *Verrines* la tradition sur les origines troyennes de Ségeste. Le parallèle explicitement établi avec Centuripae laisse penser que la parenté de cette ville avec Rome fût également motivée par un épisode du mythe troyen, mais l'ensemble de la documentation disponible sur le sujet demeure beaucoup moins clair que pour le cas de Ségeste<sup>393</sup>.

#### TL75. Cic., *Verr.*, 2, 5, 113

Après le désastre de la flotte, Verrès aurait essayé de détourner les critiques contre sa gestion en condamnant à mort tous les capitaines des vaisseaux qui avaient participé à la bataille. Mais, malgré cette précaution, il n'était pas parvenu à se défaire de tout témoignage négatif contre lui, car un des capitaines exécutés, un grec d'Héraclée au nom romain de Furius, avait écrit une apologie dans laquelle il indiquait clairement l'ex-gouverneur comme le seul responsable de la défaite. En profitant largement de l'effet pathétique de ce témoignage ultime, Cicéron en cite plusieurs passages ; dans celui-ci, Furius s'adresse directement à l'ex-gouverneur<sup>394</sup> :

« non testium modo cateruas, cum tua res ageretur, sed ab dis manibus innocentium Poenas sceleratorumque Furias in tuum iudicium esse uenturas ».

2 sceleratorumque *pkδ* : scelere quam quae *RSD* : scelerumque *Lambin, Bornecque*

« Quand ton procès aura lieu, viendront à ton jugement non seulement des foules de témoins, mais tout aussi bien, directement de l'enfer, les Châtiments vengeurs des innocents et les Furies qui persécutent les criminels ».

Selon son habitudes, Cicéron traduit en termes romains les divinités que Furius avait invoqué à la poursuite des crimes de Verrès : derrière l'hendiadys « innocentium Poenas sceleratorumque Furias » il faut probablement voir les Érinyes, l'identification de ces dernières avec les « Furiae » romaines étant confirmée par le *de natura deorum*<sup>395</sup>. Les « Poenae » avaient déjà été invoquées par Cicéron contre Verrès en ouverture du premier discours de l'*actio secunda*<sup>396</sup>.

---

<sup>393</sup> *Contra* LEVENS 1946, 121 qui considère que « cognatione seems to apply to Segesta alone ».

<sup>394</sup> Texte de l'édition W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>395</sup> Cic., *nat. deor.*, 3, 46.

<sup>396</sup> Cic., *Verr.*, 2, 1, 6-7.

**TL76. Cic., Verr., 2, 5, 124**

Le récit de l'exécution des capitaines entraîne une tirade sur les mérites des leurs cités, dans laquelle Cicéron accuse Verrès de n'avoir su montrer aucun respect pour des fidèles alliés de Rome<sup>397</sup> :

« cum mihi Tyndaritani illius uenit in mentem, cum Segestani, tum iura simul ciuitatum atque officia considero. quas urbis P. Africanus etiam ornandas esse spoliis hostium arbitratus est, eas C. Verres non solum illis ornamentis sed etiam uiris nobilissimis nefario scelere priuauit. in quod Tyndaritani libenter praedicunt: « nos in septemdecim populis Siciliae numeramur, nos semper omnibus Punicis Siciliensibusque bellis amicitiam fidemque populi Romani secuti sumus, a nobis omnia populo Romano semper et belli adiumenta et pacis ornamenta ministrata sunt ». multum uero haec iis iura profuerunt in istius imperio ac potestate! ».

« Quand je pense à ce capitaine de Tyndaris, à cet autre de Ségeste, alors je pense en même temps aux droits et aux devoirs de leurs cités. Les mêmes cités que P. l'Africain avait jugé bon même d'orner avec les dépouilles des ennemis, Caius Verrès, par un crime abominable, les dépouille non seulement de ces ornements mais également de leurs hommes les plus illustres. Voici ce que les habitants de Tyndaris aiment répéter : « Nous comptons parmi les dix-sept cités de Sicile, nous avons toujours respecté l'amitié et la confiance du peuple romain pendant toutes les Guerres puniques et siciliennes, nous avons toujours fourni au peuple romain tous les aides pour la guerre et tous les honneurs en temps de paix ». Ils leur ont vraiment beaucoup servi, ces droits, sous l'autorité et le commandement de cet homme-ci ! »

Pour illustrer les précédents rapports de Tyndaris avec Rome, Cicéron fait tout d'abord référence à ces œuvres d'art que Scipion Émilien avait laissées dans plusieurs villes de Sicile suite à la prise de Carthage : pour Tyndaris, il s'agissait d'une statue de Mercure dont Cicéron avait raconté en détail l'enlèvement de la part de Verrès. Comme déjà à l'intérieur du passage dédié à cet épisode, d'ailleurs, la formulation de l'orateur (« ornandas esse spoliis hostium ») laisse penser qu'il s'agisse ici d'une dédicace *ex novo* et pas d'une restitution, comme dans le cas d'autres villes. Par la suite, la liste des mérites de la ville envers Rome est mise directement dans la bouche de ses habitants, qui sont ainsi présentés, selon un leitmotiv des *Verrines*, comme des champions de loyauté. Parmi ces mérites, à part l'« amicitia » et la « fides » renouvelées aussi bien en période de paix que dans toutes les guerres qui avaient frappé l'île, figure également l'appartenance « in septemdecim populis Siciliae », c'est-à-dire à la ligue de cités particulièrement fidèles à Rome qui avait été réunie autour du sanctuaire de Vénus Érycine.

**TL77. Cic., Verr., 2, 5, 125**

Mais à côté des habitants de Tyndaris, il ne faut pas oublier ceux de Ségeste<sup>398</sup> :

« illa Segestanorum non solum litteris tradita neque commemorata uerbis, sed multis officiis illorum usurpata et comprobata cognatio quos tandem fructus huiusce necessitudinis in istius imperio tulit? »

---

<sup>397</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>398</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

« Et cette parenté des Ségestains avec nous, non seulement attestée par des témoignages écrits et rappelée à paroles, mais également mise en pratique et prouvée par leurs nombreux services, cette relation, quels fruits leur apporta-t-elle pendant le mandat de cet homme ? »

Les mérites de Ségeste sont condensés dans une ultérieure référence à la tradition des origines troyennes de cette ville, qui est présentée ici comme la raison à la base de tous les autres services que ses habitants avaient rendus à Rome.

#### TL78. Cic., *Verr.*, 2, 5, 141-2

Le *de suppliciis* contient également la dernière mention des « Venerii » à l'intérieur des *Verrines*. Ils figurent, notamment, dans l'épisode de Gaius Servilius, un citoyen romain originaire de Palerme, qui se retrouve à être l'objet de la colère de Verrès<sup>399</sup> :

« locutus erat liberius de istius improbitate atque nequitia. quod isti simul ac renuntiatum est, hominem iubet Lilybaeum uadimonium Venerio seruo promittere. promittit; Lilybaeum uenitur. cogere eum coepit, cum ageret nemo, nemo postulare, sponsionem mille nummum facere cum lictore suo, «ni furtis quaestum faceret. recuperatores se de cohorte sua dicebat daturum. Seruilius et recusare et deprecari ne iniquis iudiciis nullo aduersario iudicium capitis in se constitueretur. (142) haec cum maxime loqueretur, sex lictores circumstant ualentissimi et ad pulsandos uerberandosque homines exercitatissimi, caedunt acerrime uirgis; denique proximus lictor, de quo iam saepe dixi, Sextius, conuerso baculo oculos misero tundere uehementissime coepit. Itaque ille, cum sanguis os oculosque complisset, concidit, cum illi nihilo minus iacenti latera tunderent, ut aliquando spondere se diceret. Sic ille adfectus illum tum pro mortuo sublatus perbreui postea est mortuus. iste autem homo Venerius adfluens omni lepore ac uenustate, de bonis illius in aede Veneris argenteum Cupidinem posuit. sic etiam fortunis hominum abutebatur ad nocturna uota cupiditatum suarum ».

3 nemo *semel habent codd.* : *iterauit Naugerius* : cum nemo postulare *Zielinski* mille *Mommsen* : militum *RS* : HS duobus sponsionem facere *p δ* : sponsionem II milium nummum facere *Zielinski, A. Klotz* 4 recuperatores se *Zumpt* : recuperor esse *RS* : recuperatores (*om. se*) *δ* : sedego reciperatores *p* (*i.e. se de co<horte> transposuit, iuxta Peterson*) dicit *δ* 8 iam saepe *R* : tam saepe *SD* : saepe iam *p, A. Klotz* : saepe *om. q r* baculo *RS D* : bacillo *p δ Nonius* (*qui denique ... coepit habet ad 78, 13*), *A. Klotz* 11 adfectus (*aff. p*) *R p al.* : affatus *SD* illum *p* : illum *RS D* : illinc *sive illic al.*

« Il avait parlé trop librement de la malhonnêteté et de la cruauté de cet homme. Dès que cela lui est annoncé, Verrès lui ordonne de s'engager à comparaître à Lilybée avec un esclave de Vénus. Servilius s'engage et vient à Lilybée. Or, comme personne ne le poursuivait ni l'accusait, le préteur commence à le pousser à faire une « sponsio » de 1000 sesterces avec son licteur, avec la formule « s'il ne s'est pas enrichi par des vols ». Il dit qu'il assignerait des récupérateurs de son entourage. Servilius refuse et prie qu'on n'intente pas contre lui un procès infâme, sans accusateurs et avec des juges hostiles. (142) Pendant qu'il disait beaucoup d'autres choses, six licteurs, très robustes et bien entraînés à battre et flageller les gens, se font autour de lui et le frappent très violemment avec leurs cannes. Enfin, Sextius, le premier licteur, dont j'ai déjà parlé souvent, tourne la verge et commence à frapper les yeux de ce pauvre diable avec une grande force. Servilius, dès que le sang lui couvrit le visage et les yeux, finit par tomber, mais les autres continuèrent de lui frapper les côtes, même quand il gisait sur le sol, pour qu'il finisse par dire qu'il ferait la « sponsio ». Alors, il est enlevé, à moitié mort et réduit dans un tel état que peu de temps après il en est mort vraiment. Entre-temps, cette espèce d'esclave de Vénus, pourvu de toute sorte de grâce et de beauté, employa les biens de Servilius pour consacrer un Cupidon d'argent dans le temple de Vénus. Ainsi, il abusait des fortunes des autres au service des vœux nocturnes de sa propre débauche ».

<sup>399</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

Au service du gouverneur, un « seruus » du sanctuaire de l'Éryx accomplit ici une tâche semblable à celle du Symmaque engagé pour Ségeste<sup>400</sup> : livrer une convocation au tribunal et recevoir de la personne citée en justice une caution signifiant qu'elle acceptait de comparaître. Quant à la statue de Cupidon que Verrès dédie « in aede Veneris », le parallélisme avec l'histoire de Sthenius de Thermes suggère qu'il s'agisse ici aussi d'une offre au sanctuaire de l'Éryx<sup>401</sup>. Comme il l'avait déjà fait à cette occasion, Cicéron en profite pour faire de l'ironie sur la dépravation de son adversaire : on ne pouvait imaginer un contraste plus violent que celui entre Servilius dégoulinant de sang et le préteur « adfluens omni lepore ac venuestate ».

#### TL79. Cic., *Verr.*, 2, 5, 179

Avant la conclusion du discours, juste après avoir prévenu les juges sur les risques qu'un éventuel acquittement de Verrès aurait entraîné pour la réputation des tribunaux, Cicéron défend sa décision d'assumer le rôle d'accusateur et affirme sa détermination à ne pas lâcher l'affaire<sup>402</sup> :

« potero silere, Hortensi, potero dissimulare, cum tantum res publica uulnus acceperit ut expilatae prouinciae, uexati socii, di immortales spoliati, ciues Romani cruciati et necati impune me actore esse uideantur? »

2 expilatae prouinciae *pδ* : expilata prouincia *RSD, Bornecque*

« Pourrai-je rester en silence, Hortensius, pourrai-je faire semblant, quand la République aura reçu un si grand coup, au point qu'il semblera qu'une province ait été dépouillée, que des alliés aient été opprimés, que des dieux immortels aient été saccagés, que des citoyens romains aient été torturés et tués impunément alors que j'assurais l'accusation ? »

Dans ce rapide dernier résumé des fautes de Verrès, l'impiété de l'ex-gouverneur est mise en valeur par l'identification des temples auxquels il avait soustrait des objets avec les dieux eux-mêmes.

#### TL80. Cic., *Verr.*, 2, 5, 184-9

Dans la péroraison, finalement, Cicéron s'appelle à un pouvoir bien plus élevé que celui des juges<sup>403</sup> :

« nunc te, Iuppiter Optime Maxime, cuius iste donum regale, dignum tuo pulcherrimo templo, dignum Capitolio atque ista arce omnium nationum, dignum regio munere, tibi factum ab regibus, tibi dicatum atque promissum, per nefarium scelus de manibus regiis extorsit, cuiusque sanctissimum et pulcherrimum simulacrum Syracusis sustulit; teque, Iuno Regina, cuius duo fana duabus in insulis posita sociorum,

<sup>400</sup> Cic., *Verr.*, 2, 3, 92-3 (= TL32). Dans les deux cas, ces « Venerii » semblent agir au nom du gouverneur. Je ne crois donc pas qu'il soit possible de les considérer, comme le voudrait R.C.G. Levens dans sa note de commentaire à cette pièce, « as a party in a action of law » (LEVENS 1946).

<sup>401</sup> Cic., *Verr.*, 2, 2, 92-3 et 115 (= TL13). Pour les parallèles entre les deux événements, voir aussi voir LIETZ 2012a, 97-103.

<sup>402</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

<sup>403</sup> Texte de l'éd. W. Peterson, Oxford 1917.

Melitae et Sami, sanctissima et antiquissima, simili scelere idem iste omnibus donis ornamentisque nudavit; teque, Minerua, quam item duobus in clarissimis et religiosissimis templis expilavit, Athenis, cum auri grande pondus, Syracusis, cum omnia praeter tectum et parietes abstulit; (185) teque, Latona et Apollo et Diana, quorum iste Deli non fanum, sed, ut hominum opinio et religio fert, sedem antiquam diuinumque domicilium nocturno latrocinio atque impetu compilavit; etiam te, Apollo, quem iste Chio sustulit; teque etiam atque etiam, Diana, quam Pergae spoliavit, cuius simulacrum sanctissimum Segestae, bis apud Segestanos consecratum, semel ipsorum religione, iterum P. Africani uictoria, tollendum asportandumque curavit; teque, Mercuri, quem Verres in domo et in priuata aliqua palaestra posuit, P. Africanus in urbe sociorum et in gymnasio Tyndaritanorum iuuentutis illorum custodem ac praesidem uoluit esse; (186) teque, Hercules, quem iste Agrigenti nocte intempesta seruorum instructa et comparata manu conuelleret suis sedibus atque auferre conatus est; teque, sanctissima mater Idaea, quam apud Enguinos augustissimo et religiosissimo in templo sic spoliata reliquit ut nunc nomen modo Africani et uestigia uiolatae religionis maneant, monumenta uictoriae fanique ornamenta non exstent; uosque, omnium rerum forensium, consiliorum maximorum, legum iudiciorumque arbitri et testes celeberrimo in loco populi Romani locati, Castor et Pollux, quorum e templo quaestum iste sibi et praedam improbissimam comparavit; omnesque di qui uehicularum sollemnis coetus ludorum inuisitis, quorum iter iste ad suum quaestum, non ad religionum dignitatem faciendum exigendumque curavit; (187) teque, Ceres et Libera, quarum sacra, sicut opiniones hominum ac religiones ferunt, longe maximis atque occultissimis caerimoniis continentur, a quibus initia uitae atque uictus, morum, legum, mansuetudinis, humanitatis hominibus et ciuitatibus data ac dispersita esse dicuntur, quarum sacra populus Romanus a Graecis adscita et accepta tanta religione et publice et priuatim tuetur, non ut ab illis huc adlata, sed ut ceteris hinc tradita esse uideantur, quae ab isto uno sic polluta ac uiolata sunt ut simulacrum Cereris unum, quod a uiro non modo tangi sed ne aspici quidem fas fuit, e sacrario Catina conuellendum auferendumque curarit, alterum autem Henna ex sua sede ac domo sustulerit, quod erat tale ut homines, cum uiderent, aut ipsam uidere se Cererem aut effigiem Cereris non humana manu factam, sed de caelo lapsam arbitrarentur, (188) – uos etiam atque etiam imploro et appello, sanctissimae deae, quae illos Hennensis lacus lucosque incolitis, cunctaeque Siciliae, quae mihi defendenda tradita est, praesidetis, a quibus inuentis frugibus et in orbem terrarum distributis omnes gentes ac nationes uestri religione numinis continentur; ceteros item deos deasque omnis imploro et obtestor, quorum templis et religionibus iste nefario quodam furore et audacia instinctus bellum sacrilegum semper impiumque habuit indictum, ut, si in hoc reo atque in hac causa omnia mea consilia ad salutem sociorum, dignitatem rei publicae, fidem meam spectauerunt, si nullam ad rem nisi ad officium et uirtutem omnes meae curae uigiliae cogitationesque elaborarunt, quae mea mens in suscipienda causa fuit, fides in agenda, eadem uestra sit in iudicanda; (189) deinde uti C. Verrem, si eius omnia sunt inaudita et singularia facinora sceleris, audaciae, perfidiae, libidinis, auaritiae, crudelitatis, dignus exitus eius modi uita atque factis uestro iudicio consequatur, utique res publica meaque fides una hac accusatione mea contenta sit, mihi hique posthac bonos potius defendere liceat quam improbos accusare necesse sit ».

**3** manibus regis  $q\lambda$ , *Bornecque* : manis regibus *R* : magnis regibus *SD\psi* : regis manibus  $pk\delta$  **14** aliqua  $pk$ , *Bornecque* : aliqua *R* : altaque *SD* posuit  $p\delta$ , *Bornecque* : om. *RSD* **17** conuelleret suis *RS\psi* : conuelleret ex suis  $p\delta$  : e suis *Zumpt* : ex tuis *Madvig*, *Bornecque* **18** in *p*, *Bornecque* : om. *RS\psi* **21** legum  $p\delta$ , *Bornecque* : reliquum *RS\psi* **22** improbissimam *SD\psi*, *Bornecque* : improvisissimam *R* : maximam improbissime  $p\delta$  **23** inuisitis  $pk$ , *Bornecque* : inutilis *R* : initis *SD\psi* **24** non *Sp* : om. *R* **32** curarit *Peterson*, *Bornecque* : curavit *RS\psi* : curaverit *p* **37** frugibus  $pqr$ , *Bornecque* : fructibus *RS\psi* omnes  $pqr$ , *Bornecque* : si omnes *RS* **38** numinis  $pqr$ , *Bornecque* : nominis *RS* **41** rei publicae *RS\psi/p* : populi Romani  $q\delta$ , *Bornecque* **43** elaborarunt *K*, *vulg.*, *Bornecque* : elaborabunt *RSD* : laborarunt *p* : laborabunt  $\delta$  **46** utique *Madvig*, *Bornecque* : ut hi qui *R* : utque  $p\delta$  : ut hi quibus res publica placet seruanda eorumque fides *SD\psi* **47** mihi hique posthac *Sdp*, *Bornecque* : mihi quae potest hac *R* defendere liceat *p*, *vulg.*, *Bornecque* : dereliceat *R* : laudare liceat *SD\psi*

« Maintenant toi, Jupiter très bon très grand, à qui cet homme-ci a arraché des mains d'un roi, par un crime abominable, une offrande royale, digne de ton temple splendide, digne du Capitole et de cette citadelle de tous les peuples, digne d'être le don d'un roi, faite pour toi par des rois, dédiée et promise à toi ; toi, dont il a enlevé à Syracuse une très vénérée et très belle statue ; et toi, Junon reine, dont ce même homme par un crime similaire a dépouillée deux temples très saints et très anciens, situés sur deux îles

alliées, Malte et Samos ; et toi, Minerve, qu'il a également pillé dans deux temples très célèbres et vénérés, à Athènes, quand il a emporté une grande quantité d'or, et à Syracuse, quand il a emporté tout sauf le toit et les parois ; (185) et vous, Latone, Apollon et Diane, dont cet individu à Délos a dévalisé non le temple, mais, comme le rapportent la tradition et la religion, l'ancien siège et la demeure divine ; et toi encore, Apollon, qu'il a enlevé à Chios ; et toi encore et encore, Diane, qu'il a dépouillé à Pergé, dont il a fait descendre et emporter la statue très sainte de Ségeste, qui avait été consacrée deux fois par les Ségestains, la première fois par leur propre vénération, la deuxième par la victoire de P. l'Africain ; et toi, Mercure, que Verrès a placé dans une maison et un gymnase privés, alors que P. l'Africain avait voulu que tu sois gardien et protecteur de la jeunesse dans une ville alliée, dans le gymnase de Tyndaris ; (186) et toi, Hercule, qu'il a essayé, à Agrigente, en plein milieu de la nuit, de faire arracher de son siège et emporter par une bande armée et organisée d'esclaves ; et toi, très vénérable mère de l'Ida, qu'il a laissé, chez les habitants d'Enguim, dans un temple très illustre et très vénéré, si dépouillée que maintenant il ne reste même pas le nom de l'Africain ou des vestiges de ce culte outragé, n'ont survécu ni les monuments de la victoire ni les ornements du sanctuaire ; et vous, arbitres et témoins de toutes les affaires du forum, des plus grandes assemblés, des lois et des procès, placés dans le lieu le plus fréquenté du peuple romain, Castor et Pollux, dont le temple lui a fourni un gain et un butin très malhonnête ; et tous les dieux qui visitez les assemblés des jeux avec les véhicules employés une fois par an des chars honorifiques, dont cet homme a fait faire et achever la route non pour la dignité de vos rites, mais pour son propre gain ; (187) et vous, Cérès et Libéra, dont le culte, comme les opinions et les rites des hommes le montrent, consiste dans les cérémonies sans contredit les plus importantes et les plus secrètes, par lesquelles on dit qu'ont été donnés et distribués aux hommes et aux villes les débuts de la vie et de la nourriture, des coutumes, des lois, de la douceur, de la culture, dont le peuple romain garde les rites, connus et reçus des Grecs, en public et en privé avec autant de scrupule que l'on dirait qu'il ne furent pas introduits ici par ceux-ci, mais plutôt transmis d'ici aux autres, vous qui avez été tellement souillées et outragées par cet homme lui seul qu'une statue de Cérès, qu'il était interdit aux hommes non seulement de toucher mais même de voir, il soigna de l'arracher et de l'emporter du sanctuaire de Catane, qu'une autre même, à Henna, il l'enleva de son siège et de sa demeure, alors qu'elle était telle que les hommes, quand ils la voyaient, il croyaient de voir soit Cérès elle-même, soit une image de Cérès non pas produite par la main de l'homme, mais descendue du ciel, – (188) je vous implore et je vous appelle encore et encore, très vénérables déesses, qui habitez ces lacs et ces bois sacrés d'Henna et qui protégez toute la Sicile, qui m'a été confiée pour que je la défende, vous qui reliez tous les peuples et toutes les nations dans le culte de votre puissance divine grâce aux céréales que vous avez découvert et distribué sur toute la terre ; et aussi tous les autres dieux et déesses, contre les temples et les cultes desquels cet individu, poussé par une folie et une audace abominables, garda toujours déclarée une guerre sacrilège et impie, je les prie et conjure que, si contre ce coupable et dans ce procès tous mes desseins ont visé au salut des alliés, à la dignité de la république et à ma fidélité, et si tous mes soins, mes veilles et mes pensées n'ont travaillé à rien d'autre qu'au devoir et à la vertu, vous ayez en jugeant cette cause la même disposition que j'ai eu en l'acceptant, la même bonne foi que j'ai eu en la plaidant ; (189) et enfin que Caius Verrès, si tous ses crimes sont inouïs et uniques en fait de scélératesse, audace, perfidie, débauche, avidité et cruauté, reçoit de par votre jugement la digne conséquence de genre de vie et de gestes, et que la république et ma bonne foi soient satisfaites de cette unique accusation et que par la suite il me soit plutôt permis de défendre les gens de bien, que nécessaire d'accuser les méchants »

Dans cette très longue phrase, qui occupe ni plus ni moins que six paragraphes, Cicéron invoque (« imploro ») l'une après l'autre toutes les divinités que Verrès avait offensées et il les prend à témoin (« obtestor ») des bonnes intentions qui avaient motivé son choix d'assumer l'accusation (« ad salutem sociorum, dignitatem rei publicae, fidem meam » ; « ad officium et uirtutem »), pour ensuite inviter les juges à condamner Verrès, dont tous les traits de caractères négatifs que l'orateur avait stigmatisé tout le long des cinq livres du discours se trouvent résumés dans une efficace énumération finale : « sceleris, audaciae, perfidiae, libidinis, auaritiae, crudelitatis ». Cependant, ce n'est pas sur l'accusé que le discours se clôt, mais plutôt sur l'accusateur : se défendant encore une dernière fois de la



mauvaise réputation associée à cet office, Cicéron implique qu'il ne l'a accepté pour satisfaire la république et il retournera désormais à s'occuper de cas de défense.

Mais, avant d'en arriver à cette conclusion, la longue invocation aux divinités prend les allures d'un véritable catalogue des offenses dont Verrès s'était rendu coupable envers les dieux. Ainsi, la plupart des épisodes d'enlèvement d'œuvres d'art racontés dans le *de signis* se retrouvent ici rapidement résumés, de sorte que ce passage entretient un rapport si étroit avec le quatrième livre de l'*actio secunda* qu'il a été proposé d'y voir l'originale conclusion de ce livre, qui aurait été déplacé à la fin du *de suppliciis* à cause d'une erreur de tradition<sup>404</sup>. Cependant, les offenses contre les dieux ne se limitent pas ici à celles commises en Sicile mais comprennent également toutes celles qui avaient eu lieu en Grèce et même à Rome pendant la préture urbaine, et que Cicéron avait déjà raconté dans le premier livre du discours. Et, s'il est vrai que le thème abordé ici s'éloigne des sujets traités dans le *de suppliciis*, le caractère solennel du passage et sa conclusion sur la nécessité de condamner Verrès et sur la prise de distance de l'orateur par rapport à son office d'accusateur invitent plutôt à y voir une digne conclusion de l'*actio secunda* dans sa totalité.

Pour ce qui concerne les forfaits de Verrès contre les dieux de Sicile, Cicéron remploie ici toute la panoplie de moyens rhétoriques qu'il avait mise au point dans le *de signis*. Il rappelle la beauté artistique et le caractère d'ornement des œuvres d'art enlevées (« pulcherrimum » pour la statue de Jupiter à Syracuse, « ornamentis » pour les dédicaces du sanctuaire de Junon à Malte et « fani ... ornamenta » pour les œuvres soustraites dans le temple de Minerve à Syracuse) ; il souligne l'ancienneté et la renommée des lieux de culte concernés (« antiquissima » pour le temple de Junon à Malte, « clarissimis » pour celui de Minerve à Syracuse et « augustissimo » pour celui de Magna Mater à Enguium) mais surtout il insiste sur la valeur religieuse des objets enlevés dans un foisonnement de superlatifs qui jalonnent tout le passage et s'appliquent tantôt aux objets eux-mêmes, quand il s'agit de statues de divinités (comme à Syracuse, « sanctissimum ... simulacrum », ou à Ségeste, « simulacrum sanctissimum ... bis apud Segestanos consecratum »), tantôt aux temples ou directement aux divinités quand il s'agit d'objets de nature différente (« sanctissima » pour le temple de Malte – pour lequel on rappelle par ailleurs que les objets enlevés étaient des « donis » –, « religiosissimis templis » pour Minerve à Syracuse, « religiosissimo in templo » pour Enguium).

Mais il ne s'agit pas là de la seule manière d'attribuer un caractère d'offense religieuse aux enlèvements de Verrès. Habilement, une valeur sacrale est attribuée même aux statues de divinités qui ne se trouvaient pas dans un contexte religieux : c'est le cas du Mercure de Tyndaris, pour lequel Cicéron confirme qu'il se trouvait « in gymnasio Tyndaritanorum » tout en faisant de cette collocation le signe que le dieu était appelé à la fonction de « iuventutis illorum custodem ac praesidem ». Et, pour Cérès et Libéra, qui avaient déjà été au centre de l'attention dans le *de signis*, le rappel de leur importance pour l'humanité toute entière prend des tons presque lyriques dans l'évocation de leurs « sacra », tandis que l'affirmation de la valeur religieuse des objets enlevés par Verrès sort résolument des modules ordinaires : du « simulacrum » soustrait à Catane on rappelle le caractère secret (« quod a uiro non modo tangi sed ne aspici quidem fas fuit »), alors que celui d'Henna accède à un statue presque

---

<sup>404</sup> Voir VON ALBRECHT 1980.

divin (« quod erat tale ut homines, cum uiderent, aut ipsam uidere se Cererem aut effigiem Cereris non humana manu factam, sed de caelo lapsam arbitrarentur »).

À côté de l'insistance sur l'aspect religieux, la gravité des forfaits de Verrès est également soulignée par le choix des expressions qui décrivent son action et en mettent en valeur tantôt la violence (« expilauit », « tollendum asportandumque », « sic polluta ac uiolata », « conuellendum auferendumque ») tantôt le caractère démesuré (« omnibus donis ornamentisque nudauit », « omnia praeter tectum et parietes abstulit », « sic spoliata reliquit »). Autant d'éléments qui se retrouvent résumés dans la définition finale de la faute de l'accusé, qui insiste éminemment sur le caractère d'impiété et de violation religieuse : « templis et religionibus iste nefario quodam furore et audacia instinctus bellum sacrilegum semper impiumque habuit indictum ».

Comme il l'avait fait régulièrement dans le *de signis*, enfin, Cicéron déploie tous les moyens pour faire sortir l'accusation des limites de la Sicile et en faire ressortir le lien avec la réalité romaine. Premièrement, les divinités outragées sur l'île sont ponctuellement rapprochées de celles que Verrès avait touché en Grèce et à Rome. Ensuite, comme on l'a déjà dit, l'orateur insiste sur l'importance du culte de Cérès pour toute l'humanité et pour les Romains. En troisième lieu, on rappelle que certaines des œuvres enlevées étaient des monuments de Scipion Émilien et de la gloire de Rome.

## Bibliographie

### Abréviations bibliographiques :

ΑΠΑΡΧΑΙ 1982 = *ΑΠΑΡΧΑΙ. Nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia antica in onore di P.E. Arias*, Pise 1982

*Area elima I = Giornate internazionali di studio sull'area elima*. Atti. (Gibellina, 19-22 Settembre 1991), Pisa – Gibellina 1992

*Area elima II = Seconde Giornate Internazionali di Studi sull'area elima*. Atti. (Gibellina, 22-6 ottobre 1994), Pisa – Gibellina 1997

*Area elima III = Terze giornate internazionali di studi sull'area elima*. Atti. (Gibellina – Erice – Contessa Entellina, 23-6 ottobre 1997), Pisa – Gibellina 2000

*Area elima V = M.A. VAGGIOLI (dir.), Guerra e pace in Sicilia e nel Mediterraneo antico (VIII-III sec. a.C.): arte, prassi e teoria della pace e della guerra*. Atti delle quinte giornate internazionali di studio sull'area elima e la Sicilia occidentale nel contesto mediterraneo. (Erice, 12-5 ottobre 2003), Pisa 2006

*Area elima VI = C. AMPOLO (dir.), Immagine e immagini della Sicilia e delle altre isole del Mediterraneo antico*, Atti delle seste giornate internazionali di studi sull'area elima. (Erice, 12-16 ottobre 2006), Pisa 2010

*Area elima VIII = La Città e le città della Sicilia antica*, Atti delle ottave giornate internazionali di studi sull'area elima e la Sicilia occidentale nel contesto mediterraneo (Pisa, 18-21 dicembre 2012), *sous presse*

*Atti Taranto 1996 = Mito e storia in Magna Grecia*. Atti del XXXVI convegno di studi sulla Magna Grecia. (Taranto, 4-7 ottobre 1996), Taranto 1997

CNIA = A. Campana, *Corpus Nummorum Italiae Antiquae (Zecche Minori)*, Suzzara I 1992-6 ; II 1996-2000 ; III 2000-2

IACP = M.H. HANSEN, TH.H. NIELSEN (dir.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford 2004

*I.Akrai = G. PUGLIESE CARRATELLI, Silloge delle epigrafi acrensi*, in BERNABO BREA 1956, 151-77

*I.Catania = K. KORHONEN, Le iscrizioni del Museo Civico di Catania. Storia delle collezioni, Cultura epigrafica, Edizione*, Helsinki 2004

*I.Délos = P. ROUSSEL et alii, Inscriptions de Délos*, Paris 1926-1972

*IG.Palermo = M.T. MANNI PIRAINO, Iscrizioni greche lapidarie del Museo di Palermo*, Palermo 1973

IGDS = L. DUBOIS, *Inscriptions grecques dialectales de Sicile*, Roma I 1989; II 2008

*I.Ilion* = P. Frisch, *Die Inschriften von Ilion*, Bonn 1975

*IL.Palermo* = L. BIVONA, *Iscrizioni latine lapidarie del Museo di Palermo*, Palermo 1970

*ISegesta* = C. AMPOLO, D. ERDAS, *Inscriptiones Segestanae. Le iscrizioni greche e latine di Segesta*, 2019

MM 1963-70 = M. CAGIANO DE AZEVEDO *et al.*, *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare delle campagne di scavo 1963-1970*, Roma 1964-73

*Sicilia epigraphica* = *Sicilia epigraphica*. Atti del convegno di studi (Erice, 15-8 ottobre 1998), Pisa 1999 («ASNP», s. IV, Quaderni 7-8)

*Tas-Silg* 2004-5 = *Un luogo di culto al centro del Mediterraneo: il santuario di Tas-Silg dalla Preistoria all'età Bizantina*, Atti della Giornata di Studio (Università degli Studi di Roma «La Sapienza», 21 marzo 2005), Scienze dell'Antichità 12 (2004-5), 133-370

*Tas-Silg* 2012 = A. Cazzella, G. Recchia, *Il santuario di Tas-Silg nel quadro delle recenti ricerche archeologiche a Malta*, Scienze dell'Antichità 18 (2012), 13-184

#### Ouvrages cités :

ABEKEN 1839 = G. ABEKEN, *Giove Imperatore ossia Urio*, Annali dell' Istituto di corrispondenza archeologica 12 (1839), 62-72.

ACKERMANN 2010 = D. ACKERMANN, *L'Hagnè Theos du dème d'Aixônè en Attique : réflexions sur l'anonymat divin dans la religion grecque antique*, ARG 12 (2010), 83-118

ACQUARO *et al.* 2010 = E. ACQUARO, A. FILIPPI, S. MEDAS (dir.), *La devozione dei naviganti. Il culto di Afrodite ericina nel Mediterraneo*, Lugano 2010

AGNELLO 1949 = S.L. AGNELLO, *Siracusa. Scoperte nel giardino Spagna*, NSA 74 (1949), 190-212

VON ALBRECHT 1980 = M. VON ALBRECHT, *Cicero und die Götter Siziliens (Verr. II, 5, 184-189)*, Ciceroniana, 4 (1980), 53-62

ALFIERI TONINI 2012b = T. ALFIERI TONINI, *Riflessi del sincretismo religioso della Sicilia orientale nelle testimonianze scritte*, in *Convivenze etniche, scontri e contatti di culture in Sicilia e Magna Grecia*, Trento 2012, 195-205

ALIQUOT 2009 = J. ALIQUOT 2009, *La vie religieuse au Liban sous l'Empire Romain*, Beirut 2009

AMADASI GUZZO 2008 = M.G. AMADASI GUZZO, *Il santuario di Astarte a Malta sulla base delle iscrizioni*, in X. DUPRE RAVENTOS, S. RIBICHINI, S. VERGER (dir.), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e*

*celtico*. Atti del convegno internazionale (Roma, 10-12 novembre 2004), Roma 2008, 377-383

AMADASI GUZZO 2010 = M.G. AMADASI GUZZO, *Astarte a Malta. Il santuario di Tas-Silg*, in M.L. DE LA BANDERA ROMERO, E. FERRER ALBELDA (dir.), *El Carambolo. 50 años de un tesoro*, Sevilla 2010, 465-489

AMADASI GUZZO 2011 = M.G. AMADASI GUZZO, *Il santuario di Astarte a Malta: le iscrizioni in fenicio da Tas-Silg*, Roma 2011

AMADASI GUZZO 2012 = M. G. AMADASI GUZZO, *Frustuli in avorio con iscrizioni puniche da Tas-Silg*, Scienze dell'Antichità 18 (2012), 131-138.

AMELOTTI 1966 = M. AMELOTTI, *Il testamento romano, I. Le forme classiche di testamento*, Firenze 1966

AMPOLO 1990 = C. AMPOLO, *Storiografia greca e presenze egee in Italia. Una messa a punto*, PP (45) 1990, 358-369

ANGELINI 1992 = F. ANGELINI, *Les meteres di Engyon*, Mythos 4 (1992), 5-31 [= ID., *Sicani. Miti e culti*, Mythos 6 (1994), 5-189]

ANELLO *et al.* 2006 = P. ANELLO, G. MARTORANA, R. SAMMARTANO (dir.), *Ethne e religioni nella Sicilia antica*. Atti del convegno (Palermo 6-7 dicembre 2000), Roma 2006

VAN ANDRINGA 2002 = W. VAN ANDRINGA, *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (I-III siècle apr. J.-C.)*, Paris 2002

VAN ANDRINGA 2009 = W. VAN ANDRINGA, *Quotidien des dieux et des hommes: la vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*, Rome-Paris 2009

ANEZIRI 2003 = S. ANEZIRI, *Die Vereine der dionysischen Techniten im Kontext der hellenistischen Gesellschaft. Untersuchungen zur Geschichte, Organisation und Wirkung der hellenistischen Technitenvereine*, Stuttgart 2003

APPEL 2011 = H. APPEL, *Some remarks on the legatio at Hennam*, in S. RUCINSKI, C. BALBUZA, C. KROLCZYK (DIR.), *Studia Lesco Mrozewicz ab amicis et discipulis dedicata*, Poznań 2011, 11-5

ARANGIO-RUIZ, OLIVIERI 1925 = V. ARANGIO-RUIZ, A. OLIVIERI, *Inscriptiones Graecae Siciliae et infimae Italiae ad ius pertinentes*, Milan 1925

ARDIZZONE 1967 = T. ARDIZZONE, *Proagori in città siceliote*, Kokalos, 13 (1967), 155-176

ARIAS 1935 = P.E. ARIAS, *Artemis acrense*, RAL 11 (1935), 263-267

ARIAS 1937 = P.E. ARIAS, *Comiso. Esplorazione di edificio romano e di varie zone della città antica*, NSA 15 (1937), 456-75

ARRIGHETTI 1980 = G. ARRIGHETTI, *Civiltà letteraria della Sicilia antiqua dal II secolo a.C. al IV secolo d.C.*, in GABBA, VALLET 1980, II.2, 393-410

- ASTIN 1967 = A.E. ASTIN, *Scipio Aemilianus*, Oxford 1967
- BACCI 1980-81 = G. BACCI, *Ricerche a Taormina negli anni 1977-1980*, Kokalos 26-7 (1980-81), 737-746
- BADIAN 1958 = E. BADIAN, *Foreign Clientelae (264-70 B.C.)*, Oxford 1958
- BALDO 1999 = G. BALDO, *Enna: un paesaggio del mito tra storia e religio (Cicérone, Verr. 2,4, 105-115)*, in G. AVEZZU, E. PIANEZZOLA (dir.), *Sicilia e Magna Grecia: spazio reale e spazio immaginario nella letteratura greca e latina*, Padova 1999, 17-57
- BALDO 2004 = G. BALDO (dir.), *M. Tulli Ciceronis in Verrem actionis secundae liber quartus (de signis)*, Florence 2004
- BALDWIN BOWSKY 1987 = M.W. BALDWIN BOWSKY, *Roman Arbitration in Central Crete: An Augustan Proconsul and a Neronian Procurator*, CJ 82 (1987), 218-229
- BARRESI 2010 = P. BARRESI, *Il culto di Venere ad Erice in età romana: le testimonianze archeologiche*, in ACQUARO *et al.* 2010, 161-72
- BASSANI 2003 = M. BASSANI, *Gli spazi culturali*, in S. BULLO, F. GHEDINI (dir.), *Amplissimae atque ornatissimae domus (Aug., civ., 2., 20, 26): l'edilizia residenziale nelle città della Tunisia romana*, Rome 2003, 153-87
- BATTISTONI 2006 = F. BATTISTONI, *The ancient pinakes from Tauromenion. Some new readings*, ZPE 156 (2006), 169-80
- BATTISTONI 2010 = F. BATTISTONI, *Parenti dei Romani. Mito troiano e diplomazia*, Bari 2010
- BEARD 1986 = M. BEARD, *Cicero and Divination: The Formation of a Latin Discourse*, JRS 76 (1986), 33-46
- BEJOR 1983 = G. BEJOR, *Aspetti della romanizzazione della Sicilia*, in *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes. Actes du colloque de Cortone (24-30 mai 1981)*, Rome 1983, 345-378
- BELAYCHE 2001 = N. BELAYCHE, *Iudaea-Palaestina, The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen 2001
- BELAYCHE 2016 = N. BELAYCHE, *La Mater Magna, Megalè Mètèr ?*, in BONNET *et al.* 2016, 45-60
- BELL 1972 = M. BELL, *Two terracotta busts from the Iudica collection*, ArchClass, 24 (1972), 1-12
- BELL 1981 = M. BELL, *Morgantina Studies I. The Terracottas*, Princeton 1981
- BELL 2007 = M. BELL, *An archaeologist's perspective on the Lex Hieronica*, in DUBOULOZ, PITTIA 2007, 187-203

- BELVEDERE 1988 = O. BELVEDERE, *Opere pubbliche ed edifici per lo spettacolo nella Sicilia di età imperiale*, ANWR II.11.1, Berlin-New York 1988, 346-413
- BELVERDE 2001 = G. BELVERDE, *Il tempio sacro di «Costa dell'oro»*, I Mediterranei, VI.4 (Luglio/Agosto 2001), 16-9
- BEN ABED, SCHEID 2003 = A. BEN ABED, J. SCHEID, *Sanctuaire des eaux, sanctuaire de sources, une catégorie ambiguë : l'exemple de Jebel Oust (Tunisie)*, in O. DE CAZANOVE, J. SCHEID (dir.), *Sanctuaires et sources : Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*, Naples 2003, 7-14
- BENDLIN 1997 = A. BENDLIN, *Peripheral Centres - Central Peripheries: Religious Communication in the Roman Empire*, in CANCIK, RÜPKE 1997, 35-68
- BENZ 1972 = F.L. BENZ, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Roma 1972
- BERGEMANN 1990 = J. BERGEMANN, *Römische Reiterstatuen: Ehrendenkmäler im öffentlichen Bereich*, Mayence 1990
- BERNABO BREA 1947a = L. BERNABO BREA, *Siracusa. Ipogei pagani e cristiani nella regione adiacente alle Catacombe di S. Giovanni*, NSA 71 (1947), 172-93
- BERNABO BREA 1947b = L. BERNABO BREA, *Enna. Iscrizione ricordante una sacerdotessa di Cerere.*, NSA, 1947, 241-2
- BERNABO BREA 1956 = L. BERNABO BREA, *Akrai*, Catania 1956, 151-77
- BERNABO BREA 1986 = L. BERNABO BREA, *Il tempio di Afrodite di Akrai*, Naples 1986
- BERNI BRIZIO 1971 = L. BERNI BRIZIO, *Iscrizioni inedite dell'Antiquarium Comunale del Celio*, RAL 26 (1971), 769-86
- BERRENDONNER 2007 = C. BERRENDONNER, *Verrès, les cités, les statues, et l'argent*, in DUBOULOZ, PITTIA 2007, 205-227
- BISI 1969-70 = A.M. BISI, *Le monete con leggenda punica e neo-punica del Museo Nazionale di Napoli*, AIN 16-7 (1969-70), 55-127
- BIZARD, ROUSSEL 1907 = L. BIZARD, P. ROUSSEL, *Fouilles de Délos exécutées aux frais de M. Le Duc de Loubat (1904), Inscriptions (1)*, BCH 31 (1907), 28-470
- BLASETTI FANTAUZZI, DE VINCENZO 2012 = C. BLASETTI FANTAUZZI, S. DE VINCENZO, *Nuove indagini alla cinta muraria di Erice (TP). Le campagne di scavo 2010 – 2011*, The Journal of Fasti-Online 2012, FOLD&R 272, 1–20
- DE BLOIS *et al.* 2006 = L. DE BLOIS, P. FUNKE, J. HAHN (dir.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire*, Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network «Impact of Empire», (Münster, June 30-July 4, 2004), Leiden, Boston 2006

- BODEL, OLYAN 2008 = J. BODEL, S.M. OLYAN (dir.), *Household and family religion in antiquity*, Malden (Ma.) Oxford 2008
- BOEDEKER 2008 = D. BOEDEKER, *Family Matters: Domestic Religion in Classical Greece*, in BODEL, OLYAN 2008, 227-247
- BONACASA 1963 = N. BONACASA, *Ritratti greci e romani dalla Sicilia*, Palermo 1963
- BONACASA 1985 = N. BONACASA, *L'ellenismo e la tradizione ellenistica*, in G. PUGLIESE CARRATELLI (dir.), *Sikanie. Storia e civiltà della Sicilia greca*, Milano 1985, 277-347
- BONDI 1988-89 = S.F. BONDI, *Gli Elimi e il mondo Fenicio-Punico*, in NENCI, TUSA, TUSA 1988-89, 133-43
- BONNET 1994 = C. BONNET, *Réflexions historiques sur le culte d'Astarté à Carthage*, in Y. LE BOHEC (dir.), *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine: mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, Bruxelles 1994 (Collection Latomus CCXXVI), 3-8
- BONNET 1996 = C. BONNET, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma 1996
- BONNET ET AL. 2016 = C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, G. PIRONTI (dir.), *Dieux des Grecs – Dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Bruxelles, Rome 2016
- BONZANO 2012 = F. BONZANO, *Un intervento di età augustea nel santuario di Tas-Silg a Malta*, in *Tas-Silg* 2012, 139-167
- BONZANO 2016 = F. BONZANO, *Quale rito per la dea? Pratiche del sacro nel santuario di Tas-Silg a Malta*, in F. FONTANA, E. MURGIA (dir.), *Sacrum facere. Lo spazio del 'sacro': ambienti e gesti del rito*. Atti del III Seminario di Archeologia del Sacro (Trieste, 3-4 ottobre 2014), Trieste 2016, 147-175
- BONZANO 2017 = F. BONZANO, *Fanum Iunonis Melitense. L'area centrale del santuario di Tas-Silg a Malta in età tardo-repubblicana*, Bari 2017
- BOSWORTH 2003 = A. B. BOSWORTH, *Heroic Honours in Syracuse*, in W. HECKEL, L.A. TRITLE (dir.), *Crossroads of History: The Age of Alexander*, Claremont, CA 2003, 11-28
- BORGEAUD 1995 = PH. BORGEAUD, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Genève 1995
- BOVIO MARCONI 1935 = I. BOVIO MARCONI, *Termini Imerese*, NS s. IV 21 (1935), 201-2
- BRADFORD CHURCHILL 1999 = J. BRADFORD CHURCHILL, *Ex qua quod vellent facerent: Roman Magistrates' Authority over Praeda and Manubiae*, TAPhA 129 (1999), 85-116
- BRADLEY 1989 = K. R. BRADLEY, *Slavery and Rebellion in the Roman World: 146-70 B.C.*, London 1989



- BRANCIFORTI 2003 = M.G. BRANCIFORTI, *Quartieri di età ellenistica e romana a Catania*, in G. FIORENTINO, M. CALTABIANO, A. CALDERONE (dir.), *Archeologia del Mediterraneo. Studi in onore di Ernesto De Miro*, Roma 2003, 95-120
- BRELICH 1964-5 = A. BRELICH, *La religione greca in Sicilia*, in *Kokalos* 10-1 (1964-5), 35-54 (= BRELICH 2002, 65-82)
- BRELICH 1976 = A. BRELICH, *Prolegomeni a una storia delle religioni*, in E. PUECH (dir.), *Storia delle religioni*, I, Bari 1976, 1-55 (= A. BRELICH, *Storia delle religioni: perché?*, Napoli 1979, 136-183)
- BRELICH 2002 = A. BRELICH, *Mitologia, politeismo, magia e altri studi di storia delle religioni (1956-1977)*, dir. P. XELLA, Napoli 2002
- BRENNAN 1993 = T.C. BRENNAN, *The commanders in the first sicilian slave war*, *RFIC* 121 (1993), 153-84
- BRIND'AMOUR 1983 = P. BRIND'AMOUR, *Le calendrier romain. Recherches chronologiques*, Ottawa 1983
- BROUGHTON 1951-2 = T.R.S. BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, New York 1951-52
- BRUGNONE 1974 = A. BRUGNONE, *Iscrizioni greche del museo civico di Termini Imerese*, *Kokalos* 20 (1974), 218-264
- BRUGNONE 1984-5 = A. BRUGNONE, *Epigrafia greca*, *Kokalos* 30-1 (1984-5), 231-55
- BRUGNONE 2014 = A. BRUGNONE, *Divinità femminili ad Akrai*, in T. ALFIERI TONINI, S. STRUFFOLINO (dir.), *Dinamiche culturali ed etniche nella Sicilia orientale dall'età classica all'epoca ellenistica*, Trento 2014, 115-126
- BRUHL 1953 = A. BRUHL, *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris 1953
- BRUNO 2004 = B. BRUNO, *L'arcipelago maltese in età romana e bizantina. Attività economiche e scambi al centro del Mediterraneo*, Bari 2004
- BRUNT 1980 = P.A. BRUNT, *Patronage and Politics in the «Verrines»*, *Chiron* 10 (1980), 272-289
- BURNETT 1983 = A. BURNETT, *The Enna Hoard and the Silver Coinage of the Syracusan Democracy*, *RSN*, 62 (1983), 5-45
- CACCAMO CALTABIANO 1988 = M. CACCAMO CALTABIANO, *La cronologia del municipium di Henna : discordanza tra il dato numismatico e quello storiografico*, *Hestiasis* 5 (1988), 349-75
- CADARIO 2005 = M. CADARIO, *I Claudii Marcelli: strategie di propaganda in monumenti onorari e dediche votive tra III e I sec. a.C.*, *Ostraka* 14 (2005), 147-77

- CADARIO 2013 = M. CADARIO, *La destruction délibérée des statues pour des raisons politiques dans le monde romain*, in *Destruction. Archaeological, Philological and Historical Perspectives* (Louvain-La-Neuve, 24-26 novembre 2011), Louvain-La-Neuve 2013, 415-33
- CAGIANO DE AZEVEDO 1969 = M. CAGIANO DE AZEVEDO, *Frammento di una iscrizione latina dal fanum iunonis melitense*, RAL 24 (1969), 155-9
- CALABI LIMENTANI 1991 = I. CALABI LIMENTANI, *Epigrafia latina*, Milano 1991
- CALDERONE 1960 = S. CALDERONE, *Il problema delle città censorie e la storia agraria della Sicilia romana*, Kokalos 6 (1960), 3-25
- CALDERONE 1964-5 = S. CALDERONE, *Problemi dell'organizzazione della provincia di Sicilia*, Kokalos 10-11 (1964-5), 63-98
- CALDERONE 1996 = S. CALDERONE, *A proposito del culto romano della Magna Mater: la Sicilia tra Roma e Pessinunte?*, in RIZZA 1996b, 181-6
- CALCIATI 1983-87 = R. CALCIATI, *Corpus Nummorum Siculorum. La monetazione di bronzo*, Milano I 1983; II 1986; III 1987
- CALCIATI 1994 = R. CALCIATI, *Tipologia della testa di Eracle nelle emissioni bronzee siciliane di fine V – inizio IV secolo a.C.*, Panorama numismatico 72 (1994), 8-13
- CALI 2009 = V. CALI, *Santuari e culto di Asclepio in Sicilia*, in DE MIRO *et al.* 2009, 159-71
- CAMMARATA 1987 = E. CAMMARATA, *La zecca ennese: la storia di Enna (V-I sec. a.C.) ricostruita attraverso la sua monetazione*, Ennarotary, 1 (1987), 27-33
- CAMPAGNA 2006 = L. CAMPAGNA, *L'architettura di età ellenistica in Sicilia: per una rilettura del quadro generale*, in OSANNA, TORELLI 2006, 15-34
- CAMPAGNA 2011 = L. CAMPAGNA, *Exploring social and cultural changes in provincia Sicilia: reflections on the study of urban landscapes*, in COLIVICCHI 2011, 161-183
- CAMPANA 1997 = A. CAMPANA, *Sicilia: Enna. Corpus Nummorum Antiquae Italiae (Zecche Minori)*, Panorama numismatico 112-3 (1997), 145-67
- CANALE 1955 = G.C. CANALE, *Engyon : ricerche di topografia antica nell'interno della Sicilia*, Catania 1955
- CANALI DE ROSSI 2001 = F. CANALI DE ROSSI, *Il ruolo dei patroni nelle relazioni politiche fra il mondo greco e Roma in età repubblicana ed augustea*, Munich, Leipzig 2001
- CANCIK, RÜPKE 1997 = H. CANCIK, J. RÜPKE (dir.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen 1997
- CANCIK, RÜPKE 2009 = H. CANCIK, J. RÜPKE (dir.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*, Tübingen 2009

- CARCOPINO 1906 = J. CARCOPINO, *La Sicile agricole au dernier siècle de la République romaine*, Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 4 (1906), 128-185
- CARCOPINO 1914 = J. CARCOPINO, *La Loi de Hiéron et les Romains*, Paris 1914
- CARROCCIO 2004 = B. CARROCCIO, *Dal basileus Agatocle a Roma. Le monetazioni siciliane d'età ellenistica (cronologia – iconografia – metrologia)*, Messina 2004
- CASABONA 1999 = M. CASABONA, *Le monete di Catana ellenistica tra Roma e le influenze orientali*, RIN 100 (1999), 13-46
- CASTRIZIO 2002 = D. CASTRIZIO, *Un modello statuario per lo Zeus Eleutherios delle monete bronzee di Timoleonte*, NAC 31 (2002), 151-68
- CATALANO 1978 = P. CATALANO, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano*, ANRW II.16.1, Berlin 1978, 440-553
- CAYREL 1933 = P. CAYREL, *Autour du de signis*, MEFRA, 50 (1933), 120-55
- DE CAZANOVE 1991 = O. DE CAZANOVE, *Ex-voto de l'Italie républicaine sur quelques aspects de leur mise au rebut*, dans J.-L. BRUNAU (dir.), *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen*, Paris 1991, 203-214
- CERFAUX, TONDRIAU 1957 = L. CERFAUX, J. TONDRIAU, *Un concurrent du Christianisme: le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai 1957
- CHAMPEAUX 1982-7 = J. CHAMPEAUX, *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain*, Rome I 1982 ; II 1987
- CHANOTIS 1999 = A. CHANOTIS, *The Epigraphy of Hellenistic Crete. The Cretan Koinon: New and Old Evidence*, in Atti del XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina, Rome 1999, 287-300
- CHANTRAINE 1933 = P. CHANTRAINE, *La formation des noms en grec ancien*, Paris 1933
- CHAPOUTIER 1935 = F. CHAPOUTIER, *Le sanctuaire des dieux de Samothrace*, Paris 1935
- CHIRASSI COLOMBO 1981 = I. CHIRASSI COLOMBO, *Funzioni politiche ed implicazioni culturali nell'ideologia religiosa di Ceres nell'impero romano*, ANRW II.17.1, Berlin, New York 1981, 403-28
- CHIRASSI COLOMBO 2006 = I. CHIRASSI COLOMBO, *La Sicilia e l'immaginario romano*, in ANELLO *et al.* 2006, 217-49
- CHOWANIEC 2015 = R. CHOWANIEC (dir.), *Unveiling the past of an ancient town. Akrai/Acrae in south-eastern Sicily*, Warsaw 2015
- CHUVIN, YOYOTTE 1986 = P. CHUVIN, J. YOYOTTE, *Documents relatifs au culte pélusien de Zeus Casios*, Revue Archéologique (1986), 41-63
- CIACERI 1911 = E. CIACERI, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, Catania 1911

- CICCOTTI 1895 = E. CICCOTTI, *Il processo di Verre*, Milano 1895
- CIURCINA 2009 = C. CIURCINA, La documentazione archeologica dal Mendolito e da Adrano nel Museo Paolo Orsi di Siracusa, in G. LAMAGNA (dir.), *Tra Etna e Simeto. La ricerca archeologica ad Adrano e nel suo territorio*. Atti dell'incontro di studi per il 50° anniversario dell'Istituzione Museo di Adrano (Adrano, 8 giugno 2005), Catania 2009, 177-83
- CLEMENTE 1980 = G. CLEMENTE, *La Sicilia nell'età imperiale*, in GABBA, VALLET 1980, II.2, 463-480
- COARELLI 1980a = F. COARELLI, *La cultura figurativa in Sicilia nei secoli IV-III a.C.*, in GABBA, VALLET 1980, II.1, 155-82
- COARELLI 1980b = F. COARELLI, *La cultura figurativa in Sicilia dalla conquista romana a Bisanzio*, in GABBA, VALLET 1980, II.2, 371-92
- COARELLI 1981 = F. COARELLI, *La Sicilia tra la fine della guerra annibalica e Cicerone*, in GIARDINA, SCHIAVONE 1981, 1-18
- COARELLI 1996 = F. COARELLI, *La pugna equestris di Agatocle nell'Athenaion di Siracusa*, in ID., *Revixit ars*, Roma 1996, 85-101(= ΑΠΑΡΧΑΙ 1982, 547-57)
- COARELLI 1997 = F. COARELLI, *Campo Marzio*, Rome 1997
- COARELLI, TORELLI 1984 = F. COARELLI, M. TORELLI, *Sicilia*, Rome-Bari 1984
- COLEIRO 1971 = E. COLEIRO, *Maltese Coins of the Roman Period*, NC 2 (1971), 67-91
- COLIVICCHI 2011 = F. COLIVICCHI (dir.), *Local cultures of South Italy and Sicily in the Late Republican period: between Hellenism and Rome*, Portsmouth 2011
- COMBES 1966 = R. COMBES, *Imperator. Recherches sur l'emploi et la signification du titre d'Imperator dans la Rome républicaine*, Paris 1966
- CONGIU *et al.* 2014 = M. CONGIU, C. MICCICHE, S. MODEO (dir.), *Viaggio in Sicilia. Racconti, segni e città ritrovate*. Atti del X Convegno di studi (Caltanissetta, 10-11 maggio 2013), Caltanissetta 2014
- CONSOLO LANGHER 2006 = S.N. CONSOLO LANGHER, *Religione e Regalità. Tra Grecia, Oriente e Sicilia: fondamenti ideologici e politici nel culto del sovrano ellenistico*, in ANELLO *et al.* 2006, 329-342
- CORALINI 2001 = A. CORALINI, *Hercules domesticus. Immagini di Ercole nelle case della regione vesuviana (I secolo a. C. – 79 d. C.)*, Napoli 2001
- CORDANO 1999 = F. CORDANO, *Le istituzioni delle città greche di Sicilia nelle fonti epigrafiche*, in *Sicilia epigraphica*, 149-58
- CORDANO 2012 = F. CORDANO, *Eponimi ufficiali nella Sicilia di età ellenistica*, in C. AMPOLO (dir.), *Agora greca e agorai di Sicilia*, Pisa 2012, 77-80

- CORSO 1997 = A. CORSO, *Love as Suffering: The Eros of Thespieae of Praxiteles*, BICS 42 (1997), 63–91
- COSTA 1982 = G. COSTA, *Hermes dio delle iniziazioni*, CCC 3 (1982), 277-95
- CRAWFORD 1990 = M.H. CRAWFORD, *Origini e sviluppo del sistema provinciale romano*, in A. MOMOGLIANO, A. SCHIAVONE (dir.), *Storia di Roma*, II.1, Torino 1990, 91-121
- CULTRERA 1935 = G. CULTRERA, *Il 'temenos' di Afrodite Ericina e gli scavi del 1930 e del 1931*, «NSA», s. VI, XI, 1935, 294-328
- CURBERA 1999 = J. CURBERA, *Defixiones*, in *Sicilia epigraphica*, 159-86
- CURTY 1995 = O. CURTY, *Les parentés légendaires entre cités grecques : catalogue raisonné des inscriptions contenant le terme "syngeneia" et analyse critique*, Genève 1995
- CUSUMANO 1996 = N. CUSUMANO, *Studi storico-religiosi sulla Sicilia antica*, in MARTORANA et al. 1996, 13-29
- CUSUMANO 1997 = N. CUSUMANO, *La 'religione mediterranea'. Un problema storico-religioso tra storia e ideologia*, «Mythos», IX, 1997, 31-48
- CUSUMANO 2005 = N. CUSUMANO, *'Una storiografia a rovescio'. Angelo Brelich e la religione greca in Sicilia*, in M.G. LANCELLOTTI, P. XELLA (dir.), *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive*. Atti del convegno. (Roma, 3-4 Dicembre 2002), Verona 2005, 83-106
- CUSUMANO 2015 = N. CUSUMANO, *Adrano, Efesto, i Palici. Culti, interazioni etniche e middle ground nella Sicilia antica*, Caltanissetta – Roma 2015
- DARMEZIN 1999 = L. DARMEZIN, *Les affranchissements par consécration en Béotie et dans le monde grec hellénistique*, Nancy 1999
- DAVID 2007 = J.M. DAVID, *Ce que les Verrines nous apprennent sur les scribae des magistrats à la fin de la République*, in DUBOULOZ, PITTIA 2007, 35-6
- DEBORD 1972 = P. DEBORD, *L'esclavage sacré: état de la question*, in Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage. (Besançon, 10-1 mai 1971), Paris 1972, 135-50
- DEBORD 1982 = P. DEBORD, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, Leiden 1982
- DEGENKOLB 1861 = H. DEGENKOLB, *Die Lex Hieronica und das Pfändungsrecht der Steuerpächter. Beitrag zur Erklärung der Verrinen*, Berlin 1861
- DEININGER 1965 = J. DEININGER, *Die Provinziallandtage in der römischen Kaiserzeit von Augustus bis zum Ende des 3. Jh. n.Chr.*, München 1965
- DELLA CORTE 1979 = F. DELLA CORTE, *Servi Venerii*, «Maia», XXXI, 1979, 225-35

- DELLA CORTE 1980 = F. DELLA CORTE, *Conflitto di culti in Sicilia*, «Ciceroniana», IV, 1980, 205-9
- DELLA CORTE 1990 = F. DELLA CORTE, *Cicerone contro la cosca di Erice*, in G. REGGI (dir.), *Cicerone Oratore*. Rendiconti del corso di aggiornamento per docenti di latino e greco del Canton Ticino. (Lugano, 22-3 settembre 1987), Lugano 1990, 65-78
- DELORME 1960 = J. DELORME, *Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce (des origines à l'Empire romain)*, Paris 1960
- DEMETRIOU 2010 = D. Demetriou, 'Τῆς πάσης ναυτιλίας φύλαξ: Aphrodite and the Sea', *Kernos* 23 (2010), 67-89
- DE MARIA 1988 = S. DE MARIA, *Gli archi onorari di Roma e dell'Italia romana*, Rome 1988
- DE MIRO 1988 = E. DE MIRO, *Architettura civile in Agrigento ellenistico-romana e rapporti con l'Anatolia*, Quaderni dell'Istituto di Archeologia, Università di Messina, 3 (1988), 63-72
- DE MIRO 1994 = E. DE MIRO, *La valle dei templi*, Palermo 1994
- DE MIRO 2003 = E. DE MIRO, *Agrigento 2. I santuari extraurbani. L'Asklepieion*, Soveria Mannelli 2003
- DE MIRO 2006 = E. DE MIRO, *Agrigento in età ellenistica. Aspetti di architettura*, in OSANNA, TORELLI 2006, 69-81
- DE MIRO *et al.* 2009 = E. DE MIRO, G. SFAMENI GASPARRO, V. CALI (dir.), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea. Atti del convegno internazionale (Agrigento, 20-22 novembre 2005)*, Roma 2009
- DENIAUX 1987 = É. DENIAUX, *Les hôtes des Romains en Sicile*, in F. THELAMON (dir.), *Sociabilité, pouvoirs et société*, Actes du colloque de Rouen (24-26 novembre 1983), Rouen 1987, 337-345
- DENIAUX 1994 = E. DENIAUX, *Le patronage de Cicéron et l'arrivée des blés de Sicile à Rome*, in *Le ravitaillement en blé de Rome et des centres urbains des débuts de la République jusqu'au Haut Empire*, Naples – Rome 1994, 243-252
- DENIAUX 2007 = E. DENIAUX, *Liens d'hospitalité, liens de clientèle et protection des notables de Sicile à l'époque du gouvernement de Verrès*, in DUBOULOZ, PITTIA 2007, 229-244
- DERKS 1998 = T. DERKS, *Gods, Temples and Ritual Practices: The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*, Amsterdam 1998
- DE SANCTIS 1901 = G. DE SANCTIS, *Sull'anfipolo di Siracusa*, BFC 8 (1901), 135-6
- DE SANCTIS 1907-64 = G. DE SANCTIS, *Storia dei Romani*, Firenze I 1979<sup>3</sup> (Torino 1907); II 1960<sup>2</sup> (Torino 1907); III.1 1967<sup>2</sup> (Torino 1916); III.2 1968<sup>2</sup> (Torino 1917); IV.1 1969<sup>2</sup> (Torino 1923); IV.2.1 1953; IV.2.2 1957; IV.3 1964

- DE SENSI SESTITO 1977 = G. DE SENSI SESTITO, *Gerone II. Un monarca ellenistico in Sicilia*, Palermo 1977
- DE SENSI SESTITO 1980 = G. DE SENSI SESTITO, *La Sicilia dal 289 al 210 a.C.*, in GABBA, VALLET 1980, II.1, 343-370
- DE SENSI SESTITO 1991 = G. DE SENSI SESTITO, *La storia italiota in Diodoro. Considerazioni sulle fonti per i libri VII-XII*, in E. GALVAGNO, C. MOLE VENTURA (dir.), *Diodoro e la storiografia classica*, Catania 1991, 125-52
- DESHOURS 2006 = N. DESHOURS, *Les mystères d'Andania : étude d'épigraphie et d'histoire religieuse*, Bordeaux 2006
- DE VINCENZO 2010 = S. DE VINCENZO, *Nuove indagini a Erice. Le prospezioni geomagnetiche lungo il versante Nord orientale della città*, in ACQUARO et al. 2010, 35-47
- DE VINCENZO 2013 = S. DE VINCENZO, *Tra Cartagine e Roma. I centri urbani dell'eparchia punica di Sicilia tra VI e I sec. a.C.*, Berlin, Boston 2013
- DIGNAS 2002 = B. DIGNAS, *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford 2002
- DILLON 2013 = J.N. DILLON, *The delegation of the XViri to Enna ca. 133 BC and the murder of Tiberius Gracchus*, BICS (56) 2013, 89-103
- DIMARTINO 2006 = A. DIMARTINO, *Per una revisione dei documenti epigrafici siracusani pertinenti al regno di Ierone II*, in *Area elima V*, 703-717
- DIMARTINO 2010 = A. DIMARTINO, *Venus Felix a Siracusa? Per una rilettura dei decreti della Synodos di technitai di Afrodite Hilara*, *Epigraphica* 72 (2010), 21-49
- DIMARTINO 2017 = A. DIMARTINO, *Dedica dei Siracusani a Zeus Hellanios*, *Axon* 1 (2017), 175-80
- DISTEFANO 2006 = S. DISTEFANO, *Le terracotte della collezione acrense del museo A. Salinas di Palermo. Contributo allo studio dei culti e delle istituzioni religiose di Akrai*, Catania 2006
- DI STEFANO 2000 = G. DI STEFANO, *Un rilievo votivo con banchetto funerario da Acrillae*, *Sicilia Archeologica* 98 (2000), 277-281
- DITTENBERGER, PURGOLD 1896 = W. DITTENBERGER, K. PURGOLD, *V. Olympia, Die Ergebnisse der von dem Deutschen Reich Verausalteten Ausgrabung*, Berlin 1896
- DI VEROLI 1996 = P. DI VEROLI, *Nuovi eponimi della Sicilia ellenistica*, *ZPE* 110 (1996), 309-10
- DONDERER 1991-2 = M. DONDERER, *Irreversible Deponierung von Grossplastik bei Griechen, Etruskern und Römern*, *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien*, 61 (1991-1992), 193-276

- VAN DOREN 1958 = M. VAN DOREN, *Les Sacraia : une catégorie méconnue d'édifices sacrés chez les Romains*, AC 27 (1958), 31–75
- DUBOULOZ, PITTIA 2007 = J. DUBOULOZ, S. PITTIA, *La Sicile de Cicéron. Lectures des Verrines*, Besançon 2007
- DUBOULOZ, PITTIA 2009 = J. DUBOULOZ, S. PITTIA, *La Sicile romaine, de la disparition du royaume de Hiéron II à la réorganisation augustéenne des provinces*, Pallas 80 (2009), 85-125
- DUBOURDIEU 1989 = A. DUBOURDIEU, *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, Rome – Paris 1989
- DUBOURDIEU 2003 = A. DUBOURDIEU, *Les sources littéraires et leurs limites dans la description des lieux de culte : l'exemple du De signis*, in O. DE CAZANOVE, J. SCHEID (dir.), *Sanctuaires et sources dans l'Antiquité : les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte* (Actes de la table ronde, Naples, Centre Jean Bérard, 30 novembre 2001), Naples – Paris 2003, 15-22
- DUBOURDIEU, SCHEID 2000 = A. DUBOURDIEU, J. SCHEID, *Lieux de culte, lieux sacrés : les usages de la langue. L'Italie romaine*, dans A. VAUCHEZ (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome 2000, 59-80
- DURAND 2013 = C. DURAND, *Vénus Érycine en Afrique romaine*, Circé. Histoire, savoirs, sociétés 3 (2013), <http://www.revue-circe.uvsq.fr/venus-erycine-en-afrique-romaine/>
- ECK 2010 = W. ECK, *CIL VI 1508 (Moretti IGUR 71) und die Gestaltung senatorischer Ehrenmonumente*, in *Monument und Inschrift: gesammelte Aufsätze zur senatorischen Repräsentation in der Kaiserzeit*, Berlin, New York 2010, 55-75 [= Chiron 14 (1984), 201-217, avec mise à jour bibliographique]
- EILERS 2002 = C. EILERS, *Roman patrons of Greek cities*, Oxford 2002
- ERKELENZ 2003 = D. ERKELENZ, *Optimo praesidi. Untersuchungen zu den Ehrenmonumenten für Amtsträger der römischen Provinzen in Republik und Kaiserzeit*, Bonn 2003
- ERKELENZ 2003a = D. ERKELENZ, *Rechtsregelung zur Verleihung von Ehrungen in Republik und Kaiserzeit*, Hermes 131 (2003), 67-89
- ERNOUT 1957 = A. ERNOUT, *Recueil de textes latins archaïques*, Paris 1957
- ERSKINE 2001 = A. ERSKINE, *Troy between Greece and Rome*, Oxford 2001
- ESTIENNE 2000 = S. ESTIENNE, *Les dieux dans la ville : recherches sur les statues de dieux dans l'espace et les rites publics de Rome, d'Auguste à Sévère Alexandre (I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> s. ap. J.-C.)*, Diss. Université de Paris I Panthéon Sorbonne 2000
- ESTIENNE 2013= S. ESTIENNE, *Penser le patrimoine des dieux, entre public et privé*, in A. DARDENAY, E. ROSSO (dir.), *Dialogues entre sphère publique et sphère privée dans l'espace de la cité romaine. Vecteurs, acteurs, significations*, Bordeaux 2013, 55-66



- ESTIENNE, CAZANOVE 2009 = S. ESTIENNE, O. DE CAZANOVE, *Offrandes et amendes dans les sanctuaires du monde romain à l'époque républicaine*, ARG 9 (2009), 5-35
- FACELLA 1997-2000 = A. FACELLA, *Cic. Verr. 2, 4, 128 (<Hip>parinum)*, MCr 34-5 (1997-2000), 135-42
- FACELLA 2006 = A. FACELLA, *Alesa Arconidea. Ricerche su un'antica città della Sicilia tirrenica*, Pise 2006
- FARAONE 2008 = C.A. FARAONE, *Household Religion in Ancient Greece*, in BODEL, OLYAN 2008, 210-228
- FEENEY 1998 = D.C. FEENEY, *Literature and Religion at Rome: Culture, Contexts, and Beliefs*, Cambridge 1998
- FEENEY 2007 = D.C. FEENEY, *Caesar's Calendar: ancient time and the beginnings of history*, Berkeley 2007
- FEYEL 2007 = CH. FEYEL, *Le monde du travail à travers les comptes de construction des grands sanctuaires grecs, Pallas 74* (2007), 77-92
- FENET 2016 = A. FENET, *Les dieux olympiens et la mer*, Rome 2016 [disponible en ligne : <http://books.openedition.org/efr/5550>]
- FERRARY 1988 = J.-L. FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme: aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, Rome, Paris 1988
- FERRARY 1997 = J.-L. FERRARY, *De l'évergétisme hellénistique à l'évergétisme romain*, in M. CHRISTOL, O. MASSON (dir.), *Actes du Xe Congrès international d'épigraphie grecque et latine* (Nîmes, 4-9 octobre 1992), Paris 1997, 199-225
- FERRARY 2000 = J.L. FERRARY, *Les inscriptions du sanctuaire de Claros en l'honneur des Romains*, BCH 124, 2000, 331-376
- FERRI 1933 = S. FERRI, *Sull'iscrizione greca di Enna*, RFIC, n.s. 9 (1933), 78
- FINLEY 1968 = M.I. FINLEY, *A History of Sicily. Ancient Sicily to the Arab Conquest*, London 1968
- FIGURELLI 1882 = G. FIGURELLI, *Giugno, Siracusa*, NSA 1882, 303
- FIGURENTINI 1992 = G. FIGURENTINI, *Agrigento – Agorà inferiore e ginnasio nei recenti scavi*, Quaderni dell'Istituto di Archeologia della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Messina 7 (1992), 5-9
- FIGURENTINI 2009 = G. FIGURENTINI, *Il ginnasio di Agrigento*, Sicilia Antiqua 6 (2009), 71-109
- FIGURENTINI 1996 = R. FIGURENTINI, *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli 1996

- FISCHER HANSEN 2009 = T. FISCHER HANSEN, Artemis in Sicily and South Italy. A Picture of Diversity, in T. FISCHER HANSEN, B. POULSEN (dir.), *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*, Acta Hyperborea 12 (2009), 207-70
- FISHWICK 1987-2005 = D. FISHWICK, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of Roman Empire*, Leiden 1987-2005
- FLIEDNER 1974 = H. FLIEDNER, *Amor und Cupido. Untersuchungen über den römischen Liebesgott*, Meisenheim am Glan 1974
- FLOWER 2006 = H.I. FLOWER, *The Art of Forgetting: Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture*, Chapel Hill 2006
- FRANCE 2007 = J. FRANCE, *Deux questions sur la fiscalité provinciale d'après Cicéron Ver. 3.12*, in DUBOULOZ, PITTIA 2007, 147-68
- FRANCO 1996 = A. FRANCO, *In margine a Verr. II 2, 128-130: il «caso» di Herodotus e Climachias*, Kokalos 42 (1996), 349-364
- FRANK 1935 = T. FRANK, *On the Migration of Romans to Sicily*, AJPh 56 (1935), 61-4
- FRASCHETTI 1981 = A. FRASCHETTI, *Per una prosopografia dello sfruttamento: Romani e italici in Sicilia (212-44 a.C.)*, in GIARDINA, SCHIAVONE 1981, 51-77
- FRAZEL 2005 = T.D. FRAZEL, *Furtum and the Description of Stolen Objects in Cicero, In Verrem 2.4*, AJPh 126 (2005), 363-376
- FRAZEL 2009 = TH.D. FRAZEL, *The Rhetoric of Cicero's «in Verrem»*, Göttingen 2009
- FREDERIKSEN 1981 = M. FREDERIKSEN, *I cambiamenti delle strutture agrarie nella tarda repubblica: la Campania*, in GIARDINA, SCHIAVONE 1981, 265-87
- FREY-KUPPER 2013 = S. FREY-KUPPER, *Die antiken Fundmünzen vom Monte Iato (1971-1991). Ein Beitrag zur Geldgeschichte Westsiziliens (Studia Ietina X)*, Lausanne 2013
- FRONTISI-DUCROUX 1981 = F. FRONTISI-DUCROUX, *Artémis bucolique*, RHR 198 (1981), 29-56
- FUCHS 1969 = G. FUCHS, *Architekturdarstellungen auf römischen Münzen der Republik und der frühen Kaiserzeit*, Berlin 1969
- GABBA, VALLET 1980 = E. GABBA, G. VALLET (dir.), *La Sicilia antica*, Naples 1980
- GABBA 1986 = E. GABBA, *La Sicilia Romana*, in M.H. CRAWFORD (dir.), *L'impero romano e le strutture economiche e sociali delle province*, Como 1986, 71-85.
- GAGE 1955 = J. GAGE, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du 'ritus Graecus' à Rome des origines à Auguste*, Paris 1955
- GALLAVOTTI 1978-9 = C. GALLAVOTTI, *Il documento orfico di Hipponion e altri testi affini*, Museum Criticum 13-4 (1978-9), 337-59

- GALLAVOTTI 1983 = C. GALLAVOTTI, *Epica religiosa in una stele siciliana*, ZPE 50 (1983), 1-4
- GALLO 1992 = L. GALLO, *Alcune considerazioni sui rapporti elimo-punici*, in *Area elima I*, 315-40
- GARBATI 2003 = G. GARBATI, *Sul culto di Demetra nella Sardegna punica*, in REGALZI 2003, 127-143
- GARBINI 2004 = G. GARBINI, *Erice colonia cartaginese*, «RAL», s. IX, XV, 2004, 26-32
- GARGINI 1994 = M. GARGINI, *Attestazioni del culto di Asclepio in Sicilia*, SicA, 27 (1994), 113-24
- GAUTHIER 1985 = P. GAUTHIER, *Les cites grecques et leurs bienfaiteurs*, Paris 1985
- GENOVESE 1993 = M. GENOVESE, *Condizioni delle civitates della Sicilia ed assetti amministrativo-contributivi delle altre provincie nella prospettazione ciceroniana delle Verrine*, Iura 44 (1993), 171-243
- GENOVESE 1999 = M. GENOVESE, *Gli interventi edittali di Verre in materia di decime sicule*, Milan 1999
- GENTILI 1961 = G.V. GENTILI, *Nuovi elementi di epigrafia siracusana*, Archivio Storico Siracusano 7 (1961), 5-25
- GENTILI 1996 = B. GENTILI (dir.), *Catania antica*. Atti del convegno della S.I.S.A.C. (Catania, 23-24 maggio 1992), Pise, Rome 1996
- GHINATTI 1964-5 = F. GHINATTI, *Sacerdozi greci eponimi nella Sicilia romana*, AAPat 77 (1964-5), 331-356
- GHINATTI 1980 = F. GHINATTI, *Nuovi efori in epigrafi di Eraclea lucana*, in *Forschungen und Funde. Festschrift B. Neutsch*, Innsbruck 1980, 137-43
- GHINATTI 1992 = F. GHINATTI, *Dedica votiva siceliota*, Sileno 18 (1992), 67-72
- GHINATTI 1996 = F. GHINATTI, *Assemblee greche d'Occidente*, Torino 1996
- GIANGIULIO 1983 = M. GIANGIULIO, *Greci e non Greci in Sicilia alla luce dei culti e delle leggende di Eracle*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche. Atti del convegno*. (Cortona, 24-30 maggio 1981), Pise-Rome 1983, 785-845
- GIARDINA, SCHIAVONE 1981 = A. GIARDINA, A. SCHIAVONE (dir.), *Società romana e produzione schiavistica. I. L'Italia: insediamenti e forme economiche*, Rome – Bari 1981
- GILDENHARD 2011 = I. GILDENHARD, *Creative Eloquence: The Construction of Reality in Cicero's Speeches*, Oxford 2011
- GIULIANO 1953 = A. GIULIANO, *Fuit apud Segestanum ex aere Dianae simulacrum*, ArchClass, 5 (1953), 48-54
- GIULIANO 1993 = A. GIULIANO, *Signum Cereris*, RAL, 4 (1993), 49-65

- GIUNTA, POISSON 2008 = F. GIUNTA, J.M. POISSON, *Gangi (Palermo). Engyon*, BA (2008) 235-236
- GOLDSBERRY 1973 = M.A.S. GOLDSBERRY, *Sicily and its cities in Hellenistic and Roman times*, Diss. Chapel Hill 1973
- GRANINO CERERE 2009 = M.G. GRANINO CERERE, *Pecunia sacra e proprietà fondiaria nei santuari dell'Italia centrale. Il contributo dell'epigrafia*, «ARG», XI, 2009, 37-62
- GRANT 1969 = M. GRANT, *From Imperium to Auctoritas*, Cambridge, 1969<sup>2</sup> [1946]
- VAN GRONINGEN 1933 = B.A. VAN GRONINGEN, *Aristote. Le second livre de l'Économique. Édité avec une introduction et un commentaire critique et explicatif*, Leyde 1933
- GROS 1979 = P. GROS, *Les statues de Syracuse et les « dieux » de Tarente*, REL 57 (1979), 85-114
- GRUEN 1992 = E.S. GRUEN, *Culture and National Identity in Republican Rome*, Ithaca (NY) 1992
- GUARDUCCI 1933= M. GUARDUCCI, *Replica sull'iscrizione di Enna*, RFIC, n.s. 9 (1933), 78-80
- GUARDUCCI 1936 = M. GUARDUCCI, *Il culto di Anna Perenna e delle Paides nelle iscrizioni sicule di Buscemi e il culto latino di Anna Perenna*, SMSR, 12 (1936), 25-50
- GUARDUCCI 1967-77 = M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, Rome I 1967; II 1970; III 1975; IV 1977
- HABICHT 1970 = C. HABICHT, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1970<sup>2</sup> (1956) [trad. ang. avec suppléments *Divine Honors for Mortal Men in Greek Cities*, Ann Arbor 2017]
- HAHN, MRATSCHEK 1986 = J. HAHN, S. MRATSCHEK, *Erycina in Rätien*, «FBW», X, 1986, 147-54
- HAMPE 1971 = R. HAMPE, *Katalog der Sammlung antiker Kleinkunst des Archäologischen Instituts der Universität Heidelberg, 2. Neuerwerbungen 1957-1970*, Mainz am Rhein 1971
- HANNAH 2005 = R. HANNAH, *Greek and Roman Calendars: constructions of time in the classical world*, London 2005
- HATZFELD 1912 = J. HATZFELD, *Les Italiens résidant à Délos mentionnés dans les inscriptions de l'île*, BCH 36 (1912), 5-218
- HAVAS 1969 = L. HAVAS, *Verrès et les cités de Sicile*, ACD 5 (1969), 63-75
- HEAD 1911 = B.V. HEAD, *Historia numorum, a manual of Greek numismatics*, Oxford 1911

- HEIBGES 1969 = U. HEIBGES, *Religion and Rhetoric in Cicero's Speeches*, *Latomus* 28 (1969), 833-49
- HEKSTER *et al.* 2009 = O. HEKSTER, S. SCHMIDT-HOFNER, CH. WITSCHER (dir.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire*, Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network « Impact of Empire » (Heidelberg, July 5 –7, 2007), Leiden, Boston 2009
- HERZOG, KLAFFENBACH 1952 = R. HERZOG, G. KLAFFENBACH, *Asylieurkunden aus Kos*, Berlin 1952
- HIGBIE 2003 = C. HIGBIE, *The Lindian Chronicle and the Greek Creation of their Past*, Oxford 2003
- HINZ 1998 = V. HINZ, *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Graecia*, Wiesbaden 1998
- HOLLAND 2011 = L. HOLLAND, *Family Nomenclature and Same-Name Divinities in Roman Religion and Mythology*, *CW* 104 (2011), 211-226
- HOLM 1870-98 = A. HOLM, *Geschichte Siciliens im Altertum*, Leipzig I 1870; II 1874; III 1898; trad. it. (riveduta, corretta e aumentata dall'autore), *Storia della Sicilia nell'antichità*, Torino I 1896; II 1901; III 1906 [cité de l'éd. it.]
- HOLM 1925 = A. HOLM, *Catania antica*, Catania 1925
- IUDICA 1819 = G. IUDICA, *Le antichità di Acre scoperte, descritte e illustrate*, Messina 1819
- JACCOTTET, MASSA 2014 = A.-F. JACCOTTET, F. MASSA, *Rituels, transmission et savoirs partagés à Éphèse. Des associations dionysiaques aux communautés chrétiennes*, *Kernos* 27 (2014), 285-318
- JEHNE *et al.* 2006 = M. JEHNE, R. PFEILSCHIFTER (dir.), *Herrschaft ohne Integration? Rom und Italien in republikanischer Zeit*, Frankfurt am Mein 2006
- JEHNE *et al.* 2013 = M. JEHNE, B. LINKE, J. RÜPKE (dir.), *Religiöse Vielfalt und soziale Integration: die Bedeutung der Religion für die kulturelle Identität und die politische Stabilität im republikanischen Italien*, Heidelberg 2013
- JENKINS 1975 = G.K. JENKINS, *The Coinages of Enna, Galaria, Piakos, Imachara, Kephaloïdion and Longane*, in *Atti del IV Convegno del Centro Internazionale di Studi Numismatici* (Napoli 1973), *AIIN*, Suppl. 20 (1975), 11-104
- JONES 1987 = N.F. JONES, *Public Organization in Ancient Greece: a Documentary Study*, Philadelphia 1987
- JONES 1999 = C.P. JONES, *Kinship Diplomacy in the Ancient World*, Cambridge MA 1999
- JOURDAIN-ANNEQUIN 1988-9 = C. JOURDAIN-ANNEQUIN, *Être un grec en Sicile : le mythe d'Héraclès*, *Kokalos* 34-5 (1988-9), 143-66

- JOURDAIN-ANNEQUIN 1989 = C. JOURDAIN-ANNEQUIN, *Héraclès aux portes du soir. Mythe et histoire*, Paris 1989
- KAIZER 2002 = T. KAIZER, *The Religious Life of Palmyra. A Study of the Social Patterns of worship in the Roman Period*, Stuttgart 2002
- KAUFMANN-HEINIMANN 1998 = A. KAUFMANN-HEINIMANN, *Götter und Lararien aus Augusta Raurica. Herstellung, Fundzusammenhänge und sakrale Funktion figürlicher Bronzen in einer römischen Stadt*, Augst 1998
- KIENAST 1984 = D. KIENAST, *Die Anfänge der römischen Provinzialordnung in Sizilien*, in L. AMIRANTE (dir.), *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, Naples 1984, I, 105-23
- KERN 1900 = O. KERN, *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, Berlin 1900
- KNOEPFLER 1997 = D. KNOEPFLER, « *Cupido ille propter quem Thespieae visuntur* ». *Une mésaventure insoupçonnée de l'Eros de Praxitèle et l'institution du concours des Erôtideia*, in D. KNOEPFLER, *Nomen Latinum. Mélanges de langue, de littérature et de civilisation latines offerts au professeur André Schneider à l'occasion de son départ à la retraite*, Neuchâtel 1997, 17-39
- KRELLER 1919 = H. KRELLER, *Erbrechtlicher Untersuchungen aufgrund der graeco-ägyptische Papyrusurkunden*, Leipzig 1919
- KUNZ 2006 = H. KUNZ, *Sicilia : Religionsgeschichte des römischen Sizilien*, Tübingen 2006
- KYRIELEIS 1993 = H. KYRIELEIS, *The Heraion at Samos*, in R. HAGG, N. MARINATOS (dir.), *Greek Sanctuaries: New Approaches*, London, New York 1993
- LACROIX 1949 = L. LACROIX, *Les reproductions de statues sur les monnaies grecques : La statuaire archaïque et classique*, Liège 1949 [cité depuis la nouvelle édition disponible en ligne : <http://books.openedition.org/pulg/1378>]
- LACROIX 1953 = L. LACROIX, *Fleuves et nymphes éponymes sur les monnaies grecques*, RBN 99 (1953), 5-21
- LAFORGE 2009 = M.O. LAFORGE, *La religion privée à Pompéi*, Naples – Paris 2009
- DE LA GENIERE 1978 = J. DE LA GENIERE, *Ségeste et l'hellénisme*, MEFRA, 90 (1978), 33-48
- LAMAGNA 2011 = G. LAMAGNA, *L'insediamento greco di Adranon tra Timoleonte e Ierone II. I dati delle ultime ricerche*, in M. CONGIU, C. MICCICHE, S. MODEO (dir.), *Timoleonte e la Sicilia della seconda metà del IV sec. a.C.*, Caltanissetta 2011, 57-63
- LARONDE 2011 = A. LARONDE, *Aristée à Cyrène*, JS 1 (2011), 3-20
- LARSEN 1955 = J.A.O. LARSEN, *Representative government in Greek and Roman history*, Berkeley 1955
- LA TORRE 2004 = G.F. LA TORRE, *Il processo di romanizzazione della Sicilia. Il caso di Tindari*, Sicilia Antiqua 1 (2004), 111-46

- LA TORRE 2006 = G.F. LA TORRE, *Urbanistica e architettura ellenistica a Tindari, Eraclea Minoa e Finziade: nuovi dati e prospettive di ricerca*, in OSANNA, TORELLI 2006, 83-95
- LAUBE 2006 = I. LAUBE, *Thorakophoroi. Gestalt und Semantik des Brustpanzers in der Darstellung des 4. bis 1. Jhs. v. Chr.*, Rahden 2006
- LAZZARINI 1998 = M.L. LAZZARINI, *ΠΑΡΑΚΑΤΑΤΙΘΕΝΑΙ*, in L. Braccisi (dir.), *Hesperia* 9. *Studi sulla grecità di Occidente*, Rome 1998, 155-60
- LAZZERETTI 2006 = A. Lazzeretti, *M. Tulli Ciceronis, In C. Verrem actionis secundae liber quartus, De signis: commento storico e archeologico*, Pise 2006
- LAZZERETTI 2008 = A. LAZZERETTI, *L'Ercole bronzeo agrigentino (Cic., In Verrem II, 94-95)*, AFLS, 29 (2008), 1-18
- LE BONNIEC 1958 = H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la République*, Paris 1958
- LEGGIO 2013 = D. LEGGIO, *Riti e misteri ad Akrai: interpretazione del complesso sacro. Akrai - Area a nord dell'Aphrodision. Scavi 2005-6*, Siracusa 2013
- LEHMLER 2005 = C. LEHMLER, *Syrakus unter Agathokles und Hieron II. Die Verbindung von Kultur und Macht in einer hellenistischen Metropole*, Frankfurt 2005
- LE ROUX 2004 = P. LE ROUX, *La Romanisation en question*, Annales (HSS) 59 (2004), 287-311
- LEVENS 1946 = R.C.G. LEVENS (dir.), *Cicero. The fifth verrine oration*, Oxford 1946
- LHOMME 2008 = M.K. LHOMME, *Verrès l'impie : objets sacrés et profanes dans le De signis*, VL 179.1 (2008), 58-66
- LIBERTINI 1952 = G. LIBERTINI, *Acireale. Avanzi di un tempio romano*, NSA 1952, 341-7
- LIETZ 2012a = B. LIETZ, *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo: un culto tra Fenici, Greci e Romani*, Pise 2012
- LIETZ 2012b = B. LIETZ, *Le modèle de la « civic religion » et ses critiques*, Mythos 6 (2012), 67-80
- LIETZ, ZIRONE, *sous presse* = B. LIETZ, D. ZIRONE, *Erice. Fonti storiche e archeologiche*, in *Area elima VIII, sous presse*
- LINTOTT 1981 = A. LINTOTT, *The Leges de Repetundis and Associate Measures under the Republic*, ZRG 98 (1981), 161-212
- LINTOTT 1993 = A. LINTOTT, *Imperium romanum. Politics and Administration*, Londres 1993
- E. LISSI = E. LISSI, *Siracusa. Scavo presso l'Olympieion. Anno 1953*, NSA (1958), 197-223
- LORENTZ 1988 = G. LORENTZ, *Apollon - Asklepios - Hygieia. Drei Typen von Heilgöttern in der Sicht der Vergleichenden Religionsgeschichte*, Saeculum 39 (1988), 1-11

- LÜCKE 2000 = S. LÜCKE, *Syngeneia. Epigraphisch-historische Studien zu einem Phänomen der antiken griechischen Diplomatie*, Frankfurt am Main 2000
- LURAGHI 1996 = N. LURAGHI, *Il mito di Oreste nel regno dello Stretto*, in *Atti Taranto 1996*, 333-346
- MACBAIN 1982 = B. MACBAIN, *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome*, Brussels 1982
- MADDOLI 1986 = G. MADDOLI, *Manomissioni sacre in Eraclea lucana*, PP 41 (1986), 99-107
- MAGANZANI 2007 = L. MAGANZANI, *L'editto provinciale alla luce delle Verrine: profili strutturali, criteri applicativi*, in DUBOULOZ, PITTIA 2007, 127-46
- MAGGIO 1993 = L. MAGGIO, *Processo criminale e giudici locali nella Sicilia dell'età ciceroniana*, *Labeo* 39 (1993), 238-256
- MAGIE 1950 = D. MAGIE, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton 1950
- MALAISE 1972a = M. MALAISE, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, Leiden 1972
- MALAISE 1972b = M. MALAISE, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden 1972
- MALASPINA 1995 = E. MALASPINA, *Nemus sacrum? Il ruolo di nemus nel campo semantico del bosco fino a Virgilio: osservazioni di lessico e di etimologia*, *Quaderni del dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica dell'Università degli Studi di Torino* 4 (1995), 75-97
- MALFITANA 2011 = D. MALFITANA, *The view from the material culture assemblage of Late Republican Sicily*, in COLIVICCHI 2011, 185-201
- MANGANARO 1961 = G. MANGANARO, *Ricerche di epigrafia siceliota*, *SicGymn*, 16 (1961), 175-198
- MANGANARO 1962 = G. MANGANARO, *Graffiti e iscrizioni funerarie della Sicilia orientale*, *Helikon* 2 (1962), 484-501
- MANGANARO 1964 = G. MANGANARO, *Per la identificazione di Troina con Engyon*, *SicGymn* 17 (1964), 251-252
- MANGANARO 1965 = G. MANGANARO, *Ricerche di antichità e di epigrafia siceliote*, *ArchClass.* 17 (1965), 204-5
- MANGANARO 1967 = G. MANGANARO, *Über die zwei Sklavenaufstände in Sizilien*, *Helikon* 7 (1967), 205-22
- MANGANARO 1972 = G. MANGANARO, *Per una storia della Sicilia romana*, ANRW I.1, Berlin 1972, 443-61



- MANGANARO 1974 = G. MANGANARO, *Una biblioteca storica nel ginnasio di Tauromenion e il P.Oxy 1241*, PP 29 (1974), 389-409
- MANGANARO 1976 = G. MANGANARO, *Una biblioteca storica nel ginnasio a Tauromenion nel II sec. a.C.*, in A. ALFÖLDI (dir.), *Römische Frühgeschichte. Kritik und Forschung seit 1964*, Heidelberg 1976, 83-96
- MANGANARO 1977 = G. MANGANARO, *Per la storia dei culti nella Sicilia greca*, in *Il tempio greco in Sicilia. Architettura e culti* (Atti della prima riunione scientifica della Scuola di Perfezionamento in Archeologia Classica dell'Università di Catania, Siracusa 24-27 novembre 1976), CASA 16 (1977), 148-164
- MANGANARO 1980 = G. MANGANARO, *La provincia romana*, in GABBA, VALLET 1980, II.2, 415-61
- MANGANARO 1981 = G. MANGANARO, *L'oracolo di Maie per una carestia in territorio siracusano*, ASNP 11.4 (1981), 1069-82
- MANGANARO 1982 = G. MANGANARO, *Monete e ghiande inscritte degli schiavi ribelli in Sicilia*, Chiron 12 (1982), 237-44
- MANGANARO 1988 = G. MANGANARO, *La Sicilia da Sesto Pompeo a Diocleziano*, ANRW II.11.1, Berlin, New York 1988, 3-89
- MANGANARO 1989 = G. MANGANARO, *Iscrizioni latine nuove e vecchie della Sicilia*, Epigraphica, 51 (1989), 161-96
- MANGANARO 1984 = G. MANGANARO, *Dai mikrà kermata di argento al chalkokratos kassiteros in Sicilia nel V sec. a.C.*, JNG 34 (1984), 11-39
- MANGANARO 1992 = G. MANGANARO, *Iscrizioni 'rupestri' di Sicilia*, in *Rupes Loquentes. Atti del Convegno Internazionale di studio sulle iscrizioni rupestri di età romana in Italia* (Roma 1989), Roma 1992, 447-501
- MANGANARO 1994 = G. MANGANARO, *Culti privati nella Sicilia romana*, in Y. LE BOHEC (dir.), *L'Afrique, La Gaule, la religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, Bruxelles 1994, 839-840
- MANGANARO 1995 = G. MANGANARO, *Sikelika I*, QUCC 49 (1995), 93-109
- MANGANARO 1996 = G. MANGANARO, *La monetazione di Katane dal V al I sec. a.C.*, in GENTILI 1996, 303-29
- MANGANARO 2003 = G. MANGANARO, *Demetra degli Ennaioi*, Epigraphica 65 (2003), 9-18
- MANGANARO 2004 = G. MANGANARO, *Affitto di spazi pubblici per le panegyreis ad Akrai*, ZPE 147 (2004), 115-122
- MANNI 1963 = E. MANNI, *Sicilia pagana*, Palermo 1963
- MANNI 1981 = E. MANNI, *Geografia fisica e politica della Sicilia antica*, Rome 1981

- MANNI PIRAINO 1980-81 = M.T. Manni Piraino, *Su alcuni documenti epigrafici della religiosità siceliota*, Atti del Centro ricerche e documentazione sull'antichità classica 11 (1980-81), 165-74
- MANSUELLI 1982 = G.A. MANSUELLI, *Pagine di storia artistica della Sicilia: osservazioni al de signis ciceroniano*, in ΑΠΑΡΧΑΙ. Studi in onore di P.E. Arias, Pisa 1982, 619-22
- MARCONI 1997 = C. MARCONI, *Storie di caccia in Sicilia occidentale*, in *Area elima II*, 1041-120
- MARCONI 1929 = P. MARCONI, *Agrigento: topografia e arte*, Firenze 1929, 87-93
- MAROTI 1961 = E. MAROTI, *De suppliciis. Zur Frage der sizilianischen Zusammenhängen des Spartacus-Aufstandes*, AAntHung 9 (1961), 41-70
- MARQUARDT 1889-92 = J. MARQUARDT, *Organisation de l'Empire romain*, Paris I 1889; II 1892
- MARQUARDT 1888 = J. MARQUARDT, *De l'organisation financière chez les Romains*, Paris 1888
- MARTORANA 1976-77 = G. MARTORANA, *Recenti studi storico-religiosi sulla Sicilia antica*, Kokalos 22-3 (1976-77), 299-312
- MARTORANA 1979 = G. MARTORANA, *La Venus di Verre e le Verrine*, Kokalos 25 (1979), 73-103
- MARTORANA *et al.* 1996 = G. MARTORANA, F. ANGELINI, N. CUSUMANO, R. GRECO, *Dizionario dei culti e miti dell'antica Sicilia, I. fonti letterarie*, Palermo 1996
- MASLAKOV 1984 = G. MASLAKOV, *Valerius Maximus and Roman Historiography. A Study of the exempla Tradition*, ANRW II.32.1, Berlin 1984
- MASSON 1981 = O. MASSON, *Noms et surnoms de Grecs de Sicile (Ciceron, Verrines, etc.)*, Sileno 7 (1981), 9-10 (= MASSON 1990, 379-86)
- MASSON 1986 = O. MASSON, *Vocabulaire grec et épigraphie: ἀρχός "chef, archonte"*, in A. ETTER (dir.), *O-o-pe-ro-si. Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag*, Berlin, New York 1986, 451-7
- MASSON 1990 = O. MASSON, *Onomastica graeca selecta*, Paris 1990
- MATTINGLY 2002 = D.J. MATTINGLY, *Vulgar and Weak 'Romanisation', or Time for a Paradigm Shift?*, JRA 15 (2002), 536-40
- MAZZA 1981 = M. MAZZA, *Terra e lavoratori nella Sicilia tardorepubblicana*, in GIARDINA, SCHIAVONE 1981, 19-49
- MAZZARINO 1961 = S. MAZZARINO, *In margine alle Verrine per un giudizio storico sull'orazione De frumento*, in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani*, Rome 1961, 99-118

- MCDONNELL 2006 = M. MCDONNELL, *Roman aesthetics and the spoils of Syracuse*, in S. Dillon, K. E. Welch (dir.), *Representations of war in ancient Rome*, Cambridge, New York 2006, 68-90
- MELLANO 1977 = L. D. MELLANO, *Sui rapporti tra governatore provinciale e giudici locali alla luce delle Verrine*, Milan 1977
- MERRIL 1975 = N.W. MERRIL, *Cicero and the Early Roman Invective*, Diss. Cincinnati 1975
- MERTENS 1984 = D. MERTENS, *Der Tempel von Segesta und die dorische Tempelbaukunst des griechischen Westens in klassischer Zeit*, Mainz 1984
- MERTENS 2006 = D. MERTENS, *Città e monumenti dei Greci di Occidente : dalla colonizzazione alla crisi di fine V secolo a.C.*, Rome 2006
- MICHELINI 1999 = C. MICHELINI, *Reimpiego di iscrizioni a Segesta*, in *Sicilia epigraphica*, 439-48
- MICHELINI 2000 = C. MICHELINI, *Il patrimonio artistico di alcune poleis siceliote nel de signis ciceroniano*, in *Area elima III*, p. 777-808
- MICHELS 1967 = A.K. MICHELS, *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton 1967
- MILLET 1990 = M. MILLET, *The Romanization of Britain. An Essay in Archaeological Interpretation*, Cambridge 1990
- MOLE VENTURA 2000 = C. MOLE VENTURA, *Tra topografia e storia: per l'interpretazione di App. BC V 112*, *MediterrAnt* 3 (2000), 183-209
- MOMMSEN 1871-88 = TH. MOMMSEN, *Romisches Staatsrecht*, Leipzig I 1887<sup>3</sup> (1871); II.1 1887<sup>3</sup> (1874); II.2 1887<sup>3</sup> (1875); III.1 1887; III.2 1888
- MORAWIECKI 1995 = L. MORAWIECKI, *Adranos: una divinità dai molteplici volti*, *Kokalos* 41 (1995), 29-50
- MOREAU 1997 = PH. MOREAU, *I martiales di Larinum e le difficoltà di integrazione nella città romana*, in *Pro Cluentio di Marco Tullio Cicerone*. Atti del convegno nazionale. (Larino 4-5 dicembre 1992), Larino 1997, 129-40
- MOREL 1963 = J.-P. MOREL, *Recherches archéologiques et topographiques dans la région d'Assoro (province d'Enna, Sicile)*, *MEFRA* 75 (1963), 263-301
- MORGAN 2007 = J. MORGAN, *Women, Religion and the Home*, in D. Ogden (dir.), *A companion to Greek religion*, Oxford 2007, 297-310
- MUCCIOLI 1997 = F. MUCCIOLI, *I Siracusani, Dione e l'Herrscherkult*, in L. CRISCUOLO, G. GERACI, C. SALVATERRA (dir.), *Simblos. Scritti di storia antica 2*, Bologna 1997, 107-33
- MUCCIOLI 1999 = F. MUCCIOLI, *Dionisio II. Storia e tradizione letteraria*, Bologna 1999

- MUCCIOLI 2011 = F. MUCCIOLI, *Il culto del sovrano di epoca ellenistica e i suoi prodromi. Tre casi paradigmatici : Ierone I, Lisandro, la tirannide di Eraclea Pontica*, in G.A. CECCONI, C. GABRIELLI (dir.), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico*, Bari 2011, 97-132
- MUSCOLINO 2009-10 = F. MUSCOLINO, *I monumenti di Olympis e di C. Claudio Marcello a Taormina*, APAA 82 (2009-10), 407-57
- MUSTI 1988-89 = D. MUSTI, *La storia di Segesta e di Erice tra il VI ed il III secolo a.C.*, in NENCI, TUSA, TUSA 1988-89, 155-71
- NENCI 1991 = G. NENCI, *Florilegio epigrafico segestano*, ASNP 21 (1991), 920-929
- NENCI, TUSA, TUSA 1988-89 = G. NENCI, S. TUSA, V. TUSA (dir.), *Gli Elimi e l'area elima fino all'inizio della prima guerra punica*. Atti del seminario di studi. (Palermo – Contessa Entellina, 25-8 maggio 1988), Palermo 1988-89 («ASS», s. IV, XIV-XV)
- NICOLET 1966-74 = C. NICOLET, *L'Ordre équestre à l'époque républicaine (312-43 av. J.-C.)*, Paris I. 1966, II. 1974
- NICOLET 2000 = C. NICOLET, *Censeurs et publicains, Économie et fiscalité dans la Rome antique*, Paris 2000
- NICOLS 1990 = J. NICOLS, *Patrons of Provinces in the Early Principate : The Case of Bithynia*, ZPE 80 (1990), 101-8
- NORTH 1990 = J. NORTH, *La religione repubblicana*, in A. MOMIGLIANO, A. SCHIAVONE (dir.), *Storia di Roma II.1*, Turin 1990, 556-93
- NOTARSTEFANO 2012 = F. NOTARSTEFANO, *Ricerche sui residui organici nella ceramica di età storica dal santuario di Tas-Silġ*, in *Tas-Silġ* 2012, 119-30
- NÜNNERICH-ASMUS 1999 = A. NÜNNERICH-ASMUS, *Heiligtümer und Romanisierung auf der iberischen Halbinsel: Überlegungen zu Religion und kultureller Identität*, Mainz 1999
- ORSI 1889 = P. ORSI, *Sicilia, Scoperte archeologico-epigrafiche nella città e provincia di Siracusa*, NSA 1889, 369-90
- ORSI 1899 = P. ORSI, *Sacri specchi con iscrizioni greche, scoperti presso Akrai*, NSA 1899, 455-471
- ORSI 1900 = P. ORSI, *Siracusa, Nuovo Artemision a Scala Greca*, NSA (1900), 353-387
- ORSI 1900 = P. ORSI, *Frammenti epigrafici sicelioti*, RSA 5 (1900), 39-66
- ORSI 1903 = P. ORSI, *L'Olympieion di Siracusa*, Monumenti Antichi (Lincei) 13 (1903), 369-91
- ORSI 1915 = P. ORSI, *Siracusa, Artemision di Belvedere*, NSA 1915, 192-193
- ORSI 1918 = P. ORSI, *Catania. Scoperte varie di antichità negli anni 1916 e 1917*, NSA 1918, 53-71

- ORSI 1919 = P. ORSI, *Gli scavi intorno all'Athenaion di Siracusa negli anni 1912-1917*, Monumenti Antichi (Lincoln), 25 (1919), 354-765
- ORSI 1920 = P. ORSI, *Buscemi. Nuovo titolo dagli antri sacri di S. Nicolò*, NSA 1920, 327-9
- ORSI 1931 = P. ORSI, *Enna*, NSA 7 (1931), 373-94
- OSANNA, TORELLI 2006 = M. OSANNA, M. TORELLI (dir.), *Sicilia ellenistica, consuetudo italica. Alle origini dell'architettura ellenistica d'occidente*, Atti del Convegno (Spoleto, 5-7 novembre 2004), Rome 2006
- OSTROWSKI 1991 = J.A. OSTROWSKI, *Personnification of Rivers in Greek and Roman Art*, Warszawa-Kraków 1991
- PACE 1935-49 = B. PACE, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, Milano I 1958<sup>2</sup> (1935); II 1938; Genova III 1946; Roma IV 1949
- PAIS 1888 = E. PAIS, *Alcune osservazioni sulla storia e sull'amministrazione della Sicilia durante il dominio romano*, Palermo 1888 [extrait de « ASS », n.s. XIII.2-3]
- PALMER 1978-80 = R. PALMER, *C. Verres' Legacy of Charm and Love to the City of Rome: a New Document*, RPAA 51-2, 1978-80, 111-136
- PANESSA 2003 = G. PANESSA, *Par Arnon : la proiezione fluviale di una rotta tirrenica in un responso oracolare dal territorio siracusano*, in *Pisa e il Mediterraneo, Uomini, merci, idee dagli Etruschi ai Medici*, Pisa 2003, 77-9
- PARKE 1986 = H.W. PARKE, *Further comments on Epica religiosa (ZPE 50, 1983, 1-6). A sibylline oracle*, ZPE 63 (1986) 47-51
- PARKER 2017 = R. PARKER, *Greek Gods Abroad. Names, Natures and Transformations*, Oakland 2017
- PARRA 2006 = M.C. PARRA, *Note di architettura ellenistica a Segesta, intorno all'agorà*, in OSANNA, TORELLI 2006, 1615-28
- PATANE 2014 = R.P.A. PATANE, *Demetra e Kore a Enna, tra cultura europea e istanze locali. Formazione della tradizione e rilettura di dati archeologici*, in CONGIU *et al.* 2014, 27-45
- PEARSON 1987 = L. PEARSON, *The Greek Historians of the West. Timaeus and his Predecessors*, Atlanta 1987
- PEDRUCCI 2009 = G. PEDRUCCI, *Cibele frigia e la Sicilia. I santuari rupestri nel culto della dea*, Rome 2009
- PEEK 1985 = W. PEEK, *Zu den epischen exametern und orakelversen aux Syracus*, ZPE 60 (1985), 78-9
- PERASSI, NOVARESE 2006 = C. PERASSI, M. NOVARESE, *La monetazione di Melita e di Gaulos: note per un riesame*, in A. AKERRAZ, P. RUGGERI, A. SIRAJ, C. VISMARA (dir.), *L'Africa romana XVI. Mobilità delle persone e dei popoli, dinamiche migratorie, emigrazioni ed*

*immigrazioni nelle province occidentali dell'Impero romano* (Rabat 15-19 dicembre 2004), Roma 2006, 2377-2404

PERKINS 2007 = P. PERKINS, *Aliud in Sicilia? Cultural development in Rome's first province*, in P.A.R. VAN DOMMELEN, N. TERRENATO (dir.), *Articulating local cultures: power and identity under the expanding Roman Republic*, JRA suppl. 63, Portsmouth 2007, 33-53

PERI 2003 = C. PERI, *Demetra e Core nella religione punica*, in REGALZI 2003, 145-54

PICARD 2012 = O. PICARD, *Les nymphes, images de l'eau sur les monnaies des cités grecques*, in J. Jouanna, P. Toubert, M. Zink (dir.), *L'eau en Méditerranée de l'Antiquité au Moyen Âge*, Actes du XXIIe colloque de la Villa Kérylos (7-9 octobre 2011), Paris 2012, 55-73

PIETILÄ-CASTREN 1987 = L. PIETILÄ-CASTREN, *Magnificentia Publica: the victory monuments of the Roman generals in the era of the Punic Wars*, Helsinki 1987

PINZONE 1978 = A. PINZONE, *Sulle civitates foederatae di Sicilia: problemi di storia e cronologia*, ASM, 3 s., 29 (1978), 353-79 [= PINZONE 1999a, 59-89, avec mises à jour]

PINZONE 1979 = A. PINZONE, *Maiorum sapientia e lex hieronica: Roma e l'organizzazione della provincia sicilia da Gaio Flaminio a Cicerone*, AAPel 55 (1979), 165-94 [= PINZONE 1999a, 1-37, avec mises à jour]

PINZONE 1981 = A. Pinzone, *Per la storia di Messana mamertina*, ASM, 3 s., 32 (1981), 5-54 [= PINZONE 1999a, 121-172, avec mises à jour]

PINZONE 1984-5 = A. PINZONE, *Storia e storiografia della Sicilia romana*, Kokalos 30-1 (1984-5), 361-398

PINZONE 1990 = A. PINZONE, *La cura annonae di Pompeo e l'introduzione dello stipendium in Sicilia*, Messina 3 (1990), 169-200 [= PINZONE 1999a, 173-206, avec mises à jour]

PINZONE 1995 = A. PINZONE, *A proposito di romanizzazione della Sicilia nell'età delle guerre puniche*, in M. CACCAMO CALTABIANO (dir.), *La Sicilia tra l'Egitto e Roma. La monetazione siracusana dell'età di Ierone II*, Atti del seminario di studi (Messina 2-4 dicembre 1993), Messina 1995, 475-93 [= PINZONE 1999a, 39-58, avec mises à jour]

PINZONE 1999a = A. PINZONE, *Provincia Sicilia: ricerche di storia della Sicilia romana da Gaio Flaminio a Gregorio magno*, Catania 1999

PINZONE 1999b = A. PINZONE, *Civitates sine foedere immunes ac liberae: a proposito di Cic. II Verr. III 6, 13*, Mediterraneo Antico 2 (1999), 463-95

PINZONE 2007 = A. PINZONE, *Cicerone e l'iniquitas novorum edictorum di Verre*, in DUBOULOZ, PITTIA 2007, 91-109

PIRENNE-DELFORGE 1994 = V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite greque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes – Liège 1994

- PIRZIO BIROLI STEFANELLI 1990 = L. PIRZIO BIROLI STEFANELLI, *Il bronzo*, in EAD. (dir.), *Il bronzo dei Romani*, Roma 1990
- PITTIA 2007 = S. PITTIA, *La cohorte du gouverneur Verrès*, in DUBOULOZ, PITTIA 2007, 57-87
- PITTIA 2009 = S. PITTIA, *Usages et mésusages de l'histoire dans les Verrines de Cicéron*, Cahiers des études anciennes, 46 (2009), <http://journals.openedition.org/etudesanciennes/178>
- PITTIA 2012 = S. PITTIA, *La dîme de Sicile, modèles et adaptations d'un impôt*, in B. Legras (dir.), *Transferts culturels et droits dans le monde grec et hellénistique*. Actes du colloque international (Reims, 14-17 mai 2008), Paris 2012, 355-391
- POLACEK 1972 = V. POLACEK, *Zu Ciceros Verrinen*, in *Studi in onore di G. Scherillo*, Milano 1972, 635-48
- POLACCO 1996 = L. POLACCO, *Demetra-Cibele tra Sicilia e Anatolia*, in RIZZA 1996b, 173-80
- POLACCO, TROJANI, SCOLARI 1989 = L. POLACCO, M. TROJANI, A.C. SCOLARI, *Il santuario di Cerere e Libera ad summam Neapolin di Siracusa*, Venezia 1989
- PORCIANI 2014 = L. PORCIANI, *La Sibilla di Acre. Sicilia e Vicino Oriente nel II secolo a.C. (SEG XXXI, 1981, 821 e 822)*, in T. ALFIERI TONINI, S. STRUFFOLINO (dir.), *Dinamiche culturali ed etniche nella Sicilia orientale dall'età classica all'epoca ellenistica*, Trento 2014, 127-36
- PORTALE 2001-2 = E.C. PORTALE, *Per una rilettura delle arti figurative nella provincia Sicilia: pittura e mosaico tra continuità e discontinuità*, SEIA 6-7 (2001-2), 43-90
- PORTALE 2007 = E.C. PORTALE, *A proposito di "romanizzazione" della Sicilia. Riflessioni sulla cultura figurativa*, in C. MICCICHE, S. MODEO, L. SANTAGATI (dir.), *La Sicilia romana tra Repubblica e Alto Impero*. Atti del convegno di studi (Caltanissetta 20-21 maggio 2006), Caltanissetta 2007, 150-69
- PORTALE 2010 = E.C. PORTALE, « *Iconografia funeraria* » e pratiche devozionali nella Sicilia ellenistica: il « *Totenmahl* », *Sicilia Antiqua* 7 (2010), 39-78
- PRAG 2002 = J.R.W. PRAG, « *Epigraphy by numbers: Latin and the epigraphic culture in Sicily* », in A.E. COOLEY (dir.), *Becoming Roman, Writing Latin?*, JRA, Suppl. 48, Portsmouth, Rhode Island 2002, 15-31
- PRAG 2007 = J.R.W. PRAG (dir.), *Sicilia nutrix plebis romanae. Rhetoric, Law, and Taxation in Cicero's Verrine Orations*, London 2007
- PRAG 2007b = J.R.W. PRAG, *Roman Magistrates in Sicily*, in DUBOULOZ, PITTIA 2007, 287-310
- PRAG 2007c = J.R.W. PRAG, *Auxilia and Gymnasia: A Sicilian Model of Roman Imperialism*, JRS 97 (2007), 68-100
- PRAG 2009a = J.R.W. PRAG, *Republican Sicily at the start of the 21st century: the rise of the optimists?*, *Pallas* 79 (2009), 131-144

- PRAG 2009b = J.R.W. PRAG, *Identità siciliana in età romano-repubblicana*, in *Area elima VI*, 87-99.
- PRAG 2011 = J.R.W. PRAG, *Provincia Sicilia: between roman and local in the third century BC*, in E. Garcia Riaza (dir.), *De fronteras a provincias. Interaccion e integracion en Occidente (ss III-I a.C.)*, Palma 2011, 83-96
- PRICE 1984 = S.R.F. PRICE, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984
- PRITCHARD 1970 = R.T. PRITCHARD, *Cicero and the lex Hieronica*, *Historia* 19 (1970), 352-68
- PRITCHARD 1972 = R.T. PRITCHARD, *Some aspects of first century Sicilian agriculture*, *Historia* 21 (1972), 646-660
- PRITCHARD 1975 = R.T. PRITCHARD, *Perpaucae Siciliae civitates: notes on Verr. 2.3.6.13*, *Historia* 24 (1975), 33-47
- PUGLIESE CARRATELLI 1951 = G. PUGLIESE CARRATELLI, *Sul culto delle Paidés e di Anna in Acre*, *PP* 6 (1951), 68-75
- PUGLIESE CARRATELLI 1963-4 = G. PUGLIESE CARRATELLI, *Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia*, *ASAA* 61-2 (1963-4), 351-70
- PUGLIESE CARRATELLI 2001 = G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le laminette d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano 2001 [tr. fr. par A.-Ph. Segonds et C. Luna, Paris 2003]
- RACCUGLIA 1906 = S. RACCUGLIA, *Storia di Aci dalle origini al 1528*, Acireale 1906
- REGALZI 2003 = G. REGALZI (dir.), *Mutuare, interpretare, tradurre: storie di culture a confronto*. Atti del 2° Incontro «Orientalisti» (Roma, 11-13 dicembre 2002), Roma 2003
- RIBICHINI 1983 = S. RIBICHINI, *Temple e sacerdote dans l'économie de Carthage*, *BCTH* n.s. 19 B (1983), 29-37
- RICHARDSON 1973 = N. J. RICHARDSON, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1973
- RIVES 1993 = J.B. RIVES, *Marcellus and the Syracusans*, *Classical Philology*, 88 (1993), 32-35
- RIVES 1995 = J.B. RIVES, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Oxford 1995
- RIX 2002 = H. RIX, *Sabellische Texte. Die Texte des Oskischen, Umbrischen und Sudpikenischen*, Heidelberg 2002
- RIZAKIS 2001 = A.D. RIZAKIS, *La constitution des élites municipales dans les colonies romaines de la province d'Achaïe*, in O. SALOMIES (dir.), *The Greek East in the Roman context*. Proceedings of a colloquium organised by the Finnish Institute at Athens (21-2 May 1999), Helsinki 2001, 37-49



- RIZZA 1960 = G. RIZZA, *Stipe votiva di un santuario di Demetra a Catania*, Boll. D'Arte 45 (1960), 247-62
- RIZZA 1996 = G. RIZZA, *Catania in età greca : l'evidenza archeologica*, in GENTILI 1996, 11-8
- RIZZA 1996b = G. RIZZA (dir.), *Sicilia e Anatolia dalla preistoria all'età ellenistica*, Roma 1996
- RIZZO 1968-9 = F.P. RIZZO, *Problemi costituzionali sicelioti*, Kokalos, 14-5 (1968-9), 365-396
- RIZZO 1980 = F.P. RIZZO, *Principes civitatis nelle Verrine: realtà critica e idealità ciceroniana*, Ciceroniana n.s. 4 (1980), 211-21
- ROBERT 1925 = L. ROBERT, *Lesbiaca*, REG 38 (1925), 423-6
- ROBERT 1937 = L. ROBERT, *Études anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Paris 1937
- ROBERT 1966 = L. ROBERT, *Monnaies antiques en Troade*, Genève-Paris 1966
- ROBERT 2007 = R. ROBERT, *Ambigüité du collectionnisme de Verres*, in DUBOULOZ, PITTIA 2007, 15-34
- ROBINSON 1973 = O. ROBINSON, *Blasphemy and Sacrilege in Roman Law*, Irish Jurist, 8 (1973), 356-371
- ROMANO 1980 = D. ROMANO, *Cicerone e il ratto di Proserpina*, Ciceroniana 4 (1980), 192-201
- ROSS HOLLOWAY 1974-75 = R. ROSS HOLLOWAY, *La struttura delle emissioni di Siracusa nel periodo dei Signierende Künstler*, AIN, 21-2 (1974-75), 41-48
- ROSSBACH 1899 = O. ROSSBACH, *Das sacrarium des Heius in Messana*, RhM 54 (1899), 277-84
- ROSSI 1975 = A.M. ROSSI, *Ricerche sulle multe sepolcrali romane*, RSA, 5 (1975), 111-59
- ROSSIGNANI 2005 = M.P. ROSSIGNANI, *Il santuario di Hera-Astarte a Malta in età ellenistica*, in X. LAFON, G. SAURON (dir.), *Théorie et pratique de l'architecture romaine. Études offertes à Pierre Gros*, Aix-en-Provence 2005, 259-68
- ROSSIGNANI 2009 = M. P. ROSSIGNANI, *Il santuario di Astarte a Malta e le successive trasformazioni del suo volto monumentale*, in S. HELAS, D. MARZOLI (dir.), *Phönizisches und punisches Städtewesen. Akten der internationalen Tagung in Rom (21-23 Februar 2007)*, Mainz 2009, 115-130
- ROSSIGNANI 2012 = M. P. ROSSIGNANI, *Alcune riflessioni sulle strutture dell'area centrale del santuario di Tas-Silġ*, in *Tas-Silġ* 2012, 97-106
- ROSTOVTZEFF 1910 = M.I. ROSTOVTZEFF, *Studien zur Geschichte des römischen Kolonates*, Leipzig, Berlin 1910

- ROUSSEL, HATZFELD 1909 = P. ROUSSEL, J. HATZFELD, *Fouilles de Délos exécutées aux frais de M. Le Duc de Loubat, Inscriptions (1905-1908)*, BCH 33 (1909), 472-522
- RÜPKE 1995 = J. RÜPKE, *Kalender und Öffentlichkeit: die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin, New York 1995
- RÜPKE 1997 = J. RÜPKE, *Römische Religion und «Reichsreligion»: Begriffsgeschichtliche und methodische Bemerkungen*, in CANCIK, RÜPKE 1997, 3-23
- RÜPKE 2007 = J. RÜPKE, *Religion of the Romans*, Cambridge 2007 [première éd. en allemand : *Die Religion der Römer: Eine Einführung*, München 2001]
- RÜPKE 2011a = J. RÜPKE, *Reichsreligion? Überlegungen zur Religionsgeschichte des antiken Mittelmeerraums in der römischen Zeit*, Historische Zeitschrift 292 (2011), 297-322
- RÜPKE 2011b = J. RÜPKE, *The Roman Calendar from Numa to Constantine. Time, History and the Fasti*, Chichester 2011
- RÜPKE 2012 = J. RÜPKE, *Religion in republican Rome: rationalization and ritual change*, Philadelphia 2012
- RÜPKE 2013 = J. RÜPKE, *Regulating and Conceptualizing Religious Plurality: Italian experiences and Roman Solutions*, in JEHNE et al. 2013, 275-95
- RÜPKE 2014 = J. RÜPKE, *From Jupiter to Christ: on the history of religion in the Roman imperial period*, Oxford 2014 [première éd. en allemand : *Von Jupiter zu Christus: Religionsgeschichte in römischer Zeit*, Darmstadt 2011]
- SAMUEL 1972 = A.E. SAMUEL, *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity*, München 1972
- SANCHEZ LEON 2004 = M.L. SANCHEZ LEON, *Adorando a Deméter. Euno-Antíoco y la diosa de Enna*, Gerión 22 (2004), 135-45
- SANDERS 1991 = L. J. SANDERS, *Dionysius I of Syracuse and the Origins of the Ruler Cult in the Greek World*, Historia 40 (1991), 275-87
- SANTANGELO 1919-20 = S. SANTANGELO, *Il graffito catanese e la festa di Cerere*, Archivio Storico per la Sicilia Orientale, 16-17 (1919-20), 174-80
- SARTORI 1961 = F. SARTORI, *Proagori in città siceliote*, Kokalos, 7 (1961), 53-66
- SARTORI 1980 = F. SARTORI, *Dediche a Demetra in Eraclea lucana*, in *Forschungen und Funde. Festschrift B. Neutsch*, Innsbruck 1980, 401-15
- SARTORI 1992 = F. SARTORI, *Ancora sulle dediche a Demetra in Eraclea Lucana*, in M.M. MACTOUX, E. GENY (dir.), *Mélanges Pierre Lévêque VI*, Paris 1992, 269-77 (= F. SARTORI, *Dall'Italia all'Italia*, Padoue 1993, I, 307-318)

- SAVALLI-LESTRADE 2009 = I. SAVALLI-LESTRADE, *Usages civiques et usages dynastiques de la damnatio memoriae dans le monde hellénistique*, in S. BENOIST et al. (dir.), *Mémoires partagées, mémoires disputées*, Metz 2009, 127-158
- SCHACHTER 1986 = A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia, 2. Herakles to Poseidon*, London 1986
- SCHACKLETON BAILEY 1992 = D.R. SCHACKLETON BAILEY, *Onomasticon to Cicero's Speeches*, Stuttgart – Leipzig 1992<sup>2</sup> (1988)
- SCHEID 1981 = J. SCHEID, *Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine*, in *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome 1981, 117-171
- SCHEID 1991 = J. SCHEID, *Sanctuaires et territoire dans la Colonia Augusta Treverorum* in J.-L. BRUNAUX (dir.), *Les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen*, Paris 1991, 42-57
- SCHEID 1991b = J. SCHEID, *Sanctuaires et thermes sous l'Empire*, in *Les thermes romains. Actes de la table ronde* (Rome, 11-12 novembre 1988), Rome 1991, 205-216
- SCHEID 1992 = J. Scheid, *Épigraphie et sanctuaires guérisseurs*, MEFRA 104 (1992), 25-40
- SCHEID 2006 = J. SCHEID, *Les dévotions en Germanie inférieure : divinités, lieux de culte, fidèles*, in M. DONDIN-PAYRE, M.-TH. RAEPSAET-CHARLIER (dir.), *Sanctuaires, pratiques culturelles et territoires civiques dans l'occident romain*, Bruxelles 2006, 297-346
- SCHEID 2008 = J. SCHEID, *Ex decretis prioribus nihil immutamus. Du conservatisme religieux des Romains*, Kernos 21 (2008), <http://journals.openedition.org/kernos/1614>
- SCHEID 2009 = J. SCHEID, *Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales*, in M. DONDIN-PAYRE, M.-TH. RAEPSAET-CHARLIER (dir.), *Cités, Municipales, Colonies. Les processus de Municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut Empire*, Paris 2009<sup>2</sup> (1999), 381-423
- SCHEID 2013 = J. SCHEID, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris 2013
- SCHFOLD 1997 = K. Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, Bâle 1997
- SCHILLING 1949 = R. SCHILLING, *Le temple de Vénus Capitoline et la tradition pomériale*, RPh, 23 (1949), 27-35
- SCHILLING 1964-5 = R. SCHILLING, *La place de la Sicile dans la religion romaine*, Kokalos 10-1 (1964-5), 259-86
- SCHILLING 1982 = R. SCHILLING, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris 1982<sup>2</sup> (1954)
- SCHILLING 1988 = R. SCHILLING, *L'évolution du culte de Vénus sous l'empire romain*, in ID., *Dans le sillage de Rome. Religion, poésie, humanisme*, Paris 1988, 152-83

- SCHMIDT 1968 = P. L. SCHMIDT, *Julius Obsequens und das Problem der Livius-Epitome. Ein Beitrag zur lateinischen Prodigiensliteratur*, Wiesbaden 1968
- SCHOLL 1984 = R. SCHOLL, *Zur Bezeichnung *ἱερόδουλος* im griechisch-römischen Ägypten*, in Atti del XVII congresso internazionale di papirologia (Napoli, 19 – 26 maggio 1983), Napoli 1984, III, 977-83
- SCHOLL 1985 = R. SCHOLL, *ἹΕΡΟΔΟΥΛΟΣ im griechisch-römischen Ägypten*, *Historia*, 34 (1985), 466-92
- SCHOLL 2009 = R. SCHOLL, *Tempelprostitution in griechisch-römischen Ägypten? Hierodouloi als Tempelsklaven und Tempelprostituirte?*, in T.S. SCHEER, M. LINDNER (dir.), *Tempelprostitution im Altertum. Fakten und Fiktionen*, Berlin 2009, 183-97
- SCHULZE 1904 = W. SCHULZE, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, Berlin 1904
- SCIBONA 1971 = G. SCIBONA, *Epigraphica Halaesina I (schede 1970)*, «Kokalos», XVII, 1971, 3-20
- SCIRPO 2010 = P.D. SCIRPO, *The Founder-Cult of Hieron II at Akrai: the Rock-Relief from Intagliatella's Latomy*, in S.A. PAIPETIS, M. CECCARELLI (dir.), *The Genius of Archimedes - 23 Centuries of Influence on Mathematics, Science, and Engineering*, Dordrecht 2010, 429-438
- SCIRPO 2015 = P.D. SCIRPO, *Heroes, Gods and Demons in the Religious Life of Akrai (Sicily) in Hellenistic Age*, *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, 4 (2015), 479-94
- SCRAMUZZA 1937 = V.M. SCRAMUZZA, *Roman Sicily*, in T. FRANK (dir.), *An Economic Survey of Ancient Rome III*, Baltimore 1937, 225-377
- SCUDERI 1994 = R. SCUDERI, *Il comportamento di Verre nell'orazione ciceroniana De suppliciis. Oratoria politica e realtà storica*, *RAL* s. 9, 5 (1994), 119-43
- SCUDERI 1996 = R. SCUDERI, *La raffigurazione ciceroniana della Sicilia e dei suoi abitanti : un fattore ambientale per la condanna di Verre*, in C. STELLA, A. VALVO (dir.), *Studi in onore di Albino Garzetti*, Brescia 1996, 409-430
- SEGRE 1934 = M. SEGRE, *Note epigrafiche VII. Gli orti di Persefone*, *MC (Il Mondo Classico)* 4 (1934), 234-8
- SEHLMAYER 1999 = M. SEHLMAYER, *Stadtrömische Ehrenstatuen der republikanischen Zeit: Historizität und Kontext von Symbolen nobilitären Standesbewusstseins*, Stuttgart 1999
- SEMERARO 2012 = G. SEMERARO, *Il santuario di Tas-Silg in età storica. Contributo allo studio delle pratiche rituali e dell'organizzazione spaziale: l'area settentrionale*, in *Tas-Silg* 2012, 107-118
- SEMIOLI 2005 = A.A. SEMIOLI, *Liber, Libera e Louzera*, *SMSR* 29 (2005), 249-274
- SERAFINI 2015 = N. SERAFINI, *La dea Ecate e i luoghi di passaggio*, *Kernos*, 28 (2015), 111-131

- SERRATI 2008 = J. SERRATI, *A Syracusan Private Altar and the Development of Ruler-Cult in Hellenistic Sicily*, *Historia* 57 (2008), 80-91
- SFAMENI GASPARRO 1973 = G. SFAMENI GASPARRO, *I culti orientali in Sicilia*, Leiden 1973
- SFAMENI GASPARRO 1986 = G. SFAMENI GASPARRO, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986
- SFAMENI GASPARRO 1995 = G. SFAMENI GASPARRO, *Le attestazioni dei culti egiziani in Sicilia nei documenti monetali*, in M. Caccamo Calcabiano (dir.), *La Sicilia tra l'Egitto e Roma. La monetazione siracusana nell'età di Ierone II*. Atti del Seminario di Studi (Messina, 2-4 dicembre 1993), Messina 1995, 79-156
- SFAMENI GASPARRO 1996 = G. SFAMENI GASPARRO, *Per la storia del culto di Cibele in Occidente: il santuario rupestre di Akrai*, in E. LANE (dir.), *Cybele, Attis and Related Cults*, Leiden 1996, 51-86
- SFAMENI GASPARRO 2006 = G. SFAMENI GASPARRO, *I culti orientali nella Sicilia ellenistico-romana*, in ANELLO *et al.* 2006, 251-328
- SGOBBO 1977 = I. SGOBBO, *Il maggior tempio del Foro di Cuma e la munificenza degli Heii Cumani in epoca sannitica*, *RAAN*, 52 (1977), 231-264
- SGUAITAMATTI 1984 = M. SGUAITAMATTI, *L'offrante de porcelet dans la coroplathie géléenne : étude typologique*, Mainz am Rhein 1984
- SHERK 1993 = R.K. SHERK, *The Eponymous Officials of Greek Cities V*, *ZPE* 96 (1993), 267-95
- SHERWIN-WHITE 1973 = A.N. SHERWIN-WHITE, *The Roman Citizenship*, Oxford 1973
- SJÖQVIST 1960 = E. SJÖQVIST, *Numismatic Notes from Morgantina. I. The ΣΙΚΕΛΙΩΤΑΝ coinage*, *Museum Notes (American Numismatic Society)* 9 (1960), 53-63
- SMITH, SERRATI 2000 = C. SMITH, J. SERRATI (dir.), *Sicily from Aeneas to Augustus*, Edinburgh 2000
- SOLIMANO 1976 = G. SOLIMANO, *Asclepio. Le aree del mito*, Milano 1976
- SORACI 2003 = C. SORACI, *Sicilia frumentaria: contributi allo studio della Sicilia in epoca repubblicana*, *Quaderni Catanesi di studi antichi e medievali*, n. s. 2 (2003), 289-401
- SORACI 2011 = C. SORACI, *Sicilia frumentaria: il grano siciliano e l'annona di Roma, V a.C.-V d.C.*, Roma 2011
- SORACI 2016 = C. SORACI, *Città siciliane "privilegiate" in epoca repubblicana*, *DHA* 42 (2016), 97-136
- SOURVINOU-INWOOD 1990 = CH. SOURVINOU-INWOOD, *What is Polis Religion?*, in O. MURRAY, S. PRICE (dir.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford 1990, 295-322

DE SOUZA 2004 = M. DE SOUZA, *La question de la tripartition des catégories du droit divin dans l'Antiquité romaine*, Saint-Étienne 2004

SPAETH 1990 = B.S. SPAETH, *The Goddess Ceres and the Death of Tiberius Gracchus*, *Historia* 39 (1990), 182-195

SPAETH 1996 = B.S. SPAETH, *The Roman Goddess Ceres*, Austin 1996

SPAWFORTH 1996 = A. J. S. SPAWFORTH, *Roman Corinth: the Formation of a Colonial Elite*, in A.D. RIZAKIS (dir.), *Roman onomastics in the Greek East. Social and political aspects*. Proceedings of the international colloquium organized by the Finnish Institute and the Centre for Greek and Roman Antiquity (Athens 7-9 September 1993), Paris 1996, 167-182

SPICKERMANN 1997 = W. SPICKERMANN, *Aspekte einer ‚neuen‘ regionalen Religion und der Prozeß der ‚interpretatio‘ im römischen Germanien, Rätien und Noricum*, in CANCIK, RÜPKE 1997, 145-167

SPICKERMANN 2001 = W. SPICKERMANN, *Religion in den germanischen Provinzen Roms*, Tübingen 2001

SPICKERMANN 2003 = W. SPICKERMANN, *Germania Superior. Religionsgeschichte des römischen Germanien I*, Tübingen 2003

SPICKERMANN 2008 = W. SPICKERMANN, *Germania Inferior. Religionsgeschichte des römischen Germanien II*, Tübingen 2008

STAVRIANOPOULOU 1993 = E. STAVRIANOPOULOU, *Der Ματρηες-Kult in Eleutherna und der Μητρηες-Kult in Engyon. Ein gemeinsamer Ursprung?*, *PP* 48 (1993), 161-175

STEEL 2001 = C.E.W. STEEL, *Cicero, Rhetoric and Empire*, Oxford 2001

STEWART 2003 = P. STEWART, *Statues in Roman Society: Representation and Response*. Oxford 2003

STRUBBE 1991 = J.H.M. STRUBBE, *Cursed be he that moves my bones*, in CH.A. FARAONE, D. OBBINK (dir.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford 1991, 33-59

STRUBBE 1997 = J.H.M. STRUBBE, *ΑΠΑΙ ΕΙΠΙΤΥΜΒΙΟΙ. Imprecations against Desecrators of the Grave in the Greek Epitaphs of Asia Minor. A Catalogue*, Bonn 1997

SUAREZ DE LA TORRE 2009 = E. SUAREZ DE LA TORRE, *Il mito e il culto di Asclepio in Grecia in età classica ed ellenistico-romana*, in DE MIRO *et al.* 2009, 27-48

TAGLIAMONTE 1994 = G. TAGLIAMONTE, *I figli di Marte. Mobilità, mercenari e mercenariato italici in Magna Grecia e Sicilia*, Rome 1994

TANNER 2000 = J. TANNER, *Portraits, Power, and Patronage*, *JRS* 90 (2000), 18-50

TANSEY 2008 = P. TANSEY, *L. Sempronius Atratinus Aug. Imp.*, *ZPE* 165 (2008), 304-6

- TARPIN 2000 = M. TARPIN, *Le butin sonnante et trébuchant dans la Rome républicaine*, in *Economie antique. La guerre dans les économies antiques*, Saint Betrand de Comminges 2000, 365-76
- TERRENATO 1998 = N. TERRENATO, *The Romanization of Italy: Global Acculturation or Cultural Bricolage?*, in C. Forcey, J. Hawthorne, R. Witcher (dir.), *TRAC 7: Proceedings of the Seventh Annual Theoretical Roman Archaeology Conference* (University of Nottingham, April 1997), Oxford 1998, 20-7
- THOMAS 1995 = Y. THOMAS, *Fictio legis. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales*, *Droits* 21 (1995), 17-63
- THÖNGES-STRINGARIS 1965 = R. THÖNGES-STRINGARIS, *Das griechische Totenmahl*, *MDAI(A)* 80 (1965) 1-99
- TUCHELT 1979 = K. TUCHELT, *Frühe Denkmäler Roms in Kleinasien. Beiträge zur archäologischen Überlieferung aus der Zeit der Republik und des Augustus. Teil 1: Roma und Promagistrate*, Tübingen 1979, 68-70
- TUSA 1992 = V. TUSA, *Il santuario in Contrada Mango (Segesta)*, in *Area elima I*, 617-25
- VALBRUZZI 2014 = F. VALBRUZZI, *Henna: l'immagine scomparsa di una città antica e l'archeologia urbana*, in CONGIU *et al.* 2014, 227-40
- VALBRUZZI, GIANNITRAPANI 2015 = F. VALBRUZZI, E. GIANNITRAPANI, *L'immagine ritrovata di una città antica: l'archeologia urbana a Enna. Difficoltà dell'archeologia urbana e storia della ricerca archeologica*, in F. ANICHINI, G. GATTIGLIA, M.L. GUALANDI (dir.), *Mappa Data Book I. I dati dell'archeologia urbana italiana*, Roma 2015, 39-55
- VALENZA MELE 1977 = N. VALENZA MELE, *Era ed Apollo nella colonizzazione euboica d'Occidente*, *MEFRA* 89.2 (1977), 493-524
- VAN ANDRINGA 2009 = W. VAN ANDRINGA, *Quotidien des dieux et des hommes: la vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*, Rome 2009
- VAN EFFENTERRE *et al.* 1991 = H. VAN EFFENTERRE, E. STAVRIANOPOULOU, Θ. Ε. ΚΑΛΠΑΞΗΣ, Τ. Ε. ΚΑΛΠΑΞΗΣ, Α. Β. ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΥ, Α. ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΥ, *Ελεύθερνα. Τομέας 2. 1, Επιγραφές από το Πυργί και το νησί*, Rethymnon 1991
- VAN HAEPEREN 2016 = F. VAN HAEPEREN, *Les dieux publics outragés par Verrès*, in BONNET *et al.* 2016, 199-210
- VARNER 2004 = E.R. VARNER, *Mutilation and Transformation: Damnatio Memoriae and Roman Imperial Portraiture*, Leiden 2004
- VASALY 1993 = A. VASALY, *Representations: images of the world in Ciceronian oratory*, Berkeley 1993
- VIDMAN 1969 = L. VIDMAN, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapicae*, Berlin 1969

- VIGO 1836 = L. VIGO, *Notizie storiche della città d'Acì-Reale*, Palermo 1836
- VILLARD 1954 = F. VILLARD, *Tripi (Messina). Ricerche ad Abacaenum*, NSA, s. VIII, 8 (1954), 46-50
- VITANZA 1915 = C. VITANZA, *Crysa, il suo mito, il suo tempio e i suoi fonti*, Archivio storico per la Sicilia orientale 12 (1915), 163-80
- VOLLGRAFF 1951 = C.W. VOLLGRAFF, *Inhumation en terre sacrée dans l'Antiquité grecque (à propos d'une inscription d'Argos)*, Paris 1951
- WACHTER 1987 = R. WACHTER, *Altlateinische Inschriften: sprachliche und epigraphische Untersuchungen zu den Dokumenten bis etwa 150 v. Chr.*, Bern 1987
- WALLACE-HADRILL 1990 = A. WALLACE-HADRILL, *Roman arches and Greek honours: the language of power at Rome*, PCPhS 36 (1990), 143-81
- WALLACE-HADRILL 2008 = A. WALLACE-HADRILL, *Rome's cultural revolution*, Cambridge 2008
- WALTHER 1624 = G. GUALTHERI, *Siciliae obiacentium insularum et Bruttiorum antiquae tabulae*, Messanae 1624<sup>2</sup> (Panormi s.d., mais après 1621)
- WEBSTER 2001 = J. WEBSTER, *Creolizing the Roman Provinces*, AJA 105 (2001), 209-25
- WEHRLI 1944-60 = F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentare*, Bâle 1944-1960
- WEST 1967 = M. WEST, *Oracles of Apollo Kareios. A Revised Text*, ZPE 1 (1967), 182-7
- WHITE 1964 = D. White, *Demeter's Sicilian Cult as a Political Instrument*, GRBS 5 (1964), 261-79
- WILHELM 1914 = A. WILHELM, *Urkunden aus Messene*, «Jahreshefte des österreichischen archäologischen Institutes in Wien», XVII, 1914, 1-120 (= *Kleine Schriften II.1*, Leipzig 1984, 467-586)
- WILSON 1988 = R.J.A. WILSON, *Towns of Sicily during the Roman Empire*, ANRW, II.11.1, Berlin, New York 1988 90-206
- WILSON 1990 = R.J.A. WILSON, *Sicily under the Roman empire. The archaeology of a Roman province*, Warminster 1990
- WILSON 2000 = R.J.A. WILSON, *Ciceronian Sicily: an archaeological perspective*, in SMITH, SERRATI 2000, 134-60
- WILSON 2013 = R.J.A. WILSON, *Hellenistic Sicily, c. 270-100 BC*, in J. PRAG, J. CRAWLEY QUINN (dir.), *The Hellenistic West. Rethinking the Ancient Mediterranean*, Cambridge 2013
- WISEMAN 1971 = T.P. WISEMAN, *New Men in the Roman Senate 139 BC – AD 14*, Oxford 1971



WOOLF 1997 = G. WOOLF, *Polis-Religion and its alternatives in the Roman Provinces*, in CANKIK, RÜPKE 1997, 71-84.

XELLA 1969 = P. XELLA, *Sull'introduzione del culto di Demetra e Core a Cartagine*, SMSR 40 (1969), 215-28

ZACCAGNINO 1998 = C. ZACCAGNINO, *Il thymiaterion nel mondo greco: analisi delle fonti, tipologia, impieghi*, Rome 1998

ZANKER 1987 = P. ZANKER, *Augustus und die Macht der Bilder*, Leipzig 1987

ZIOLKOWSKI 1992 = A. ZIOLKOWSKI, *The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context*, Rome 1992

ZIMMER 1989 = G. ZIMMER, *Das Sacrarium des C. Heius. Kunstraub und Kunstgeschmack in der späten Republik*, Gymnasium 96 (1989), 493-520

ZODDA 1989 = D. ZODDA, *Contributo alla storia della monetazione di Erice nel V sec. a.C.*, RIN, 91 (1989), 3-26

ZWIERLEIN-DIEHL 1973 = E. ZWIERLEIN-DIEHL, *Die Antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien, 1. Die Gemmen von der minoischen Zeit bis zur frühen römischen Kaiserzeit*, München 1973

## Table des matières

<b>Introduction .....</b>	<b>1</b>
1. Contact culturel et religion dans les provinces romaines .....	2
2. La Sicile d'époque républicaine (II <sup>e</sup> -I <sup>er</sup> siècles av. J.-C.) .....	6
3. Le témoignage des <i>Verrines</i> .....	14
4. Organisation et but du travail.....	18
<b>Préambule : La Sicile de l'époque de Verrès .....</b>	<b>20</b>
<b>I. Panorama des cultes siciliens dans les <i>Verrines</i> .....</b>	<b>51</b>
I.1. Les cultes des cités .....	51
I.1.a - Malte.....	51
I.1.b - Ségeste.....	58
I.1.c - Agrigente .....	62
I.1.d - Thermes (Thermae Himeraeae).....	73
I.1.e - Cephaloedium .....	78
I.1.f - Tyndaris .....	79
I.1.g - Enguium.....	82
I.1.h - Assorus.....	90
I.1.i - Catane .....	92
I.1.j - Syracuse .....	98
I.1 - Conclusions .....	139
I.2. Deux sanctuaires d'importance régionale : Éryx et Henna .....	147
I.2.a - Vénus Érycine dans les <i>Verrines</i> .....	147
I.2.b - La déesse du mont Éryx dans le reste de la documentation.....	152
I.2.c - La Cérès d'Henna dans les <i>Verrines</i> .....	159
I.2.d - Déméter et Coré en Sicile .....	166
I.2.e - Henna et son sanctuaire dans le reste de la documentation.....	174
I.2 - Conclusions .....	191
I.3. Du côté des individus.....	195
I.3.a - Retour sur les cultes publics : les fidèles .....	195
I.3.b - Testateurs et héritiers.....	206
I.3.c - Statues et dieux domestiques .....	217
I.3.d - Ustensiles rituels .....	231
I.3 - Conclusions .....	237

<b>II. Religion et présence romaine en Sicile.....</b>	<b>240</b>
II.1. Rome face à la religion sicilienne .....	240
II.1.a - Expiation de « prodigia » en Sicile.....	241
II.1.b - L'action du préteur .....	249
II.1.c - Les monuments de Scipion Émilien.....	263
II.1.d - M. Claudius Marcellus et la prise de Syracuse .....	272
II.1 - Conclusions.....	276
II.2. Les cités siciliennes face à Rome .....	279
II.2.a - Parentèle mythique .....	279
II.2.b - Honneurs pour les Romains .....	284
II.2.c - Les fêtes « Marcellia » et « Verria » .....	285
II.2.d - Éloges publics.....	302
II.2.e - Statues honorifiques.....	306
II.2.f - La destruction de statues .....	317
II.2 - Conclusions.....	324
II.3. Prouincia Sicilia.....	329
II.3.a - Septemdecim populi Siciliae.....	329
II.3.b - La contribution des censeurs .....	334
II.3.c - Les statues de Verrès à Rome.....	337
II.3.d - Le « commune Siciliae ».....	347
II.3.e - Le titre de « patronus Siciliae » .....	350
II.3 - Conclusions.....	354
<b>III. Questions de représentation .....</b>	<b>357</b>
III.1. Numina : Dieux de Sicile – Dieux de Rome.....	357
III.1.a - Dieux siciliens ou dieux romains ?.....	358
III.1.b - L'excursus sur Henna .....	363
III.1.c - L'« interpretatio romana » dans les <i>Verrines</i> .....	367
III.1.d - Identifications reconnues.....	368
III.1.e - Figures locales siciliennes .....	375
III.1.f - Aristée, « inuentor olei » .....	377
III.1.g - De Zeus « Οὔριος » à Jupiter « Imperator ».....	378
III.1.h - Libera / Coré .....	383
III.1.i - Les « Ματέρες » d'Enguium .....	388
III.1 - Conclusions .....	395
III.2. Mores : les coutumes religieuses des Grecs de Sicile .....	398
III.2.a - La piété des Siciliens.....	398
III.2.b - Questions de vocabulaire .....	401
III.2.c - Une habitude langagière des <i>Venerii</i> .....	405
III.2.d - Le calendrier des cités grecques .....	407

III.2.e - La définition des honneurs culturels.....	415
III.2.f - Religion et statues honorifiques.....	420
III.2.g - « Pietas » ou « superstitio » ? .....	423
III.2 - Conclusions .....	426
III.3. Leges : la religion en Sicile selon le droit romain.....	428
III.3.a - La guerre contre les dieux.....	428
III.3.b - « Fas » ou « nefas » ? .....	434
III.3.c - « Sacra » ou « profana » ? .....	438
III.3.d - Ad alium iudicium perducere poterimus .....	446
III.3.e - Une question de points de vue .....	449
III.3.f - Publica populi romani.....	454
III.3 - Conclusions .....	456
<b>Conclusions.....</b>	<b>458</b>
<b>Appendice : Les passages des Verrines.....</b>	<b>464</b>
Diuinatio in Q. Caecilium .....	464
Actio prima.....	466
II.1 <i>De praetura urbana</i> .....	466
II. 2 <i>De praetura Siciliensi</i> . .....	469
II. 3 <i>De frumento</i> . .....	499
II. 4 <i>De signis</i> .....	509
II. 5 <i>De suppliciis</i> .....	584
<b>Bibliographie .....</b>	<b>594</b>



## RÉSUMÉ

---

Si le problème du contact culturel en matière de religion a suscité un grand intérêt parmi les spécialistes de l'Antiquité classique, très peu d'attention a été accordée à la Sicile d'époque républicaine. Pourtant, en dépit d'un préjugé répandu, la recherche récente a montré que cette île continua de prospérer sous la domination de Rome, dans un mélange d'influences culturelles se fondant à l'intérieur de la « koine » hellénistique. Sur cette toile de fond, ce travail se sert du témoignage des *Verrines* de Cicéron pour tenter une reconstruction des contacts religieux dans la région : il reconstruira d'abord le panorama des cultes évoqués dans les discours, pour ensuite s'intéresser à l'impact de la présence romaine et enfin aborder la perception que les Romains avaient de la religion locale. Les résultats confirmeront que la Sicile de l'époque, loin d'abriter une culture grecque immobile et vouée au déclin, était encore le théâtre d'une vivante dynamique d'échanges culturels.

## MOTS CLÉS

---

Religion, Sicile, Rome, République, Cicéron, Contact culturel

## ABSTRACT

---

Cultural and religious contact has been extensively studied over the last few decades, covering many different periods and contexts in classical Antiquity. However, very little attention has been paid to Roman Sicily during the Republic. Nevertheless, new research has shown that the island continued to thrive under Roman rule, with a variety of cultural influences coming together within the framework of Hellenistic «koine». This work aims at reconstructing religious contact in this very particular context, using the evidence provided by Cicero's speeches against Verres. Part one is a sketch of all the cults mentioned in the speeches; part two focuses on the way Roman presence made an impact on local practices and part three tries to determine how the Romans perceived Sicilian religion. Results will show that Republican Sicily was not the home of a declining Greek culture, but a lively harbour of cultural exchange.

## KEYWORDS

---

Religion, Sicily, Rome, Republic, Cicero, Cultural contact