

# VOIR LES DIEUX À ROME

ANNE DUBOURDIEU  
*Université de Paris 4 – Sorbonne*

D'une essence supérieure à celle des hommes, les dieux romains n'habitent pas le même monde qu'eux, mais des domaines qui leur appartiennent en propre. Il arrive néanmoins qu'ils apparaissent dans le monde des hommes, qui ont alors la possibilité d'entrer en contact, notamment visuel, avec eux. Il est remarquable toutefois que le latin n'ait pas créé de mot propre pour désigner l'apparition divine, et n'ait pas non plus emprunté l'un des mots grecs servant à l'exprimer, *epipháneia*<sup>1</sup>. Ce fait tend à prouver, comme le note C. Ando, que, pour les Romains, contrairement aux Grecs, les dieux ne sont pas des êtres essentiellement invisibles<sup>2</sup>.

A Rome, les dieux se donnent à voir suivant des modalités dont l'étude constituera la première partie de l'exposé. Ces modalités peuvent se ramener à deux types bien différents : soit c'est le dieu lui-même qui apparaît aux yeux des hommes, généralement sous forme anthropomorphe, pendant la veille, mais, plus souvent, pendant le sommeil, dans les rêves, et ces apparitions sont généralement brèves ; soit les dieux sont visibles pour les hommes à travers des représentations figurées, essentiellement sous forme de statues anthropomorphes, placées dans les sanctuaires, et aussi dans toute la ville<sup>3</sup>. Contrairement à celles des rêves, ces représentations, sans être constamment accessibles aux regards des humains, sont cependant présentes dans le contexte de la

---

<sup>1</sup> PFISTER 1924, p. 277-323.

<sup>2</sup> ANDO 2010, p. 47-48.

<sup>3</sup> Je laisse complètement de côté dans cet exposé le problème de savoir si les dieux romains pouvaient être représentés sous un aspect non anthropomorphique, sous forme d'objets par exemple, débat difficile et largement hors du sujet de ce colloque ; cf. ANDO 2010, p. 47.

vie quotidienne, et elles permettent aux hommes d'avoir des relations presque familières avec les dieux qu'elles représentent.

Toutefois, et ce sera là l'objet de la seconde partie, on peut se demander ce que les Romains pensaient voir des dieux quand ils se trouvaient en face de ces apparitions dans le monde humain, ou de ces représentations figurées : croyaient-ils que le dieu lui-même s'offrait à leurs regards, et, sinon, que pensaient-ils voir de lui ? En d'autres termes, quel rapport ce visible entretenait-il pour eux avec la divinité dans son essence ? L'étude du vocabulaire latin désignant les manifestations visibles de la divinité et les tournures syntaxiques dans lesquelles ce vocabulaire s'emploie permettront de donner quelques éléments de réponse à ces questions.

Les occurrences des apparitions diurnes des dieux dans les textes latins se présentent suivant une répartition très inégale selon qu'il s'agit du temps du mythe, qui, pour les Romains, précède la fondation de Rome, ou de celui de l'histoire, qui suit cette fondation. Dans le temps du mythe, où se situent la plupart des épisodes composant les *Métamorphoses* d'Ovide, les dieux se mêlent aux hommes et vivent avec eux, dans une familiarité qui ménage néanmoins la supériorité des premiers. Les dieux apparaissent aussi, mais beaucoup moins fréquemment, dans l'*Enéide*, où j'ai compté sept apparitions divines<sup>4</sup> ; cette présence des dieux, en même temps que sa faible fréquence, s'expliquent par le statut ambigu du récit de l'épopée du point de vue de sa localisation dans le temps : en effet, Virgile narre des événements antérieurs à la fondation de Rome, mais qu'il présente néanmoins comme historiques. L'aspect physique des dieux y est très succinctement décrit, sauf lors de l'apparition de Vénus à Enée<sup>5</sup>, où la déesse est nimbée d'une éclatante lumière, qui est, aux yeux des Romains, un attribut divin. A l'exception d'Enée, dont le bouleversement manifeste autant, et même plus, la tendresse qu'il éprouve pour son *alma parens* qu'une émotion face à la divinité, les mortels n'expriment pas de vives réactions en ces circonstances. Les dieux usent parfois d'un stratagème pour apparaître aux hommes et se mêler à eux, le déguisement. Ainsi, Vénus apparaît à Enée lors de son arrivée sur la côte africaine sous la

<sup>4</sup> Virgile, *Enéide* I, 314-409 ; II, 588-624 ; IV, 259-282 ; V, 618-620 ; IX, 1-24 ; X, 215-245 ; XII, 468.

<sup>5</sup> Virgile, *Enéide* II, 588-624.

forme d'une chasserresse<sup>6</sup>. Ces apparences empruntées n'ont pas toutes le même succès auprès des hommes : les déguisements de certains dieux les abusent, en effet ; au contraire, Vénus, quoique déguisée en chasserresse, est identifiée par Enée grâce à la lumière surnaturelle qui nimbe son corps et à sa démarche, et cette apparition le remplit, comme celle précédemment citée, d'une douce émotion.

Un épisode célèbre des *Fastes* d'Ovide met en scène une apparition divine, celle de Jupiter à Numa<sup>7</sup>. Suivant les conseils de la nymphe Egérie, Numa se rend près de la source qui porte son nom et aperçoit les dieux Faunus et Picus, qu'il soûle, enchaîne, puis délivre, à condition qu'ils lui indiquent comment conjurer la foudre : pour ce faire, ils font descendre sur terre Jupiter, avec lequel Numa a alors un dialogue serré ; il réussit à tromper et à forcer le dieu par des jeux sur les mots. Le statut du temps dans lequel cet épisode se déroule a un caractère hybride. En effet, Numa, généralement considéré par les Romains comme un personnage historique, appartient, aux yeux de la plupart des historiens modernes, au temps du mythe. Le texte d'Ovide reflète cette ambiguïté. En effet, bien qu'il montre Numa entretenant des relations familières avec les dieux, qui peuvent même être ses dupes, le caractère extraordinaire, pour un mortel, de son face-à-face avec Jupiter est souligné par les très violents effets physiques qu'il déclenche chez Numa<sup>8</sup>, une épouvante sacrée suscitée en l'homme par la présence sensible de la divinité<sup>9</sup>.

Dans les textes concernant l'histoire de Rome, j'ai trouvé mention de deux apparitions divines, les deux fois celle des Dioscures. La première est leur intervention aux côtés des Romains lors de la bataille du lac Régille en 496 av. n.è., documentée par plusieurs textes. L'un des interlocuteurs du *De Natura Deorum* de Cicéron, le stoïcien Balbus, évoque cet épisode comme une réalité historique<sup>10</sup> ; selon lui, la venue des Dioscures ne serait qu'un exemple, parmi de nombreux autres (*saepe*) qu'il ne cite pas précisément, d'apparitions des dieux parmi les hommes

<sup>6</sup> Virgile, *Enéide* I 314-409 ; V, 618-620 ; XII, 468.

<sup>7</sup> Ovide, *Fastes* III, 275-348.

<sup>8</sup> Ovide, *Fastes* III, 331-332.

<sup>9</sup> Non sans humour, Ovide se prête à lui-même des réactions identiques quand il affirme, dans le livre I des *Fastes* (I, 95-182), que Janus lui apparaît pour lui donner des informations utiles à son travail en cours.

<sup>10</sup> Cicéron, *De la nature des dieux* II, 5-6.

(*praesentes di*); ces apparitions auraient pour fonction de manifester leur puissance (*vim suam declarant*) par leur intervention dans le cours de l'histoire humaine<sup>11</sup>. Alors que Tite-Live indique seulement que le dictateur Postumius fit vœu d'un temple à Castor si les Romains l'emportaient dans cette bataille<sup>12</sup>, Denys d'Halicarnasse nous offre un récit détaillé de l'épisode, faisant état d'une double apparition des dieux<sup>13</sup>; une première épiphanie a lieu aux yeux de Postumius et de son entourage, une seconde sur le Forum, devant les Romains restés dans la cité: les Dioscures viennent baigner et abreuver leurs chevaux dans la fontaine de Juturne, puis disparaissent. Ce sont, les deux fois (*tòn autòn trópon*), leur taille et leur beauté, supérieures à celles des mortels, qui permettent de supposer que ces jeunes gens sont des dieux, leur ressemblance entre eux et leur qualité de cavaliers qui les font identifier comme les Dioscures<sup>14</sup>. Ces deux apparitions sont brèves, puisque les jeunes gens ont disparu au lendemain de la bataille, élément attestant, lui aussi, leur nature divine. D'autres textes, plus tardifs, mentionnent, sans apporter d'éléments nouveaux, cette intervention des Dioscures au lac Régille<sup>15</sup>.

Dans la suite du *De Natura Deorum* Balbus cite un autre exemple d'une apparition des Dioscures<sup>16</sup>, qui auraient annoncé à Publius Vatinius sur la route de Réate à Rome la victoire de Paul-Émile sur Persée en 168 av. n.è.; ici, la présence de chevaux blancs est le seul élément permettant d'identifier les jeunes gens comme les «Tyndarides»; on peut rapprocher cette indication de celle que donne Virgile lors des deux apparitions de Vénus à Enée: la déesse y est nimbée d'une lumière surnaturelle; ici, ce n'est pas leur apparence, évoquée en des termes pouvant s'appliquer à des mortels (*duo iuvenes*), qui permet de reconnaître ces jeunes gens comme des dieux, mais la couleur blanche de leurs montures, couleur rare et lumineuse ayant cette aura caractéristique de la divinité, transférée, en quelque sorte, des dieux aux animaux.

<sup>11</sup> Cicéron mentionne aussi cette double apparition dans les *Tusculanes* I, 28.

<sup>12</sup> Tite-Live II, 20, 12; II, 42, 5.

<sup>13</sup> Denys d'Halicarnasse VI, 13.

<sup>14</sup> Comme pour les dieux grecs: VERNANT 1986, p. 29.

<sup>15</sup> Valère Maxime I, 8, 1; Plutarque, *Coriolan* 3, 5; Frontin, *Stratagèmes* I, 11, 8, etc.: voir PEASE 1955-1958, p. 301.

<sup>16</sup> Cicéron, *De la nature des dieux* II, 6; anecdote également rapportée par Ovide (*Fastes* I, 707-708) et Valère Maxime (I, 8, 1).

Ainsi, les Dioscures sont mentionnés, à deux reprises, non seulement comme étant apparus aux yeux des Romains, mais comme leur ayant prêté leur concours dans des batailles. Ces dieux, en effet, passaient pour intervenir souvent parmi les hommes, peut-être parce que leur statut de demi-dieux les rendait plus proches d'eux, comme l'indique Cicéron dans le passage des *Tusculanes* évoquant leur double apparition lors de la bataille du lac Régille<sup>17</sup>. Les apparitions d'autres dieux aux hommes ne sont mentionnées que très rapidement ou vaguement par Balbus dans le *De Natura Deorum*<sup>18</sup>. Ces apparitions sont caractérisées par leur brièveté, et les auteurs qui les mentionnent n'indiquent pas qu'elles suscitent une horreur sacrée chez ceux qui en sont les témoins. Cela peut s'expliquer soit par l'absence de véritable face-à-face avec la divinité, comme dans la bataille du lac Régille, soit par l'aspect, semblable à celui des mortels, des deux dieux apparaissant pour annoncer la défaite de Persée, dont les chevaux seuls peuvent faire supposer la qualité divine.

Dans la légende, mais surtout dans l'histoire, les dieux apparaissent aux hommes pendant leur sommeil<sup>19</sup>. On en trouve deux exemples dans l'*Enéide*<sup>20</sup>. Dans le temps de l'histoire, plusieurs divinités apparaissent dans les rêves des mortels. Selon Plutarque, pendant la guerre menée par Rome contre Mithridate, Aphrodite apparaît à Lucullus pendant qu'il dort dans son temple, et lui adresse une mise en garde énigmatique<sup>21</sup> ; il s'agit là d'une apparition pendant une incubation, à la manière grecque<sup>22</sup>. L'apparition la plus développée d'une divinité à un mortel dans un songe est peut-être celle d'Isis à Lucius dans *L'Ane d'or* d'Apulée, mais le texte ne permet pas de dire en toute certitude qu'il s'agit bien d'une apparition pendant le sommeil<sup>23</sup> : vision radieuse d'une

<sup>17</sup> Cicéron, *Tusculanes* I, 28 ; voir aussi VERSNEL 1987, p. 46-47.

<sup>18</sup> Cicéron, *De la nature des dieux* II, 6.

<sup>19</sup> Sur les rêves et leur interprétation dans l'Antiquité gréco-romaine, voir DEL CORNO 1978, p. 1605-1607 ; HANSON 1980, p. 1396-1400.

<sup>20</sup> Virgile, *Enéide* II, 148-171 ; VII, 26-65.

<sup>21</sup> Plutarque, *Lucullus* 12, 1.

<sup>22</sup> Valère Maxime (I, 7, 1 ; I, 7, 4 ; I, 7, ext. 1) donne une liste, d'ailleurs assez courte, des divinités apparues dans les songes : celle de Minerve au médecin d'Auguste, de Jupiter à Titus Latinius lors des Jeux Plébéiens ; Jupiter encore envoie à Hannibal « un jeune homme plus prestigieux qu'un mortel » pour lui indiquer comment envahir l'Italie avec son armée (*missum sibi a Iove mortali specie excelsiorem iuvenem invadendae Italiae ducem*).

<sup>23</sup> Apulée, *Métamorphoses* XI, 1-7.

divinité éblouissante par sa beauté, son éclat, la richesse de ses vêtements, qui demande à Lucius de consacrer le reste de ses jours à son service ; il assurerait ainsi son bonheur. Comme celles qui se produisent pendant la veille, les apparitions divines survenues pendant le sommeil sont brèves, à l'exception notable de celles d'Isis chez Apulée, s'il s'agit bien d'un songe. Comme dans les premières, les dieux y revêtent un aspect anthropomorphe et sont dotés d'une taille, d'une beauté et d'un éclat supérieurs à ceux des humains, ce qui permet de les reconnaître comme tels. Ces épiphanies ne suscitent pas chez les mortels de manifestations physiques de terreur ou d'émotion violente, car on est dans le monde des rêves, où tout paraît possible ; les dieux y adressent la parole aux hommes pour leur donner des conseils ou des avertissements. Il semble que les apparitions divines, rares dans l'histoire du culte public, soient beaucoup plus fréquentes quand il s'agit de simples particuliers, ainsi qu'en témoignent les nombreuses dédicaces faites à la suite d'une apparition ou d'un avertissement divin<sup>24</sup>.

Les statues des dieux sont une autre des modalités suivant lesquelles on peut voir la divinité à Rome. Contrairement aux apparitions divines, elles sont aisément accessibles aux regards humains car elles sont présentes en de nombreux lieux, dans les sanctuaires et dans la ville<sup>25</sup>. Dans les sanctuaires, l'accès aux statues n'est pas permanent, puisque la *cella* où se trouve la statue de culte est normalement fermée, mais, pendant les sacrifices, les fidèles, qui se tiennent à l'extérieur du sanctuaire, peuvent la voir au fond de la *cella* dont les portes sont ouvertes<sup>26</sup>. Le plus souvent, ils voyaient la statue du dieu sans être en contact physique avec elle, mais d'autres rituels, minutieusement étudiés par S. Estienne<sup>27</sup>, permettent aux mortels d'entrer dans le temple et de s'approcher de l'effigie de la divinité, voire de la toucher. Certaines occasions s'offraient d'avoir des contacts intimes, et pas seulement visuels, avec l'image divine, comme les soins nécessaires apportés à l'entretien des statues, ou le maquillage du visage de la statue de Jupiter capitolin pour certaines fêtes<sup>28</sup>. Cette manipulation des statues est évoquée, sur

<sup>24</sup> ANDO 2010, p. 45-46.

<sup>25</sup> ESTIENNE 2000, *passim*.

<sup>26</sup> SCHEID 1998, p. 72-84.

<sup>27</sup> ESTIENNE 2000, p. 187-197.

<sup>28</sup> ESTIENNE 2000, p. 187-191.

le mode ironique, par Augustin citant un texte perdu de Sénèque<sup>29</sup>. Une autre pratique témoigne de ce rapport de proximité entre les hommes et les statues des dieux, considérées alors presque comme des êtres animés, celle du lectisterne, dans lequel hommes et dieux banquettent ensemble dans une forme de repas sacrificiel<sup>30</sup>, sans toutefois que cette commensalité implique qu'hommes et dieux soient sur un pied d'égalité.

Selon P. Veyne<sup>31</sup>, on observe, dès le début du principat, de nouvelles pratiques de piété consistant à se promener dans les temples, à s'y asseoir, ce qui amène une relation plus proche, plus familière, avec les dieux. De tels comportements s'accompagnent nécessairement d'un rapport visuel plus fréquent avec les statues de culte. La poésie élégiaque augustéenne témoigne de ces pratiques, souvent présentées comme celles des femmes, et plus précisément des dévotes d'Isis<sup>32</sup>. Selon Plutarque<sup>33</sup>, les Romains avaient l'habitude de rester assis dans les sanctuaires après les prières, ménageant ainsi un temps de transition entre le sacré et le profane. Ce mode de contact avec les dieux existait du reste avant le principat, de façon peut-être moins développée : selon Cicéron une femme de la famille des *Metelli*, ayant vécu avant le I<sup>er</sup> s. av. n.è., était allée s'asseoir la nuit dans un temple pour y attendre un présage<sup>34</sup>. Autre exemple de cette familiarité avec les dieux sous la République : Tite-Live et Aulu-Gelle rapportent que, dès qu'il eut atteint l'âge adulte, Scipion avait l'habitude, avant d'accomplir un acte public ou privé, d'aller s'asseoir seul dans le temple du Capitole<sup>35</sup>, suggérant par là une intimité particulière entre Jupiter et lui, par l'entremise d'un contact visuel privilégié avec la statue de culte.

Pour clore cette première partie je mentionnerai une forme très particulière de présence visible de la divinité dans le monde humain. Certains mortels sont, à titre provisoire ou permanent, une image de la

<sup>29</sup> Augustin, *Cité de Dieu* VI, 10 (= Sénèque, *De Superstitione*, fr. 36 Hase); pour l'interprétation de ce texte, à la portée controversée, voir ESTIENNE 2001, p. 189-210; ANDO 2010, p. 63-73 pour la critique de l'idolâtrie faite par Augustin.

<sup>30</sup> SCHEID 1998, p. 176; ANDO 2010, p. 48-49.

<sup>31</sup> VEYNE 1989, *passim*.

<sup>32</sup> Ovide, *Art d'aimer* III, 635; *Tristes* II, 287-288.

<sup>33</sup> Plutarque, *Questions Romaines* 25.

<sup>34</sup> Cicéron, *De la divination* I, 104; la même anecdote est rapportée par Valère Maxime I, 5, 4.

<sup>35</sup> Tite-Live XXVI, 19, 5; Aulu-Gelle, *Nuits Attiques* VI, 1, 6.

divinité; je renvoie sur ce point à un article de J. Scheid<sup>36</sup>: le général triomphant durant le temps de son triomphe, les vestales aussi longtemps que dure leur sacerdoce, et le flamine de Jupiter toute sa vie, sont des « doubles » des divinités qui les patronnent, des images de ces dieux parmi les hommes; vestales et flamine de Jupiter sont ailleurs qualifiés par J. Scheid, qui reprend là une expression de Plutarque<sup>37</sup>, de « prêtres-statues »<sup>38</sup>.

Au terme de cet examen, on peut donc dire qu'à Rome, en certaines circonstances, d'ailleurs assez différentes entre elles, les hommes voient les dieux. Alors se pose la question de savoir ce que les Romains pensent voir des dieux. Examinons d'abord de plus près les témoignages concernant les seules apparitions divines attestées dans le temps de l'histoire chez les hommes à l'état de veille. Dans le *De Natura Deorum*<sup>39</sup>, Balbus déclare: *Castor et Pollux ex equis pugnare visi sunt*; la forme passive du verbe, *visi sunt* n'est pas suivie d'un complément d'agent désignant un témoin, ce qui ôte à l'affirmation une partie de sa force; le même tour est employé pour mentionner les fréquentes apparitions des dieux aux hommes: *saepe visae formae deorum*. D'autre part, le passif du verbe *video*, « voir » signifie « être vu », mais aussi « sembler », ce qui confère une certaine ambiguïté, qu'on peut supposer délibérée, ou au moins prudente, à l'emploi de ce passif à valeur polysémique, qui situe cette apparition entre réalité et illusion. Dans le texte de Denys d'Halicarnasse<sup>40</sup> relatant le même épisode, lors de leur première apparition, les deux jeunes gens à cheval qui apparaissent au dictateur Postumius et à son entourage ne sont pas nommément désignés comme les Dioscures; d'autre part, la forme passive *légontai*, ayant pour sujet les jeunes gens, n'a pas, elle non plus, de complément d'agent, et se réfère donc à une tradition non précisée. Le verbe *phainō* (*phanēnai*) présente la même ambiguïté que *videor*: il signifie « apparaître, se montrer », mais aussi « sembler », par opposition à « être ». La seconde mention de l'apparition des jeunes gens, sur le Forum, est faite en des termes identiques, avec le même emploi du verbe *légontai* sans

<sup>36</sup> SCHEID 1986, p. 213-230.

<sup>37</sup> Plutarque, *Questions Romaines* 111.

<sup>38</sup> SCHEID 2001, p. 55-61.

<sup>39</sup> Cicéron, *De la nature des dieux* II, 6.

<sup>40</sup> Denys d'Halicarnasse VI, 12, 1.

complément d'agent, et sans identification des deux jeunes gens; celle de leur disparition, le lendemain, est exprimée par le verbe *légō*, sous la forme *légousin*, 3<sup>e</sup> p.p. à valeur indéfinie, sans référent. L'identification des jeunes gens comme les Dioscures est faite d'après les indications des lettres de Postumius par le groupe des magistrats dirigeant Rome, dont aucun n'est nommé: selon le dictateur, des *daimones* non précisés seraient apparus lors de la bataille dans une *epipháneia*, mot lui aussi ambigu, puisqu'il signifie «apparition», mais aussi «surface»<sup>41</sup>, par opposition à l'être véritable; «l'apparence des dieux» (*tôn autôn theôn tà phásmata*) n'est pas les dieux eux-mêmes, puisque *phásma*, de la famille de *phainō*, désigne une forme sensible n'appartenant pas au monde réel; enfin, le verbe *epeísthēsan* exprime une conviction subjective, fût-elle forte, non l'affirmation d'une réalité objective. Dans le texte du *De Natura Deorum* qui mentionne l'apparition des Dioscures annonçant la victoire sur Persée<sup>42</sup>, l'identification des jumeaux célestes est bien affirmée (*Tyndaridae nuntiaverunt*), mais la portée de cette affirmation est atténuée par le vague de l'indication du référent, *recentiore memoria*. Dans les deux textes de Cicéron témoignant de façon générale de l'aide apportée aux Romains par les Dioscures<sup>43</sup>, il y a un effet de flou exprimé par les mêmes moyens lexicaux et/ou syntaxiques: *perhibentur*, *exaudita*, *visae* ne sont pas suivis d'un complément d'agent; l'emploi de ces procédés fait qu'aucune caution précise n'est donnée de la présence effective des Dioscures lors de leurs apparitions supposées. Pour ce qui est des épiphanies divines situées dans les rêves, le problème de la référence au réel ne se pose évidemment pas.

Examinons maintenant ce que les Romains pensaient voir des dieux quand ils avaient leurs statues sous les yeux. En d'autres termes, pensaient-ils que la statue du dieu était le dieu lui-même? Un certain nombre d'arguments font pencher en faveur d'une réponse positive, et, en premier lieu, le mode de désignation de l'effigie divine. Comme le note S. Estienne<sup>44</sup>, la statue est souvent désignée par le seul nom du dieu, usage particulièrement manifeste dans les livres 34 à 36 de l'*Histoire Naturelle* de Pline l'Ancien; le nom du dieu est alors souvent renforcé

<sup>41</sup> CHANTRAINE 1977, p. 1171.

<sup>42</sup> Cicéron, *De la nature des dieux* II, 6.

<sup>43</sup> Cicéron, *Tusculanes* I, 28; *De la nature des dieux* II, 6.

<sup>44</sup> ESTIENNE 2000, p. 17.

par l'adjectif de soulignement *ipse*, pour indiquer, selon S. Estienne, que la statue est le dieu. Ainsi, évoquant le sanctuaire du Clitumne en Ombrie, qui abrite une statue du dieu, Pline le Jeune écrit : *Stat Clitumnus ipse*<sup>45</sup>. Ces expressions invitent à penser qu'aux yeux des Romains, il n'y a pas de différence entre les dieux eux-mêmes et leurs représentations figurées.

Cependant, les statues des dieux sont aussi souvent désignées comme telles par un substantif. Comme en grec<sup>46</sup>, il existe en latin une pluralité de substantifs signifiant « la statue » : *effigies*, *imago*, *signum*, *simulacrum*, *statua*. S. Estienne note<sup>47</sup> que tous ces substantifs désignent des artefacts : « la statue à Rome », écrit-elle, « est d'emblée désignée pour ce qu'elle est, un objet produit par l'homme, une représentation »<sup>48</sup>. Les deux substantifs privilégiés pour désigner les représentations divines sont, selon S. Estienne, *signum* et *simulacrum*<sup>49</sup>. Examinons de plus près le sens de ces deux mots.

*Signum* est le terme le plus fréquent dans cet emploi. Les sens du mot sont multiples ; son étymologie est obscure<sup>50</sup>. J.-P. Brachet<sup>51</sup> rapproche *signum* du verbe *secare*, et il signifierait « la marque », marque du bétail ou sceau, puis signe : « Est *signum* », écrit J.-P. Brachet, « tout objet dont la présence indique une autre réalité, que le *signum* évoque d'une façon ou d'une autre. S'agissant de la statue d'un dieu, « *signum*, 'statue', est la représentation d'un dieu, le signe qui est mis à la place du dieu pour indiquer sa présence dans le sanctuaire »<sup>52</sup>. Si on accepte cette étymologie, il faut admettre, remarque S. Estienne<sup>53</sup>, que *signum* n'a pas pour premier sens la statue comme artefact concret, confectionné dans tel ou tel matériau, mais celui de signe du dieu, de symbole le représentant. D'autre part, *signum* désignant la statue du dieu est suivi du génitif du nom du dieu, ce qui marque l'appartenance du signe au dieu, et non

<sup>45</sup> Pline le Jeune, *Lettres* VIII, 8, 5.

<sup>46</sup> VERNANT 1979, p. 109-114 ; VERNANT 1986, p. 19-45 ; VERNANT 1990, p. 225-238.

<sup>47</sup> ESTIENNE 2000, p. 5.

<sup>48</sup> ESTIENNE 2000, p. 16-18.

<sup>49</sup> ESTIENNE 2000, p. 21-54.

<sup>50</sup> BENVENISTE 1948, p. 117-126 : *signum*, dérivé de la racine \**sekw-*, est « l'objet que l'on suit ».

<sup>51</sup> BRACHET 1994, p. 49-50.

<sup>52</sup> BRACHET 1994, p. 48.

<sup>53</sup> ESTIENNE 2000, p. 24-25.

son identification à lui<sup>54</sup>. Ces remarques amènent à supposer que les Romains faisaient parfaitement la différence entre le dieu lui-même et sa représentation, et ne pensaient pas voir le dieu dans son essence quand ils considéraient sa statue, bien que cette dernière soit une forme, qui reste à définir, de sa présence. C'est du côté de cette signification du *signum*, qu'il rapproche de *significare*, que J. Scheid<sup>55</sup> situe le couple sacerdotal constitué du flamme de Jupiter et de son épouse : rangés dans la catégorie du double, ils renvoient à Jupiter, qu'ils « signifient », sans imiter son apparence.

Le second mot servant à désigner les statues divines est *simulacrum*. L'étymologie même du mot, qu'il faut rapprocher de *similis*, « semblable », indique bien qu'on est dans le registre de l'imitation, et non plus, comme avec *signum*, dans le registre du symbole. Le mot ne s'applique pas qu'aux statues des dieux, mais désigne toute forme de copie, de reproduction d'une apparence<sup>56</sup>. Il désigne toutes sortes d'objets reproduisant l'apparence des êtres et des choses, et même parfois des illusions trompeuses. Il n'avait pas échappé aux Anciens que l'image divine est ambiguë. Dans son exposé au livre I du *De Natura Deorum*, l'épicurien Velleius affirme que, si une apparence anthropomorphe est la seule que les hommes puissent imaginer pour les dieux, « cette figuration n'est pas un corps, mais une sorte de corps, elle n'a pas de sang, mais une sorte de sang »<sup>57</sup>. Dans le même texte, le néo-académicien Cotta souligne l'imposture qui consiste, de la part de certains hommes supérieurs, à faire croire au vulgaire que les statues (*simulacra*) des dieux sont les dieux eux-mêmes<sup>58</sup>.

*Simulacrum* est, comme *signum*, suivi du génitif du nom du dieu, exprimant une appartenance qui situe la statue divine dans un rapport particulier avec le dieu : la statue lui appartient dans la mesure où elle est sa copie, mais elle n'est pas lui. L'emploi de *simulacrum* pour désigner la statue du dieu instaure un rapport de la statue avec le dieu entrant dans la catégorie du double, de ce que J. Scheid, reprenant une expression

<sup>54</sup> BRACHET 1994, p. 35.

<sup>55</sup> SCHEID 1986, p. 219.

<sup>56</sup> Lucrèce IV, 1-614.

<sup>57</sup> Cicéron, *De la nature des dieux* I, 49 ; ANDO 2010, p. 48.

<sup>58</sup> Cicéron, *De la nature des dieux* I, 77.

de J.-P. Vernant, appelle «l'image semblante»<sup>59</sup>, catégorie dans laquelle il range ces images des dieux que sont les Vestales et le général triomphant<sup>60</sup>. Pour autant, les Vestales ne sont pas la déesse ; en effet, leur statut de consécration peut être perdu par suite d'une faute rituelle ou à la fin de leur sacerdoce ; le triomphateur n'est pas Jupiter, car il abandonne les attributs du triomphateur dès la fin de la cérémonie<sup>61</sup>. Au terme de cette analyse, J. Scheid conclut que, dans la représentation du corps des dieux romains, il existe une tension entre, d'une part, la valeur symbolique du «signe» divin, d'autre part, un glissement de la représentation vers «l'image semblante», tirée vers le paraître, celle qui sera la cible de violentes attaques des écrivains chrétiens ; l'emploi des deux mots *signum* et *simulacrum* pour désigner la statue divine, est l'une des marques de cette tension.

Je crois qu'on peut voir dans la représentation figurée des dieux, forme sous laquelle les Romains entraient le plus fréquemment en contact visuel avec eux, un autre mode de tension, qui résulte de l'ambivalence de ces images oscillant entre présence et absence en elles de la divinité qu'elles figurent, essence et apparence de ce dieu. Les tours employés par le latin pour désigner les statues des dieux sont, je crois, révélatrices de cette tension. L'une, *signum* ou *simulacrum* suivi du génitif, recèle une certaine ambiguïté : elle peut en effet marquer, comme on l'a vu, un rapport d'appartenance de la statue au dieu ; mais le génitif pourrait aussi, conformément à un autre de ses emplois, avoir ici une valeur explicative, ou de définition<sup>62</sup> ; ces expressions signifieraient alors «la statue qui est tel ou tel dieu», ou, pour employer une formulation un peu développée : «la statue qui est tout ce que nous pouvons voir de tel ou tel dieu». La désignation de la statue de culte par le seul nom du dieu, souvent souligné par *ipse*, semble confirmer cette interprétation du génitif. Il n'est d'ailleurs pas exclu que le latin joue, dans ces expressions, sur la polysémie du cas. Certes, comme le dit avec force dans le *De Natura Deorum*<sup>63</sup> le néo-académicien Cotta, la statue n'est pas le dieu. Néanmoins, le dieu a bien, à travers sa statue, un pouvoir et

<sup>59</sup> SCHEID 1986, p. 225-227 ; voir VERNANT 1982, p. 111 : «un pur visible» (cité par SCHEID 1986, p. 227).

<sup>60</sup> SCHEID 1986, p. 226-227.

<sup>61</sup> Pline l'Ancien XXVIII, 39.

<sup>62</sup> ERNOUT & THOMAS 1964, p. 42-43.

<sup>63</sup> *De la nature des dieux* II, 6.

une présence, que la lettre de Pline décrivant le sanctuaire du Clitumne en Ombrie, permet peut-être de mieux définir<sup>64</sup> : «A côté se trouve un temple ancien et vénéré; on y voit debout le Clitumne en personne vêtu et décoré de la prétexte; le pouvoir du dieu est là présent». J. Scheid, commentant ce passage, souligne, à la suite de E. T. Merrill et de A. N. Sherwin-White<sup>65</sup>, que la toge prétexte qui habille l'effigie du dieu est celle d'un magistrat exerçant le pouvoir dans ce sanctuaire public<sup>66</sup>, statut pas très différent, donc, de celui d'un homme de rang social supérieur. Dans cette image de culte, désignée par le seul nom du dieu, *Clitumnus*, Pline dit que le *numen* du dieu est *praesens*; or, *numen*, notion analysée notamment par G. Dumézil<sup>67</sup>, ne désigne pas le dieu, mais la puissance divine. On peut donc dire que le Clitumne est à la fois présent parmi les hommes, s'offrant à leurs regards dans le sanctuaire comme un magistrat dans une assemblée, mais qu'il ne s'agit pas là du dieu dans son essence complète de puissance supérieure.

Curieusement, les rares apparitions des dieux chez les hommes d'une part, et leurs représentations figurées d'autre part, – les deux formes de l'apparition divine examinées dans la première partie de l'exposé – , semblent avoir aux yeux des Romains un statut assez voisin en regard de ce qu'est la divinité dans son essence. A propos des apparitions des dieux, Balbus assure, dans le *De Natura Deorum*<sup>68</sup> : *vim suam declarant*; *vim* a ici un sens qui me paraît très proche de celui de *numen*. D'autre part, la modalité selon laquelle le dieu Clitumne se manifeste dans sa statue est une *praesentia*, notion qu'on retrouve, sous la forme d'adjectif dans l'expression par laquelle Balbus désigne les apparitions des dieux pendant la veille : *deos praesentes*<sup>69</sup>, et qui est sans doute caractéristique du mode de visibilité des dieux à Rome<sup>70</sup>. Dans plusieurs inscriptions sur des autels ou des bases de statues, on trouve le même adjectif *praesens* accolé au nom de la divinité dédicataire<sup>71</sup>. Enfin, dans le texte d'Apulée,

<sup>64</sup> Pline le Jeune, *Lettres* VIII, 8, 5.

<sup>65</sup> MERRILL 1903, p. 402; SHERWIN-WHITE 1966, p. 457, n. 68.

<sup>66</sup> SCHEID 1996, p. 255.

<sup>67</sup> DUMÉZIL 1966, p. 33-45.

<sup>68</sup> Cicéron, *De la nature des dieux* II, 6.

<sup>69</sup> Cicéron, *De la nature des dieux* II, 6.

<sup>70</sup> ANDO 2010, p. 49-50.

<sup>71</sup> Par exemple *CIL* VI, 181; 488; 648; 37170.

l'apparition d'Isis à Lucius est qualifiée de *perlucidum simulacrum*<sup>72</sup>. Que voit Lucius? Une statue d'Isis? Un double de la déesse? Cette formulation ne permet pas de trancher, d'autant que l'état du héros, veille ou sommeil, est incertain. En définitive, les différentes modalités selon lesquelles la divinité se rend visible aux hommes, dont a traité la première partie de cet exposé, ont en commun que s'y lisent simultanément la présence et l'absence de la divinité; elles ne sont, à des titres divers, qu'une image à usage humain de la divinité, non la divinité, ce que l'homme peut percevoir du dieu par la vue, pas le dieu. Ainsi les Romains peuvent-ils penser simultanément deux natures, deux vies des dieux, à la fois présents, visibles et sensibles parmi les hommes, mais dans le même temps irrémédiablement absents.

#### BIBLIOGRAPHIE

- ANDO 2010: Clifford Ando, «*Praesentia Numinis*. Part 1: The Visibility of Roman Gods», *Asdiwal* 5, 2010, p. 45-73.
- BENVENISTE 1948: Emile Benveniste, «Notes de vocabulaire latin», *Revue de Philologie* 22, 1948, p. 117-126.
- BENVENISTE 1969: Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I-II, Paris, 1969.
- BOUCHÉ-LECLERCQ 1879: Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, I, Paris, 1879.
- BRACHET 1994: Jean-Paul Brachet, «Esquisse d'une histoire du latin *signum*», *Revue de Philologie* 68, 1994, p. 33-50.
- CHANTRAINE 1977: Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1977.
- DEL CORNO 1978: Dario Del Corno, «I sogni e la loro interpretazione nell'età dell'impero», dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 16.2, Berlin-New York, 1978, p. 1605-1618.
- DUMÉZIL 1966: Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966.
- ERNOUT & THOMAS 1964: Alfred Ernout, François Thomas, *Syntaxe latine*, Paris, 1964, 2<sup>ème</sup> éd.
- ESTIENNE 2000: Sylvia Estienne, *Les dieux dans la Ville. Recherches sur les statues de dieux dans l'espace et les rites publics à Rome, d'Auguste à Sévère Alexandre*, thèse de doctorat, I-III, Université de Paris I, 2000.

<sup>72</sup> Apulée, *Métamorphoses* XI, 2, 3.

- ESTIENNE 2001 : Sylvia Estienne, «Les ‘dévots’ du Capitole. Le ‘culte des images’ dans la Rome impériale, entre rites et superstition», *Mélanges de l’Ecole Française de Rome (Antiquité)* 113, 2001, p. 189-210.
- GROS 1976 : Pierre Gros, *Aurea Templi. Recherches sur l’architecture religieuse à l’époque d’Auguste*, Rome, 1976.
- HANSON 1980 : John S. Hanson, «Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity», dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 23.2, Berlin-New York, 1980, p. 1325-1427.
- LATTE 1960 : Kurt Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München, 1960.
- MERRILL 1903 : Elmer T. Merrill, *Selected Letter of the Younger Pliny*, Oxford, 1903.
- PEASE 1955-1958 : Arthur S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum*, I-II, Cambridge (Mass.), 1955-1958.
- PFISTER 1924 : Friedrich Pfister, s.v. «Epiphanie», dans *Real Encyclopädie*, Suppl. IV, 1924, col. 277-323.
- SCHEID 1986 : John Scheid, «Le flamine de Jupiter, les Vestales et le général triomphant. Variations romaines sur le thème de la figuration des dieux», dans Charles MALAMOUD, Jean-Pierre VERNANT (éds), *Le corps des dieux*, (= *Le temps de la réflexion* 7), 1986, p. 213-230 [réimprimé Paris, 2003].
- SCHEID 1996 : John Scheid, «Pline le Jeune et les sanctuaires d’Italie». Observations sur les lettres VIII.8 et IX.39», dans André CHASTAGNOL, Ségolène DEMOUGIN, Claude LEPALLEY (éds), *Splendidissima civitas. Etudes d’histoire romaine en hommage à François Jacques*, Paris, 1996, p. 241-258.
- SCHEID 1998a : John Scheid, «Nouveau rite et nouvelle piété. Réflexions sur le *ritus Graecus*» dans Fritz GRAF (éd.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert, Castelen bei Basel, 15-18. März 1996*, Stuttgart-Leipzig, 1998, p. 168-182.
- SCHEID 1998b : John Scheid, *La religion des Romains*, Paris, 1998.
- SHERWIN-WHITE 1966 : Adrian N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny*, Oxford, 1966.
- VERNANT 1965 : Jean-Pierre Vernant, «Figuration de l’invisible et catégorie psychologique du double», dans Id., *Mythe et pensée chez les Grecs II*, Paris, 1965, p. 65-78.
- VERNANT 1979 : Jean-Pierre Vernant, «Naissance d’images», dans Id., *Religion, histoire, raisons*, Paris, 1979, p. 105-137.
- VERNANT 1986 : Jean-Pierre Vernant, «Corps obscur, corps éclatant», dans Charles MALAMOUD, Jean-Pierre VERNANT (éds), *Le corps des dieux*, (= *Le temps de la réflexion* 7), 1986, p. 19-45 [réimprimé Paris, 2003].
- VERNANT 1990 : Jean-Pierre Vernant, «Figuration et image», *Mètis* 5, 1990, p. 225-238.

- VERSNEL 1987: Hendrik S. Versnel, «What Did Ancient Man See When He Saw a God», dans Dirk VAN DER PLAS (éd.), *Effigies dei. Essays on the History of Religions*, Leiden-New York-Copenhague-Cologne, 1987, p. 42-55.
- VEYNE 1986: Paul Veyne, «Une évolution du paganisme gréco-romain: injustice et pitié des dieux, leurs ordres ou 'oracles'», *Latomus* 45, 1986, p. 259-283.
- VEYNE 1989: Paul Veyne, «La nouvelle piété sous l'Empire: s'asseoir auprès des dieux, fréquenter les temples», *Revue de Philologie* 63, 1989, p. 175-194.