ÉTUDES ET MÉMOIRES

I

SIVE DEVS SIVE DEA : LES ROMAINS POUVAIENT-ILS IGNORER LA NATURE DE LEURS DIVINITÉS ?

par Charles GUITTARD
Professeur à l'Université de Lille III

SOMMAIRE. — *La formule* siue deus siue dea *est souvent présentée comme caractéristique du* ritus Romanus *: elle traduirait ainsi une prudence cauteleuse du Romain soucieux de ne pas commettre un* piaculum *lorsqu'il s'adresse à une divinité dont il ignore le nom ou la nature exacte. En fait, elle n'est attestée que par un petit nombre d'inscriptions tardo-républicaines et impériales et, surtout, par des emplois littéraires qui permettent d'en comprendre le sens, en particulier la prière que prononce le paysan de Caton pour ouvrir une clairière dans un* lucus *(*agr. *139) et la prière que prononça Scipion Emilien lors de l'*euocatio *des dieux de Carthage en 146 avant J. C. (Macr.,* sat. *III, 7-8). Plus que le rituel d'*euocatio *conçu par les pontifes, la notion de* Genius loci *est de nature à expliquer le recours à cette formule dans les rapports entre l'homme et un dieu. La notion d'une divinité hermaphrodite est absolument étrangère aux conceptions religieuses des Romains : Pales, Venus, Jupiter sont des cas particuliers qui ne peuvent s'expliquer par une ambiguïté sur leur nature. L'esprit analytique des Romains les conduisait à concevoir leurs dieux sous la forme* deus /dea *pour couvrir tous les aspects d'une fonction ou d'une réalité : certaines pratiques comme les lectisternes, les invocations multiples, les listes d'*indigitamenta, *le recours systématique à des synonymes et à des* bina uerba *dans les* carmina *éclairent cette notion.*

EPITOME. — *The formula* siue deus siue dea *is often given as representative of the Roman religion, as expressing the caution of the Roman anxious not to commit a mistake (*piaculum*) when he invokes a god whose name or nature are unknown to him. In fact, we find such a formula only in a few inscriptions (from the late Republic to the Empire) and especially in two literary* testimonia, *the prayer of the peasant in Cato's treatise, to cut or prune trees in a* lucus *(*agr. *139), and the prayer pronounced by Scipio Aemilianus for the* euocatio *of the gods of Carthago in 146 B. C. (Macr.,* sat. *III, 7-8). More than the ritual of* euocatio, *the notion of* Genius loci *helps us to understand why such a formula was inserted in a prayer during the dialogue between a man and a god. The Romans absolutely refused to acknowledge an hermaphrodite god and the examples of Pales, Venus, or Jupiter are particular cases which require a special explanation. The Romans had a special way of analysis which led them to conceive their gods through the*

formula deus/dea, *in order to consider all the aspects of a function or a reality. We can understand such a scheme if we take into consideration the* indigitamenta, *such rituals as the* lectisternia, *the structure of the latin invocations, the use of synonyms and* bina uerba *in the* carmina.

Les Romains pouvaient-ils ignorer la nature de leurs dieux, c'est-à-dire le sexe, masculin ou féminin, des dieux auxquels ils adressaient une prière ou offraient un sacrifice ? La question est assurément légitime dans un contexte polythéiste comme celui de la religion romaine, mais le débat semble être clos et la question ne plus être d'actualité, depuis les chapitres que G. Dumézil a consacrés au type des dieux romains [1], au terme d'une longue controverse qui l'avait opposé aux tenants de l'école « prédéiste » ou dynamiste, comme H.J. Rose [2] ou M. H. Wagenvoort [3]. Le polythéisme des Romains est clairement fondé sur des conceptions anthropomorphiques. Mais cet anthropomorphisme, si affirmé, si défini soit-il, n'exclut pas toute ambivalence sur la nature des divinités, sur leur identité fondamentale, et la question peut même être posée à travers une formule qui est apparue comme caractéristique du *ritus Romanus*, ou en tout cas donnée comme telle : *siue deus siue dea*.

Cette formule a pu être interprétée de deux façons différentes. Elle a bien sûr d'abord retenu l'attention des Pères de l'Eglise et des adversaires du paganisme, qui ont vu en elle l'incapacité des Romains à concevoir la divinité [4]. Quant aux historiens de la religion romaine [5], ils n'ont pas manqué d'attirer l'attention sur une formule dont ils ont exagéré l'emploi, pour souligner le ritualisme et le formalisme du *ritus Romanus* : cette précaution rituelle ne serait en somme que l'effet d'une prudence cauteleuse. En fait, après avoir passé en revue les attestations rituelles, relativement moins nombreuses qu'on ne le croit, de cette formule, il importe d'en définir et d'en préciser les conditions d'emploi : une telle formule semble en contradiction avec un principe élémentaire d'identification inhérent à la

1. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 2e éd., Paris, 1974, p. 36-48 (« La religion romaine la plus ancienne : *numen* ou *deus* ? ») et p. 49-62 (« Le type des dieux romains »).

2. H. J. Rose, *Primitive Culture in Italy*, Londres, 1926 ; id., *Ancient Roman Religion*, Londres, 1948.

3. M. H. Wagenvoort, *Roman Dynamism*, Oxford, 1947.

4. Arnob., *adu. nat.* III, 8 : *ac ne tamen et nobis inconsideratus aliquis calumniam moueat, tamquam deum quem colimus marem esse credamus ea scilicet causa, quod eum cum loquimur, pronuntiamus genere masculino, intellegat non sexum et familiaritate sermonis appellationem eius et significationem promi. Non enim deum mas est, sed nomen eius generis masculini, quod idem uos dicere religione in uestra non quitis, nam consuestis precibus « siue tu deus siue dea » dicere, quae dubitationis exceptio dare uos diis sexum disiunctione ex ipsa declarat. Adduci ergo non possumus, ut corpora credamus deum. Nam esse necesse est corpora, si sunt mares ac feminae, in significata et generum generatione.*

5. A. Grenier, *Les religions étrusque et romaine*, Paris, 1948, p. 159 ; J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, 2e éd., 1969 (1ère éd. 1956), p. 128 : « En certains cas d'incertitude (qui pouvaient même être ritualisés, comme si le dieu eût tenu à rester secret), il convenait d'employer des formules de prudente ambiguïté, par exemple « qui que tu sois, mâle ou femelle » ou « dieu ou déesse ». *Cf.* J. Marquardt, *Le culte chez les Romains* (traduction Brissaud), I, Paris, 1889, p. 40 ; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2e éd., Munich, 1912, p. 37-38 ; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Munich, 1960, p. 54.

pratique des Romains dans leurs rapports avec la divinité. Que peut nous apprendre cette formule sur les conceptions du divin dans la mentalité romaine ?

***

Le dossier épigraphique, clairement établi depuis l'étude que J. Alvar [6] lui a consacrée, ne comporte en fait qu'une dizaine d'inscriptions, dont la chronologie s'étend de la fin du IIe siècle av. J.-C. au début du IIIe siècle de notre ère : ce dossier est certes relativement mince, mais toutefois assez instructif et documenté pour nous éclairer sur la mentalité des Romains en matière de dénomination des dieux. On en tirera une première indication sur le caractère inusuel, voire exceptionnel, de la formule, contrairement à une idée reçue sur la banalisation d'une telle invocation. Des quatre inscriptions recensées pour l'époque républicaine, trois s'inscrivent dans un contexte qui n'éclaire pas leur emploi. Un autel de marbre mentionne une restauration de Caius Sextius Calvinus [7], préteur en 127 av. J.-C. et consul en 124 [8], à moins qu'il ne s'agisse de son fils, qui fut préteur en 92 av. J.-C. [9] : on ne peut dire quelle divinité concerne cette restauration ; Th. Mommsen proposait, sans emporter la conviction, de mettre ce monument, compte tenu du lieu de sa découverte, en relation avec l'autel d'Aius Locutius, situé selon Tite-Live *in uia Noua*, *supra aedem Vestae* [10]. Une autre inscription tardo-républicaine figure sur un cippe de pierre trouvé à Tivoli [11], sur lequel on peut lire : *sei deus sei dea*. On connaît aussi un *ex uoto* d'un certain Caius Terentius Denter [12], qui est accompli à titre privé, comme acte de dévotion personnelle. Toutefois, comme le contexte religieux de ces trois documents ne se laisse pas définir avec précision, le témoignage le plus intéressant, dans cette première série de documents tardo-républicains, est assurément l'inscription qui fut publiée en 1974 par A. Hall, inscription que fit graver Publius Servilius Vatia après la prise de la ville d'Isaura Vetus en Cilicie en 75 av. J.-C. [13] : on est ici en présence d'un fait historique indiscutable dont on connaît le

6. J. Alvar, *Matériaux pour l'étude la formule* « siue deus siue dea », dans *Numen*, 32, 2, p. 236-273.

7. *CIL* I, 632 = I, 2^2 801 = VI, 110 = VI 30694 = nº 1 Alvar :
sei deo sei deiuae sac(rum) / C(aius) Sextius C(ai) f(ilius) Caluinus Pr(aetor) / de senati sententia / restituit.

8. T. R. S. Broughton, *The Magistrates of the Roman Republic*, I, New York, 1951, p. 507 et 511.

9. Broughton, *MRR*, II, p. 18 ; Dessau, *ILS* 4015 ; Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, t. III, 2e partie, Graz, 1953, p. 1136, n. 3.

10. Liu., V, 32, 6 ; 50, 5 ; 52, 11 ; Cic., *de diu.*, I, 101 ; Varro ap. Gell., XVI, 7, 2.

11. *CIL* I, 1114 = I, 2, 1485 = XIV, 3572 = nº 2 Alvar ; *ILS* 4017.

12. *CIL*, VI, 111= nº 3 Alvar : *siue deo / siue deae / C. Ter. Denter / ex uoto / posuit.*

13. *Ann. Ep.*, 1977, 237, nº 816 = nº10 Alvar : *Serueilius C(ai) f(ilius)imperator / hostibus uicteis Isaura Vetere / capta captiueis uenum datis / sei deus seiue deast / quoius in / tutela oppidum uetus Isaura / fuit [...] uotum soluit.*

contexte et qui vit la mise en œuvre du rituel d'*euocatio* [14], attesté également par les sources littéraires. Les deux témoignages se complètent donc utilement.

Les autres témoignages épigraphiques sont d'époque impériale. Ainsi, cette dédicace pour le salut de Marc Aurèle et du légat de la légion Aemilius Macer Saturninus, érigée en 174 ap. J.-C., en Maurétanie Césarienne, par un centurion de la troisième légion Augusta, conformément à son vœu au moment du départ d'une expédition à laquelle on reconnaîtra un caractère militaire plutôt que cynégétique, malgré l'avis de Th. Mommsen ; le centurion invoque le *Genius summus* de Thasunus et un *numen sanctum*, en usant de la prudente formule au datif : *Genio summo Thasuni et deo siue deae numini sancto* [15]. On notera en l'occurrence la mention conjointe d'un *Genius* et d'un *numen sanctum*, en corrélation avec notre formule ; en fait, il semble que le *uotum* s'adresse au *Genius* du lieu, que le dédicant essaie de définir comme puissance divine à l'aide des deux autres notions. Un soubassement de pierre provenant de Lanuvium mentionne la dédicace d'un *Florianus rex*, à travers la formule consacrée, encore une fois au datif : *si deo si deai* ; l'identification et le rôle du personnage sont incertains : on ne saurait dire quelle était la fonction de ce *rex* ou *sacrificulus* [16]. Dans ces conditions, la série la plus riche et la plus homogène des inscriptions d'époque impériale est offerte par les Actes des Frères Arvales : en trois circonstances, ceux-ci ont en effet offert des sacrifices *siue deo siue deae*. En 183, un figuier ayant poussé sur le faîte du temple de Dea Dia, ils sacrifièrent deux brebis (*duas oues*) [17] ; le même sacrifice intervient en 218 (sans qu'on puisse préciser la raison, compte tenu d'une lacune, mais dans les mêmes conditions) [18] ; en 224, le *piaculum* est consécutif au foudroiement de plusieurs arbres dans le bois sacré, et ce sont alors deux moutons (*duos uerueces* ou *uerbeces*) qui sont sacrifiés [19]. Une occurrence de la formule est suivie de la mention *in cuius tutela hic lucus locusue est*, qui peut être rapprochée de la prière catonienne. Au cours de ces cérémonies, outre Dea Dia, Mars, Janus, Jupiter, Junon, la Mater Larum et Adolenda, Coinquenda, Commolenda, Deferunda [20], plusieurs divinités sont concer-

14. A. Hall, *New Light on the Capture of Isaura Vetus by P. Servilius Vatia*, dans *Akten des 6 Internationalen Kongresses für Griechische und Lateinische Epigraphik* (1972), Munich, 1974, *Vestigia* 17, p. 568-571 ; J. Le Gall, *Euocatio*, dans *Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, I, Rome, 1976, p. 520-524.

15. *CIL*, VIII 21567 = *Ephemeris Epigraphica*, V, 1043 = nº 8 Alvar : *Genio summ[o] Thasuni et de/o siue deae[nu]/mini sanc[to]*. Colonne taillée en forme de prisme trouvée à Aflû, près de Géryville.

16. Dessau, *ILS* 4016 = nº 9 Alvar : *si deo si deai / Florianus rexs.*

17. *CIL* VI, 2099, I, 20-24, II, 1-14 = VI, 32386 ; G. Henzen, *Acta Fratrum Arualium quae supersunt*, Berlin, 1874, p. 144-145.

18. *CIL* VI, 2104a = VI, 32388.

19. *CIL* VI, 2107 = VI, 32390 = Dessau, *ILS*, 5048. Il faut ajouter le fragment b de *CIL* VI, 37164, correspondant à l'inscription 2109, qui n'avait pas été publié dans le supplément 32391, où l'on ne lit que : *siue deae uer*...[Alvar 7].

20. G. Henzen, *Acta Fratrum Arualium*, p. 147.

nées (Famuli diui, Virgines diuae, Fons, Vesta, Flora [21]), qui sont paradoxalement absentes des rituels annuels célébrés les 19 et 29 mai, leur fonction se limitant à leur présence et à leur caution [22].

L'importance des divinités tutélaires locales est confirmée par la nouvelle lecture que proposent J. Berato et J. Gascou [23] d'une inscription figurant sur un monolithe parallélépipédique en calcaire froid de Cassis, redécouverte à Cassis en 1930 par J. Mouquet [24], que O. Hirschfeld [25] avait d'abord présentée comme fausse. Cette pierre a été utilisée comme autel-cippe à l'époque paléo-chrétienne et des symboles chrétiens furent alors gravés sur la face postérieure. En fait, il convient de lire dans les quatre dernières lettres *S(iue) D(eo) S(iue) D(eae)* et non, comme le voulait J. Mouquet, *S(acerdos) D(eae) D(e) S(uo) D(edit)* : il s'agit d'une dédicace à la déesse tutélaire, la Tutelle, de Cassis. Par ailleurs, une inscription de Nîmes, aujourd'hui disparue et publiée par O. Hirschfeld [26], présente cette même séquence de quatre lettres, qu'il faut peut-être lire de la même façon, et non comme le proposait primitivement l'éditeur [27].

L'inscription d'Isaura Vetus et les *Acta Arualium* sont venus apporter un éclairage aux deux témoignages fondamentaux conservés par les sources littéraires, et déjà abondamment étudiés, sur l'emploi de la formule, à savoir la prière que prononce le paysan de Caton avant l'ouverture d'une clairière dans un *lucus* et la formule d'*euocatio* que prononça Scipion Emilien avant de s'emparer de Carthage en 146 av. J.-C., prière dont le texte nous a été conservé par Macrobe. Ces deux formules rituelles, relevant l'une du culte privé, l'autre du culte public, offrent deux témoignages complémentaires et issus des *libri pontificii* et traduisent des pratiques fixées, au niveau de la langue, au milieu du IIe siècle avant notre ère. Aussi bien Caton (prière de *lustratio agri* et sacrifice de la truie précidanée ; *daps pro bubus* [28]) que Macrobe (*euocatio* et *deuotio* [29]) ont livré dans un authentique corpus le contenu de deux rituels en transcrivant fidèlement les prières.

L'ensemble, homogène et cohérent, permet une étude plus approfondie. L'hypothèse d'une origine étrusque de la formule, suggérée par J.

21. Sur la composition de cette liste de divinités auxquelles sont sacrifiées des victimes mineures, *cf.* G. Dumézil, *Tarpeia. Essai de philologie comparative indo-européenne*, Paris, 1947, p. 102 et p. 144.

22. J. Scheid, *Romulus et ses frères*, Rome, 1990, p. 712, n. 48.

23. J. Berato et J. Gascou, Siue deo siue deae ? *A propos d'une inscription de Cassis (Bouches-du-Rhône)*, dans *ZPE*, 137, 2001, p. 255-259. Cette précision bibliographique m'a été donnée par notre collègue Charles de Lamberterie, au cours de la séance des Etudes Grecques et des Etudes Latines, et je lui en suis vivement reconnaissant.

24. J. Mouquet, *A propos de l'inscription de Cassis*, dans *Revue Archéologique*, 1931, 1, p. 174-175 (et *AE* 1931, nº 100) ; id., *Sur quelques ports de l'Itinéraire maritime*, dans *Revue Archéologique*, 1931-2, p. 123-135.

25. *CIL* XII, 37.

26. *CIL* XII, 3131.

27. D'après *CIL* III, 4433 : *S(iluano) d(eo) S(ancto) D(omestico)*.

28. Cato, *agr.* 132 (*daps pro bubus*), 134 (truie précidanée), 139 (ouverture d'une clairière dans un bois sacré), 141 (prière de *lustratio agri* à Mars).

29. Macr., *sat.* III, 9, 7-8 (*euocatio*) et 10-11 (*deuotio*).

Alvar [30], en raison des liens avec l'*euocatio* véienne, reste fragile : elle pose des problèmes littéraires et religieux difficiles à surmonter. On observe une certaine constante dans l'emploi de la formule, qui est bien intégrée dans le *ritus Romanus*. On ne saurait non plus affirmer que la formule trouve son origine dans la mise en œuvre du rituel d'*evocatio*, même si, bien sûr, elle trouve là un champ d'application majeur. Si l'on veut bien, pour une fois, ne pas accorder trop d'importance à Tite-Live, qui utilise librement cette formule dans un emploi qui relève plus de la création littéraire que du témoignage rituel, dans le récit de l'exploit de Marcus Valerius Corvus pendant le combat singulier qu'il livra en 349 contre un Gaulois [31], où Tite-Live imagine le Romain accueillant le corbeau comme un signe favorable mais ne sachant quel dieu le lui envoie [32], la formule *siue deus siue dea* se révèle donc caractéristique de deux rituels précis, l'ouverture d'une clairière dans un *lucus* et la mise en œuvre de l'*euocatio*, chaque fois en liaison avec un espace défini, placé sous la tutelle de certaines divinités qu'il importe d'identifier.

Une troisième circonstance est cependant mentionnée par Aulu-Gelle [33] et doit être prise en considération : Aulu-Gelle cite, d'après Varron, une règle pontificale [34] : après un tremblement de terre, on procédait à des *feriae* et, si un *piaculum* intervenait alors et imposait d'offrir un sacrifice expiatoire, l'ignorance du dieu en cause imposait le recours à la formule consacrée (*si deo si deae*), lorsqu'on immolait la victime : ce témoignage confirme l'importance du contexte chthonien, même si la formule n'appartient pas en fait à la procuration normale du *terrae motus*, mais relève d'un sacrifice accompli par un particulier. La prudence s'explique par l'ignorance où l'on est du nom de la divinité chtonienne en cause. Or, les deux seules divinités connues pour leur implication dans les tremblements de terre sont Cérès et Tellus [35] : c'est à cause d'un tremblement de terre, survenu en 268 avant J.-C. au cours d'une guerre contre les Picentins, qu'a été voué le temple de Tellus [36] et, en 174 avant J.-C., pour expier un tremblement de terre en Sabine, les Romains décidèrent un jour de suppli-

30. J. Alvar, *La formule* « siue deus siue dea », p. 262-263.

31. R. Bloch, *Traditions étrusques et traditions celtiques dans l'histoire des premiers siècles de Rome*, dans *CRAI*, 1964, p. 388-400, et *Traditions celtiques dans l'histoire des premiers siècles de Rome*, dans *Mélanges J. Carcopino*, Paris, 1966, p. 126-137.

32. Liu., VII, 26, 4 : *quod primo ut augurium caelo missum laetus accepit tribunus, precatus deinde, si diuus si diua esset qui sibi praepetem misisset, uolens propitius adesset.*

33. Gell., *noct. Att.*, II, 28, 2 : *propterea ueteres Romani cum in aliis uitae officiis tum in constituendis religionibus atque in dis immortalibus animaduertentes castissimi cautissimique, ubi terram mouisse senserant nuntiatumue erat, ferias eius rei causa edicto imperabant, sed dei nomen, uti solet, cui seruari ferias oportebat, statuere et ediscere quiescebant, ne alium pro alio nominando falsa religione populum alligarent. Eas ferias si quis polluisset piaculo ob hanc rem opus esset, hostiam « si deo si deae » immolabant idque ita ex decreto pontificum obseruatum esse M. Varro dicit, quoniam et qua ui et per quem deorum dearumque terra tremeret incertum esset.*

34. Le fragment est rattaché au livre VIII *De feriis* des *Antiquités Divines* : *cf.* B. Cardauns, *M. Terentius Varro. Antiquitates Rerum Diuinarum*, Wiesbaden, 1976, I, *Die Fragmente*, p. 53 et II, *Kommentar*, p. 175.

35. H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome*, Paris, 1958, p. 88-91.

36. Florus, I, 14, 2.

cations au temple de Cérès [37]. La liste des prodiges retenus par l'annalistique traditionnelle confirme la prudence des Romains en la matière [38] : il est question de supplications [39] pour rétablir la *pax deorum*, sans que soit précisée l'identité des dieux. Cérès et Tellus sont donc les seules divinités mises en rapport avec les *terrae motus* [40]. On accordera même une prééminence à Tellus, si c'est à elle qu'est sacrifiée la truie pleine évoquée par Cicéron dans son *De diuinatione* à propos des tremblements de terre [41]. Devant un espace, délimité ou non, dans lequel se manifeste ou est sensible une présence divine à travers un sentiment de *religio*, l'homme exprime une forme d'ignorance en matière théologique, incapable qu'il est d'identifier une divinité en particulier.

*
* *

L'analyse doit maintenant préciser les conditions d'emploi de cette formule et essayer de déterminer les puissances divines auxquelles s'adresse l'orant, qui est bien face à une présence divine, mais préfère ne pas lui donner de nom plutôt que de commettre une erreur de dénomination, voire même de se tromper sur l'identité. On est donc en présence de prières sans théonymes.

Le paysan de Caton se trouve dans une situation qui, en soi, n'a rien d'exceptionnel, ce qui justifie la présence de cette prière dans le corpus catonien. Le Censeur se montre d'une grande rigueur dans la transcription de la formule, qui nous offre un témoignage de première importance [42].

« Pour ouvrir une clairière dans un bois sacré selon le rite romain, voici comment il faut procéder : sacrifie un porc en expiation, prononce la formule suivante : « Toi, le dieu ou la déesse, à qui ce bois est consacré, puisque la règle veut qu'on te sacrifie un porc en expiation, en raison de l'amputation de ce bois sacré et en raison de ces actes, que ce soit moi ou une personne agissant sur mon ordre qui l'accomplisse, que cela soit accompli justement ; en raison de cet acte, en immolant ce porc en expiation, je te prie par de bonnes prières d'être bienveillant et favorable à

37. Liu., XLI, 28, 2.

38. L. Wülker, *Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienswesens bei den Römern*, Diss., Leipzig, 1903, p. 18.

39. Ainsi, en 193 et en 192 avant J.C., *cf*. Liu., XXXIV, 55 et XXXV, 40, 7.

40. Selon Jean Lydus (*De mensibus*, IV, 54, p. 129, 3 Wünsch), les Romains priaient le 1er mai pour détourner les tremblements de terre, invoquant peut-être Bona Dea, dont le temple avait été fondé à cette date, et qui apparaît comme l'une des indigitations de la Terre.

41. Cic., *de diu*. I, 101 : *scriptum a multis est, cum terrae motus factus esset, ut sue plena procuratio fieret uocem ab aede Iunonis ex arce exstitisse ; quocirca Iunonem illam appellatam Monetam*.

42. Il n'y a pas lieu de contester, avec R. Stark (*Archiv. für Religionwissensch*. 35, 1938, p. 145), l'ancienneté des formules transmises par Caton, sous le prétexte que les techniques agricoles qu'elles supposent ne furent en usage qu'après la deuxième guerre punique. Les deux formules que nous étudions figurent en bonne et due place dans le corpus qui est édité dans la collection Recherches sur les Rhétoriques Religieuses (dirigée par G. Freyburger et L. Pernot) par F. Chapot et B. Laurot, *Corpus de prières grecques et romaines*, Brepols, Turnhout, p. 237-238 et p. 251-252.

moi-même, à ma maison et à mes esclaves ainsi qu'à mes enfants ; en raison de ces actes, sois honoré par l'immolation de ce porc en expiation » » [43].

A qui s'adresse le paysan de Caton ? Il pressent que des divinités peuvent être offensées par l'ouverture d'une clairière, mais il ne possède pas les secrets de la science pontificale ou les connaissances de Varron qui invoque l'ensemble des divinités de la vie agricole dans la Préface de son traité [44], et la puissance de son imagination n'est pas comparable à celle que Virgile déploie dans le *prooemium* des *Géorgiques*, où le poète invoque douze divinités avant l'invocation généralisante *di deaeque omnes* qui intervient en clausule [45]. Il ne doit pas procéder à un simple élagage, mais il doit ouvrir une clairière, c'est-à-dire abattre un certain nombre d'arbres (*lucum conlucare* [46], *illiusce sacri coercendi ergo*) [47], et il devra procéder à un second sacrifice identique, lorsqu'il voudra mettre en culture l'espace ainsi dégagé [48]. Le choix d'une victime porcine est déjà une première atténuation du principe de non identification et dans le cours de la prière l'orant s'adressera à la divinité en lui demandant de se montrer *propitius*, et non *propitius siue propitia*. Les Arvales, lors de l'enlèvement et du morcellement des arbres du *lucus*, s'adressaient à des entités comme Adolenda, Deferunda, Commolenda ou Coinquenda, qui constituent une série homogène au féminin. Entre les divinités secondaires et l'ensemble des *indigitamenta*, il est difficile de choisir, autant pour le prêtre que pour le simple paysan ; aussi vaut-il mieux s'orienter vers la notion de *Genius loci*, avant de voir si cette notion se retrouve dans l'autre rituel en cause.

A la différence du paysan de Caton, le général qui prononce la formule d'*euocatio* est dans une situation exceptionnelle, puisque le rituel ne fut

43. Cato, *agr.* 139 *: lucum conlucare Romano more sic oportet : porco piaculo facito, sic uerba concipito : « Si deus si dea es, quoium illud sacrum est, uti tibi ius est porco piaculo facere illiusce sacri coercendi ergo harumque rerum ergo, siue ego siue quis iussu meo fecerit, uti id recte factum siet ; eius rei ergo te hoc porco piaculo immolando bonas preces precor uti sies uolens propitius mihi, domo familiaeque meae liberisque meis ; harumce rerum ergo macte hoc porco piaculo immolando esto. »* Comme le sacrifice de la truie précidanée (Cato,*agr.* 134), le sacrifice d'un porc avant l'ouverture d'une clairière dans un *lucus* constitue un *piaculum operis faciendi*. Pline (*HN*, XVII, 267), qui méconnaît l'atteinte à la divinité en pareille circonstance, met cette formule sur le même plan que les incantations destinées à guérir une luxation (Cato, *agr.* 160). Nous rattachons le datif *tibi* à la séquence *porco piaculo facere* et non à *ius est*, comme le fait R. Goujard, qui comprend : « Puisque tu as droit qu'on te sacrifie un porc en expiation » (éd. de Caton, *De agricultura*, Paris, C. U. F., 1975, p. 89). H. Fugier (*Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, 1963, p. 345) propose l'interprétation suivante : « Que tu sois dieu ou déesse..., comme cela t'est dû qu'on te fasse sacrifice avec un porc comme victime expiatoire, pour éliminer ce sacrilège et à cause de la situation présente ».

44. Varron (*Res rust.* I, 1, 4-7) énumère Jupiter et Tellus, le Soleil et la Lune, Cérès et Liber, Robigus et Flora, Minerve et Vénus, Lymphe et Bonus Euentus.

45. Verg., *georg.* I, 5-21.

46. Le dénominatif **luco* n'est attesté que dans les composés *collucare*, *interlucare*, *sublucare*. *Cf.* P. Fest., 33, 21 : *conlucare dicebant cum profanae siluae rami deciderentur officientes lumini.*

47. Fest., 474, 28 : *sublucare arbores est ramos earum supputare et ueluti suptus lucem mittere ; collucare autem succisis arboribus locum implere luce.* Une précision de Festus (P. Fest., 14, 27L, s.u. *arcere* : *unde arcere continuere dicimus*) permet de définir l'expression *lucum coercere* : contenir le bois sacré dans sa croissance, c'est en retrancher une partie.

48. Cato, *agr.* 140 : *si fodere uelis altero piaculo eodem modo facito, hoc amplius dicito : operis faciundi causa.* Comme l'ouverture d'une clairière, la mise en culture empêche les arbres de repousser.

mis en œuvre qu'en de rares occasions, à Véies, Carthage ou Numance [49]. Macrobe a relevé dans les *Res reconditae* de Sérénus Sammonicus, qui lui-même les avait trouvées chez un certain (*quidam*) Furius, vraisemblablement Lucius Furius Philus [50], les deux prières d'*euocatio* et de *deuotio hostium* [51] prononcées par Scipion au moment de l'assaut final contre Carthage [52] : or chacune de ces prières exprime, sous une forme différente, un doute, une hésitation sur l'identité des dieux auxquels elles s'adressent.

A qui s'est adressé Scipion Emilien dans sa prière d'*euocatio* ? Sans doute n'a-t-il pas compétence pour connaître l'identité exacte de la divinité ou des divinités qui ont la tutelle de Carthage, mais une deuxième invocation vient préciser la formule *si deus si dea* et s'adresse personnellement à un dieu qui ne peut être que Baal, dont l'*interpretatio Romana* est Saturne. Dans le corps de la formule, l'emploi du pluriel souligne que Scipion s'adresse à plusieurs divinités.

« Dieu ou déesse, qui que tu sois, qui as sous ta protection le peuple et la cité de Carthage, et toi surtout, le grand dieu qui as reçu pour charge la protection de cette ville et de ce peuple, je vous prie, je vous conjure et vous demande en grâce d'abandonner le peuple et la cité de Carthage, de quitter les lieux consacrés, les temples, les objets de culte et la ville des Carthaginois, de vous éloigner d'eux, d'inspirer à ce peuple et à cette cité crainte, effroi et oubli et, après avoir été transférés, de venir à Rome, chez moi et les miens, de trouver plus accueillants et plus propices nos lieux consacrés, nos temples, nos objets de culte et notre ville, de nous prendre sous votre tutelle, moi, le peuple romain et mes soldats. Si vous nous faites savoir et

49. Macr., *sat*. III, 9, 13 : *in antiquitatibus autem haec oppida inueni deuota : Stonios, Fregellas, Gauios, Veios, Fidenas ; haec intra Italiam, praeterea Carthaginem et Corinthum sed et multos exercitus oppidaque hostium Gallorum hispanorum Afrorum Maurorum aliumque gentium quas prisci loquuntur annales*. *Cf*. G. Wissowa, in *RE* (1909) s. u. *euocatio (deorum)*, col. 1152-1153 ; id., *RRK*[2], p. 39 et 321-322 ; K. Latte, *Röm. Religionsg*., p. 43, 125, 200 n. 2, 226 n. 2 ; V. Basanoff, *Euocatio. Etude d'un rituel militaire romain*, Paris, 1947. J. Le Gall conclut son étude de l'inscription d'Isaura Vetus en présentant l'*euocatio* comme un rite banal du vieil arsenal religieux (*Euocatio*, p. 524) : toutefois, la nécessité d'accueillir à Rome des divinités nouvelles ne pouvait qu'en limiter l'emploi. Mieux vaut s'en tenir aux exemples historiques attestés et à une analyse critique de la liste fournie par Macrobe.

50. Macr., *sat*. III, 9, 6 : *repperi in libro quinto Rerum reconditarum Sammonici Sereni utrumque carmen, quod ille se in cuiusdam Furii uetustissimo libro repperisse professus est*. Depuis M. Hertz (*Fleckeis. Jahrb*., 85, 1862, p. 54), on reconnaît dans Lucius Furius le consul de l'année 136 av. J.-C., l'un des interlocuteurs du *De Republica* de Cicéron, et les doutes exprimés par F. Münzer (in *RE* VII, 360 s. u. 7 L. Furius Philus [78]) ne sont pas justifiés : l'amitié de Scipion Emilien, les difficultés rencontrées par le consul de l'année 136 pendant sa province d'Espagne, où il échouera devant Numance, ville qui sera dévouée en 133, peut-être après une *euocatio*, la vaste culture de Lucius Furius Philus, sont autant d'éléments qui ont pu l'amener à s'intéresser au rituel, lors de la rédaction d'un volume de curiosités ou plutôt d'un traité de droit religieux.

51. Sur les deux types de *deuotio* dans le rituel romain, *cf*. les études stimulantes de H. S. Versnel, *Two Types of Roman « Deuotio »*, dans *Mnemosyne*, s. IV, vol. XXIX, fasc. 4, 1976, p. 365-410 et *Self-sacrifice, Compensation and the anonymous Gods*, dans *Le sacrifice dans l'Antiquité, Entretiens sur l'Antiquité Classique*, 27, Vandœuvres-Genève, 1981, p. 135-185 et p. 139-163.

52. A. Engelbrecht, *Zwei alte Gebetsformeln bei Macrobius*, dans *Wien. Stud*., 14, 1902, p. 478-484 ; G. Rhode, *Die Bedeutung der Tempelgrüdungen im Staatleben der Römer*, dans *Studien und Interpretationen*, Berlin, 1963, p. 189-205 ; R. Till, *Respublica. Texte zur Krise der fruhrömischen Tradition*, Zurich-Munich, 1976, p. 10-13 et 306.

comprendre que telle est bien votre conduite, je formule le vœu de vous élever des temples et de célébrer des jeux en votre honneur. » [53]

On observera, pour commencer, un changement significatif de personne : « S'il est un dieu, s'il est une déesse... » Le rapport à la divinité est moins direct, moins sensible, que dans l'invocation du paysan de Caton. Un phénomène de distanciation intervient, ne serait-ce que parce que les dieux invoqués sont des divinités tutélaires. L'absence de tout théonyme, comme le fait observer V. Basanoff [54], est l'élément le plus frappant de cette invocation : le seul nom propre que l'on relève est celui de Carthage et des Carthaginois. La précaution rituelle est plus importante que le doute ; il n'y a pas doute exprimé : comme le traduit justement G. Dumézil, la formule a une valeur généralisante et Scipion s'adresse en fait à « tout ce qu'il y a de dieux et de déesses protecteurs du peuple et de la cité de Carthage » [55]. Immédiatement après cette première invocation anonyme, Scipion s'adresse au grand dieu tutélaire de la ville, qui ne peut être dans son esprit que Baal Hammon [56], si bien que l'ensemble des deux invocations, sans énoncer les théonymes de manière explicite, par prudence, ne peut qu'être adressé au couple Tanit-Baal [57]. En fait, des théonymes non

53. Macr., *sat*. III, 9, 7-8 : **si deus, si dea est**, *cui populus ciuitasque Carthaginiensis est in tutela*, **teque maxime**, *ille qui urbis huius populique tutelam recepisti, precor uenerorque ueniamque a uobis peto ut uos populum ciuitatemque Carthaginiensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis, absque his abeatis eique populo ciuitati metum, formidinem obliuionem iniciatis, proditique Romam ad me meosque ueniatis, nostraque uobis loca templa sacra urbs acceptior probatiorque sit, mihique populoque Romano militibusque meis praepositi sitis. Si <haec> ita feceritis ut sciamus intelligamusque, uoueo uobis templa ludosque facturum*. *Cf*. Ch. Guittard, éd. de Macrobe, *Les Saturnales*, Paris, 1997, p. 218 et 336-338. Sur la notion d'oubli, *cf*. G. Dumézil, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, Paris, 1985, p. 135-150. Le participe passé *proditi* a été diversement interprété et corrigé, en *propitii* (Ed. Fraenkel,, *Horace*, Oxford, 1957, p. 237, n. 5 ; N. Marinone, éd. des *Saturnales*, Turin, 1967, p. 71 et 402) ou *proditis* (R. Schilling, *Le carmen de l'euocatio*, dans *Varron. Grammaire antique et stylistique latine* [= *Mélanges J. Collard*], Paris, 1978, p. 181-183). En ce qui concerne la formule du *votum* final, nous adoptons la correction palmaire de Ed. Fraenkel, *Horace*, p. 237, n. 7 (*cf*. S. Timpanaro, compte rendu de l'édition J. Willis des *Saturnales*, Leipzig, Teubner, 1963 [*cf*. p. 185], dans *Gnomon*, 36, 1964, p. 784-792 et p. 790.)

54. V. Basanoff, *Euocatio*, p. 31.

55. G. Dumézil, *RRA*^{2}, p. 59. *Cf*. G. Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*, p. 47 (« Tout dieu, toute déesse qui a part à la garde du peuple et de l'Etat ennemi... ») et *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, Paris, 1985, p. 140 (« Tout ce qu'il y a de dieux et de déesses qui ont sous leur protection le peuple et l'Etat carthaginois... »).

56. Le groupe *teque maxime* ne peut se comprendre que comme « et toi, surtout », *maxime* étant le superlatif de l'adverbe et non une épiclèse du grand dieu de Carthage, comme le suggère J. Le Gall (*Euocatio*, p. 522 et n. 15) et comme le comprenait H. Bornecque (éd. des *Saturnales*, t. I, Paris, 1937, p. 347) ; le sens adverbial est retenu par N. Marinone dans son édition italienne (Turin, 1967, p. 403) et la typographie de J. Willis (éd. Teubner, Leipzig, 1963, p. 185) va dans le sens de la valeur adverbiale : « teque maxime » et non « teque, Maxime... ». La distinction proposée par J. Alvar (*La formule* siue deus siue dea, p. 256) entre la divinité protectrice de l'Etat carthaginois et de ses citoyens (êtres abstraits ou généraux) et le dieu protecteur de la cité et de ses habitants (La ville et ses habitants) n'emporte pas l'adhésion, même si dans le panthéon romain on observe l'existence d'un dualisme entre Jupiter Optimus Maximus et le Genius Vrbis Romae.

57. A. Caquot, *Les religions des Sémites occidentaux*, dans *Histoire des religions*, t. I, *Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, 1970, p. 332-333 ; G. Ch. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Paris, 1945, p. 56-79 ; M. Sznycer, dans *Rome et la conquête du monde méditerranéen* (C. Nicolet dir.), II, Paris, 1978, p. 586-590 ; id., dans *Dictionnaire des Mythologies* (Y. Bonnefoy dir.), II, Paris, 1981, s. u. *Phéniciens et puniques*, p. 256-258 et s. u. *Sémites occidentaux*, p. 421-429. R. Bloch, *Religion romaine et religion punique à l'époque d'Hannibal. « Minime Romano sacro »*, dans *Mélanges offerts à J. Heurgon*, p. 33-40.

latins ne pouvaient être intégrés à une formule latine, et des noms latinisés improprement n'auraient eu aucune valeur ; mais le principe d'*intrepretatio* et l'assimilation jouent pleinement et le général qui procède à l'*euocatio*, sous le contrôle des pontifes, sait bien quels dieux il invite à venir être honorés à Rome. L'incertitude est de forme et de prudence, elle n'est pas de fond : elle est rituelle et non théologique. Ce sont Tanit et Baal Hammon qui exercent à Carthage la fonction de dieux protecteurs de la cité : ce couple de divinités parèdres et tutélaires explique et le recours à la formule *siue deus siue dea* et l'emploi du pluriel dans toutes les formes verbales (*deseratis*, *relinquatis*, *abeatis*, *iniciatis*, *ueniatis*, *propitii sitis*, *si ita feceritis*). On voit se dessiner le processus d'*interpretatio* rapprochant Tanit de Junon et Baal de Saturne, processus sans lequel le rituel de l'*euocatio* serait impossible [58]. On peut voir derrière la formule *siue deus siue dea*, à travers la notion même de *Genius*, se dessiner les figures divines de Tanit et de Baal-Hammon, l'idée d'un être supérieur protecteur de Carthage. Nous ne connaissons, pour l'*euocatio* de l'Uni véienne, que l'élaboration littéraire de Tite-Live : la distance entre les panthéons étrusque et romain étant de longue date réduite par les rapprochements de l'*interpretatio*, Camille, dans l'élaboration livienne, s'adresse directement à Junon [59]. Dans le cas de Carthage, un rapprochement s'impose aussi entre la grande déesse tutélaire de la ville et Junon, reconnue comme une Iuno Caelestis [60].

Quel point commun, alors, peut-on établir entre l'*agricola* et l'*imperator* ? L'un et l'autre sont face à un espace inconnu, étranger ou hostile qui leur inspire un sentiment de *religio*. On peut appréhender comme *Genius loci* aussi bien le dieu qui veille sur le *lucus* que le dieu qui a la tutelle sur l'espace de Carthage, de même que les Romains concevaient une divinité *siue mas siue femina*, un *Genius Vrbis Romae*, comme l'atteste le Bouclier du Capitole, mentionné par Servius dans une glose sur laquelle nous allons revenir à propos de l'*euocatio*. Or, c'est à propos de ce rituel que nous apprenons que les pontifes maintenaient secret le nom latin de la ville de Rome et celui de la divinité tutélaire de Rome, car la connaissance de ce nom aurait donné à ses ennemis une forme d'emprise et un pouvoir religieux [61]. Sa divulgation amènera la condamnation à mort du poète Valérius

58. R. Bloch, *Interpretatio*, dans *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Genève, 1976, p. 32-44 ; M. Le Glay, *Saturne africain*, *Histoire*, BEFAR 258, Paris, 1966, p. 449-478.

59. Liu., V, 21, 2-3 : *tuo ductu, inquit, Pythice Apollo, tuoque numine instinctus pergo ad delendam urbem Veios, tibique hinc decimam partem praedae uoueo.Tu simul, Iuno Regina, quae nunc Veios colis, precor ut nos uictores in nostram tuamque mox futuram urbem sequare, ubi te dignum amplitudine tua templum accipiat.*

60. Seru., *ad Aen.* XII, 841 : *mentem laetata retorsit : iste quidem hoc dicit, sed constat bello Punico secundo exoratam Iunonem, tertio uero bello a Scipione sacris quibusdam etiam Romam esse translatam.* L'*exoratio* de Junon mentionnée par Servius est interprétée par V. Basanoff (*Euocatio*, p. 63-66) comme un contrepoids à la reconnaissance par Hannibal de la Junon du Cap Lacinium en 205 avant J.-C.

61. Macr., *sat.* III, 9, 3 : *nam propterea ipsi Romani et deum in cuius tutela urbs Roma est et ipsius urbis Latinum nomen ignotum esse uoluerunt* ; *cf.* Plin., *HN*, XXVIII, 4, 18 : *et durat in pontificum disciplina id sacrum constatque ideo occultatum in cuius dei tutela Roma esset, ne qui hostium simili modo agerent.* Macrobe cite, avec Angerona (*cf.* Plin., *HN*, III, 65), les noms de Jupiter, Luna, Ops, Consiuia.

de Sora, que nous rencontrerons plus loin à propos de la nature de Jupiter, qui concerne notre débat.

***

Le recours à cette séquence d'invocation relève donc de pratiques précises et sollicite une divinité conçue comme *Genius loci* : c'est une formule de substitution, prudente et figée, tenant lieu d'invocation. Son lien avec le rituel de l'*euocatio* prouve son ancienneté dans le rituel et sa présence dans le traité de Caton souligne son caractère usuel dans le culte privé. Cette formule va toutefois à l'encontre d'une exigence fondamentale de la prière latine, à savoir le principe d'identification. La prière s'ouvre toujours par un théonyme, accompagné ou non d'une épiclèse. Cependant, comme une tendance a consisté à multiplier les théonymes en des invocations multiples et complexes pour des raisons évidentes d'efficacité [62], la règle voulait que, outre l'invocation initiale à Janus et la mention finale de Vesta [63], l'orant introduisît une séquence généralisante [64] du type *di deaeque omnes* [65]. Cette volonté est déjà présente dans des formules associant les *Di Indigetes* et les *Di Nouensides* ou les dieux ayant pouvoir sur les Romains et sur leurs ennemis dans la prière que prononce Décius avant de se dévouer : ces deux séries d'invocations interviennent d'ailleurs avant la mention des Mânes, ensemble de divinités infernales mal définies [66]. La séquence *di deaeque omnes* n'est que le développement du principe inhérent à la formule *siue deus siue dea*, telle qu'on la trouve dans le *carmen euocationis*, pour envisager tout dieu ou toute déesse protectrice de Carthage. Mais d'autres formules encore, que l'on peut regrouper sous trois rubriques fondamentales (opposition et complémentarité *mas/femina* ; exploitation de la séquence *nomen/nominare* pour attirer l'attention de la divinité ; recours à un indéfini *quisquis/quicumque*), sont en rapport étroit avec la séquence *siue deus siue dea* : *Siue mas siue femina, siue quo alio nomine fas est nominare, quisquis/quicumque es*. Elles en apparaissent

62. Ch. Guittard, *Invocations et structures théologiques dans la prière à Rome*, dans *REL* 76, 1998, p. 71-92.

63. Cic., *nat. deor.*, II, 27 ; Aug., *ciu. Dei*, VII, 9, 1.

64. Seru., *ad Georg.* I, 21 : *di deaeque omnes]post specialem inuocationem transit ad generalitatem, ne quod numen praetereat, ritu pontificum per quos ritu ueteri in omnibus sacris post speciales deos quos ad ipsum sacrum quod fiebat necesse erat inuocari, generaliter omnia numina inuocabantur* ; id., *ad Georg.* I, 10 : *et uos agrestum praesentia numina Fauni] bene de diuersis dicturus diuersa inuocat numina. Hoc enim in sacris fieri solebat, ut post specialia ad eam rem de qua agebatur inuocata numina omnes dii uel deae confuse inuocarentur* ; id., *ad Aen.* VIII, 108 : *Amphitryonadae magno diuisque ferebat] satis perite ait « diuisque ferebat » ; nam cuiuis deo sacrificaretur, necesse erat post ipsum etiam ceteros inuocari.*

65. Liu., I, 32,10 (*dique omnes caelestes uosque terrestres*) ; VI, 12, 2 ; 29, 9 ; IX, 31, 10 ; XXI, 45, 8 ; XXIX, 27, 1 (*diui diuaeque qui maria terrasque colitis*).

66. Liu., VIII, 9, 6-8 : « *Iane, Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares,* **Diui Nouensiles, Di Indigetes, Diui, quorum est potestas nostrorum hostiumque**, *Dique Manes, uos precor ueneror, ueniam peto feroque uti populo Romano Quiritium uim uictoriam prosperetis hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morteque adficiatis. Sicut urbis nuncupaui, ita pro re publica <populi Romani> Quiritium, exercitu, legionibus, auxiliis, populi Romani Quiritium, legiones auxiliaque hostium mecum Deis Manibus Tellurique deuoueo* ».

comme des applications ou des dérivations. Toutes ne connaissent pas des emplois liturgiques.

Il faut, dans cette série, accorder une attention particulière au témoignage de Servius, qui concerne l'expression *siue mas siue femina*. Dans une glose à l'*Enéide* relative, précisément, à l'*euocatio*, Servius nous apprend l'existence, au Capitole, d'un bouclier consacré au « Génie de Rome, mâle ou femelle » : *Genio Vrbis Romae siue mas siue femina* [67]. Or, la formule *siue mas siue femina* ne se rencontre ni dans des prières précises ni même dans un contexte rituel : elle relève plutôt du commentaire et de la glose érudite ou pontificale. Rome, qui avait été fondée religieusement, avait son *dies natalis* et son propre *Genius*, qu'il n'est pas toujours aisé de distinguer du *Genius Populi Romani* ou du *Genius Publicus*, un *Genius* [68] qui fait son entrée dans l'histoire au moment de la deuxième Guerre punique, entre les batailles de la Trébie et de Trasimène, année où cinq *hostiae maiores* lui furent sacrifiées [69], et le recours à cette prudente formule permettait de respecter le tabou qui entourait le nom secret de la ville, seulement connu des pontifes. La notion de *Genius* permet de rendre compte de tels emplois formulaires. Il y avait dans la notion de *Genius* attribuée à un être vivant une certaine ambiguïté que l'on retrouve dans la notion de *Genius loci*, d'où le recours à la formule *siue / siue*. Le *Genius* repose sur un principe actif et passif : la racine *gen-* peut avoir une valeur active ou passive et signifier « engendrer » ou « naître ». Des individus, la notion a été étendue aux lieux, à l'*Vrbs* [70], au *populus Romanus* et même, selon une définition généreuse, aux choses [71]. Quant à la formule *siue mas siue femina*, elle demeure de l'ordre de la pure spéculation, sans véritables implications rituelles : on la trouve ainsi chez Varron à propos des Grands Dieux [72]. Les Romains n'ont pas conçu une généalogie divine, une formule qui réunisse en couple le Ciel et la Terre, comme on le voit chez d'autres peuples, en Grèce ou dans l'Inde védique [73]. On n'en connaît qu'une attestation poétique, dans un fragment du poète Laevius [74] conservé par Macrobe, à propos d'une Vénus/Aphroditos de Chypre ambiguë, qui concerne précisément notre débat sur la nature des dieux, mâles

67. Seru., *ad Aen.* II, 351.

68. *Cf.* H. Hille, *Der römische Genius* (*MDAI*, suppl. 20), Heidelberg, 1974, p. 10-17.

69. Liu. XXI, 62, 9.

70. *Nullus locus sine Genio*, selon Servius, *ad Aen.* V, 95.

71. Seru., *ad Georg.* I, 302 : *genium dicebant antiqui naturalem deum uniuscuiusque loci uel rei uel.*

72. Varro, *ling.*, V, 58 : *Terra enim et Caelum, ut Samothracum initia docent, sunt Dei Magni, et hi quos dixi multis nominibus, non quas Samothracia ante portas statuit duas uirilis species aeneas Dei Magni, neque, ut uulgus putat, hi Samothraces dii, qui Castor et Pollux, sed hi mas et femina et hi quos Augurum Libri scriptos habent sic « duiu qui potes » pro illo quod Samothraces* ΤΗΕΟΣ ΔΥΝΑΤΟΣ. Varron, comme le souligne J. Collard (éd. de Varron, *De Lingua Latina*, livre V, Paris, 1954, p. 180-181), envisage deux types d'assimilation pour les Grands Dieux, d'une part l'assimilation populaire avec les Dioscures, d'autre part, l'assimilation philosophique avec le Ciel et la Terre. *Cf.* aussi F. Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris, 1935.

73. G. Dumézil, *RRA* [2], p. 376.

74. Laevius ap. Macr., *sat.* III, 8, 3 (Frag. 26 Morel) : *Venerem igitur almum adorans / siue femina siue mas est / ita uti alma Noctiluca est.*

ou femelles. On n'imagine pas un Romain s'adressant à un dieu sous une telle qualification.

L'emploi rituel de la formule *siue quo alio nomine fas est nominare* est formellement attesté par le *carmen deuotionis* que prononça Scipion Emilien en 146 avant J.-C. : elle intervient au terme d'une formule d'exécration énumérant Dis Pater, Vediovis et les Mânes [75], toutes divinités infernales constituant un ensemble mal défini, ce qui justifie cette précaution. Mais les pontifes eux-mêmes, selon Servius, lorsqu'ils s'adressaient à Jupiter Optimus Maximus, employaient dans leurs invocations une expression analogue, sous la forme *siue quo alio nomine te appellari uolueris* [76] ; cette précision nous prouve que la précaution concerne les épiclèses multiples et les divers attributs de la puissance de Jupiter et qu'elle n'exprime en rien un doute quelconque sur l'identité du dieu. On retrouve cette séquence sur une tablette de défixion, qui a déjà retenu l'attention pour son tricôlon allitérant *demando deuoueo desacrifico* [77]. Horace a recours au balancement *siue...seu* et au passif *uocari* en adressant une invocation à Junon Lucina dans son *Carmen Saeculare* [78], et les emplois poétiques [79] de formules de ce type confirment le caractère usuel de la formule pour un Romain. La séquence *siue quo alio nomine* ne peut intervenir qu'après un théonyme et même une épiclèse pour envisager une autre dénomination.

En ce qui concerne le recours aux indéfinis *quisquis* ou *quicumque*, on n'en connaît aucun emploi rituel ; en revanche, on en relève de nombreux exemples dans les prières élaborées par les poètes, souvent en liaison avec le verbe *sequi*, pour exprimer une obéissance inconditionnelle aux dieux et aux forces du destin, chez des héros comme Enée ou Jason [80]. Déjà

75. Macr., *sat.* III, 9, 10 : *Dis pater, Veiouis, Manes, siue uos quo alio nomine fas est nominare...* On note la présence du pronom personnel de la deuxième personne *uos*, qui n'est pas dans tous les manuscrits, mais qui souligne le lien et la proximité entre l'orant et les dieux.

76. Seru., *ad Aen.* II, 351 : *et pontifices ita precabantur : Iuppiter Optime Maxime, siue quo alio nomine te appellari uolueris.*

77. A. Audollent, *Defixionum Tabellae*, p. 184, n° 129 = 54 Appel : *Q. Letinium Lupum qui et uocatur Caucadio ; qui est fi[lius] Sallusti[Vene]ries siue Ven[e]rioses hunc ego aput uostrum numen demando deuoueo desacrifico ut uos Aquae feruentes si[ue u]os Nimfas [si]ue quo alio nomine uoltis adpel[l]ari uti uos eum interematis interficiatis intra annum itusm (*sic*).*

78. Horat., *carm. saec.* 15-16 : *siue tu Lucina probas uocari/ seu Genitalis. Cf.* les variations formulaires d'Horace dans l'Ode (III, 21) composée à l'occasion de l'anniversaire de Messala, où le poète s'adresse à l'amphore, l'expression *quocumque lectum nomine Massicum* et les réflexions de E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, 5e éd., Darmstadt, 1974 (1ère éd. 1913), p. 143-147.

79. Cat. 34, 21 : *sis quocumque tibi placet/ sancta nomine* (Diane) ; Horat., *carm.* II, 6, 20 : *Matutine Pater, seu Iane libentius audis* (Janus) ; Calpurn., *buc.* IV, 142 : *Tuque mutata seu Iuppiter ipse figura/ Caesar, ades, seu qui superum sub imagine falsa/ mortalique lates* (César). *Cf.* Apul., *met.*, XI, 2 : *quoquo nomine quoquo ritu quaque facie te fas est inuocare* (Isis) ; Martian. Cappell., II, 149 : *Iuno pulchra licet aliud nomen tibi consortium caeleste tribuerit et nos a iuuando Iunonem unde et Iouem dicimus nominemus, siue te Lucinam, quod lucem nascentibus tribuas ac Lucetiam conuenit nuncupare.*

80. Verg., *Aen.* I, 330 : *sis felix nostrumque leues quaecumque laborem* (*cf. Seru. ad loc. : seu Diana seu Lympha*) ; IV, 577 : *sequimur te, sancte deorum, quisquis es* (Enée) ; IX, 22 : *sequor omnia tanta quisquis in arma uocas* (Turnus à Iris et Junon) ; IX, 209 : *Iuppiter aut quicumque oculis haec aspicis aequis* (Nisus) ; Ouid., *met.* III, 613 : *quisquis es o faueas nostrisque laboribus adsis* ; XIV, 841 : *o dea, namque mihi nec quae sis dicere promptum est* ; Sen., *Oed.* 248 : *quisquis deorum regna placatus uides* ; Luc. IX, 860 : *Tu quisquis superum commercia nostra perosus* ; IX, 990 : *di cinerum, Phrygias colitis*

présente dans la mentalité latine sous la forme *siue... siue*, la formule s'est introduite et diffusée en poésie peut-être sous influence de l'hellénisme. Dans les formules d'exécration où l'orant s'adresse aux démons et aux dieux infernaux, la formule *quicumque es demon* se trouve bien attestée [81], cette fois dans un contexte qui n'est plus celui de la religion, mais de la magie.

A côté de ces expressions exprimant le doute, la langue latine et le vocabulaire religieux ne manquaient pas de termes ou d'expressions pour dénoter l'ambiguïté en question, à propos de l'androgynie ou des cas d'hermaphroditisme. Si Ovide a contribué à la diffusion du mythe du fils d'Aphrodite et d'Hermès et de son aventure avec la nymphe Salmacis [82], l'hermaphroditisme et la notion d'une divinité androgyne sont des notions absolument étrangères aux conceptions religieuses des Romains, heurtés par de telles croyances. Le problème d'une double nature n'a pu être posé, à tort, que pour Palès et Vénus, ainsi que pour Jupiter, chaque fois pour des raisons différentes, ainsi que nous allons le voir plus loin. Face à des cas d'indétermination ou d'ambivalence sexuelle, la langue latine, qui a été amenée à différencier le féminin *dea* du masculin *deus* [83], s'est toujours montrée assez pauvre en créations, et les cas d'androgynie attestés par l'annalistique le montrent clairement [84]. La religion romaine ne connaît pas de dieux doubles, mais plutôt des couples de divinités jumelées qui en sont l'équivalent et qui se retrouvent ou dans les lectisternes, dont l'origine latine reste discutable, ou dans des séries d'*indigitamenta*, plus spécifiquement latines. Le génie et la langue grecs ont formé des composés que les grammairiens indiens appellent des *dwanda* et les linguistes modernes des composés copulatifs, les deux termes s'additionnant pour désigner un ensemble avec ses deux pôles. Or, comme l'a bien noté M. Delcourt [85], les seuls composés *dwanda* courants en grec sont *androgynos* (et son symétrique *gynandros*), *arrhénothélus* (qui fut appliqué à Dionysos) et *hermaph-*

quicumque ruinas (César sur les ruines de Troie) ; Val. Flac. IV, 674 : *sequor, o quicumque deorum* (Jason) ; Stat., *Theb*. X, 680 : *sequimur, diuum quaecumque uocasti*.

81. A. Audollent, *Defixionum Tabellae*, p. 341 n° 250 A = 66 Appel : *et te adiuro quiquis inferne es demon per haec sancta nomina necessitatis* ; p. 363 n° 265 B = 68 Appel : *et tu quicumque es demon te oro* ; p. 396 n° 286 B = 75 Appel : *adiuro te demon et demando tibi* ; p. 408 n° 294 = 80 Appel : *adiuro te demon quicumque et demando*.

82. Ouid., *met*. IV, 285- 388. Sous une forme double, ils ne sont plus ni homme ni femme, devenant à la fois bisexués et asexués : *nec duo sunt et forma duplex, nec femina dici/nec puer ut possint ; neutrumque et utrumque uidentur* (v. 378-379).

83. Ernout-Meillet, *DE*, s. v. *deus*, p. 170-171. *Deus* est issu de *deivos*>**dei(u)os*>*deus*. Sur *deus* est bâti le féminin *dea* (la forme ancienne est *diua*, attestée en poésie comme substantif ou comme épithète).

84. Ch. Guittard, *Comment les Romains traduisaient-ils l'étrusque ? Quelques problèmes d'adaptation*, dans *Bulletin des Antiquités Luxembourgeoises*, 23, 1994 (Coll. *Caesarodunum* XXVIII bis, *Mélanges offerts à Raymond Chevallier*, édités par Ch.-M. Ternes, vol. I, *Présence des idées romaines dans le monde d'aujourd'hui*), p. 213-222 ; id., *Du latin à l'étrusque et de l'étrusque au latin*, dans *Actes de la Table ronde « Vie des Langues Anciennes »* (Créteil, 16 janvier 1999), *Chloè* n° 1, p. 41-48. *Cf*. B. Mc Bain, *Prodigy and expiation : a study in religion and politics in Republican Rome*, coll. Latomus 177, Bruxelles, 1982, p. 127-135 ; L. Breglia Pulci Doria, *Oracoli sibillini. Tra rituali e propaganda (Studi su Flegonte di Tralles)*, Naples, 1983, p. 40-110.

85. M. Delcourt, *Hermaphrodite*, p. 72-73.

roditos, qui fut d'abord un nom propre avant de devenir dans l'usage l'équivalent de *androgynos*.

C'est le composé *androgynus* qui s'est imposé dans la tradition annalistique et oraculaire, vraisemblablement à la suite du rôle joué par Fabius Pictor dans la formation de cette tradition. On mesure cette difficulté dès la première mention d'un cas d'androgynie dans l'œuvre de Tite-Live : la naissance, en 209 avant J.-C., à Sinuessa, d'un enfant de sexe indéterminé, ne manque d'attirer l'attention de l'historien sur le choix du mot *androgynus* [86]. Pour l'année 207, Tite-Live, évitant *androgynus*, a recours à une périphrase pour traduire l'indétermination sexuelle [87], périphrase que l'on trouve employée de nouveau pour l'année 200 [88], où Tite-Live emploie le pluriel *semimares* au sujet de la *procuratio* [89]. On retrouve *semimas* en 186, chez Tite-Live comme chez Julius Obsequens [90], à propos d'un enfant de douze ans qui présente les deux attributs sexuels ; toutefois, en dehors de l'année 186, Julius Obsequens emploie toujours *androgynus* pour le prodige de l'androgyne [91]. Malgré les emplois d'Ovide à propos d'Hermaphrodite et de Caenée [92], *semimas* s'applique plutôt à des eunuques ou à des animaux châtrés [93] qu'à des êtres présentant les deux attributs sexuels. Dans le latin impérial, le terme *hermaphroditus* s'impose pour désigner les androgynes non plus comme des prodiges ou comme des monstres, mais comme des objets de débauche sexuelle [94]. Le balancement *mas an femina* est donc plutôt le fruit d'une réflexion face à une réalité incompréhensible et l'amorce d'une *procuratio* plus que l'élaboration d'une invocation.

86. Liu., XXVII, 11, 4-5 : *et Sinuessae natum ambiguo inter marem et feminam sexu infantem, quos androgynos uolgus ut pleraque faciliore ad duplicanda uerba Graeco sermone appellat.*

87. Liu., XXVII, 37, 5 : *liberatas religione mentes turbauit rursus nuntiatum Frusinone natum infantem esse quadrimo parem, nec magnitudine tam mirandum quam quod is quoque, ut Sinuessae biennio ante, incertum mas an femina esset natus erat.*

88. Liu., XXXI, 12, 6 : *in Sabinis incertus infans natus masculus an femina esset.*

89. Liu., XXXI, 12, 8 : *ante omnia abominati semimares iussique in mare extemplo deportari.*

90. Liu., XXXIX, 22, 5 : *sub idem tempus et ex Vmbria nuntiatum est semimarem duodecim ferme annos natum inuentum* ; Obs., 3 : *in Vmbria semimas duodecim ferme annorum inuentus haruspicumque iussu necatus.*

91. Obs., 22 : *Lunae androgynus natus praecepto haruspicum in mare deportatus* ; 27 : *Ferentino androgynus natus et in flumen deiectus* ; 32 : *in foro Vessano androgynus natus in mare delatus est* ; 34 : *androgynus in agro Romano annorum octo inuentus et in mare deportatus* ; 36 : *Saturniae androgynus annorum decem inuentus et mari demersus* ; 47 : *item androgynus in mare deportatus* ; 48 : *supplicatum in urbe, quod androgynus inuentus et in mare deportatus erat* ; 50 : *androgynus Vrbino natus in mare deportatus* ; 53 : *mulier duplici natura inuenta. Cf.* Cic., *de diu.* I, 98 : *ortus androgyni nonne fatale quoddam monstrum fuit ?*

92. Ouid., *met.* IV, 381 ; XII, 506. Sur la divinité Hermaphrodite, *cf.* Mart. X, 4, 6 ; Plin., *HN*, XXXIV, 80 ; Hygin., *fab.* 271, 2.

93. Ouid., *fast.* I, 588 ; IV, 183 ;Varro, *res rust.* III, 9, 3 ; Colum., VIII, 2, 3.

94. Plin., *HN*, VII, 34 : *gignuntur et utriusque sexus homines, quos hermaphroditos uocamus, olim androgynos uocatos et in prodigiis habitos, nunc uero in deliciis* (*cf.* Gell., *NA*, IX, 4, 16) ; *cf.* aussi Plin., *HN*,XI, 262 ; Aug., *ciu. Dei*, XVI, 8 : *androgyni quos etiam hermaphroditos nuncupant. Cf.* aussi Isid., *etym.* XI, 3, 11.

*
* *

Si l'on passe du domaine de l'invocation et de la dénomination à celui des conceptions religieuses et des croyances [95] telles qu'elles se réalisent dans le culte, et si on laisse de côté le cas de certains dieux comme Dionysos ou Hercule dont la personnalité a connu des travestissements [96] ou des aspects ambigus [97], l'indétermination sur le genre et la nature des divinités concerne plus spécifiquement, dans le domaine latin, Palès, Vénus et, dans le sens du syncrétisme et sur un plan philosophique, Jupiter.

Les trois *testimonia* érudits qui mentionnent un Palès masculin ou *siue mas siue femina* [98] ne concernent que l'homologue étrusque de la divinité des troupeaux. Selon Arnobe [99], un dieu Palès figurait parmi les Pénates étrusques, et Martianus Capella situe un dieu Palès dans les sixième et septième régions de sa topographie céleste [100]. Varron, malgré une référence obscure de Servius [101], semble bien ranger Palès parmi les déesses et

95. La bibliographie relative aux divinités androgynes est considérable ; parmi les études récentes les plus importantes concernant l'Antiquité classique, citons : A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tübingen, 1934 ; H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, Berlin, 1955 ; M. Delcourt, *Hermaphrodite, mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité*, Paris, 1958 (1992[2]) ; M. Eliade, *Mephistophele et l'Androgyne*, Paris, 1962 ; M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques : Adam, Eros et les animaux d'Egypte dans un écrit de Nag-Hammadi (II,5)*, Paris, 1974 ; W.A. Meeks, *The Image of the Androgyne : some uses of a symbol in earliest Christianity*, dans *History of Religions*, 13, 1964, p. 165-208 ; J. Libis, *Le mythe de l'Androgyne*, Paris, 1980 ; W. Doniger O' Flaerty, *Women, Androgynes and other mythical Beasts*, Chicago et Londres, 1980 (*cf.* chap. 9), qui étudie, après avoir posé des problèmes de méthode, la présence de telles images dans la mythologie indienne ; J. Zandee, *Der androgyne Gott in Ägypten : ein Erscheinungsbild des Weltschöpfers*, dans *Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig*, hrsg. M. Görg, Wiesbaden, 1988, 240-278 ; *cf.* les deux volumes des « Cahiers de l'Hermétisme », *L'Androgyne*, Paris, 1986, et *L'Androgyne dans la littérature*, Paris, 1990 ; L. Brisson, *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphroditisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1997 ; S. Perea, *El sexo divino ; dioses hermaphroditas, bisexuales y travestidos en la antegüedad*, Madrid, 1999. *Cf.* aussi le volume de K.E. Børresen, *Image of God and Gender Models*, Oslo 1991, qui a recueilli des études relatives à la théologie féministe. Méritent une attention particulière trois contributions récentes de C. O. Tommasi Moreschini, *L'androginia divina e i suoi presupposti filosofici : il mediatore celeste*, dans *SCO*, 46, 3, 1998, p. 973-998 ; *Androgynous Divinities in Classic and Christian Antiquity*, dans *Phasis : Greek and Roman Studies*, 2-3, 2000 (*Proceedings of the International Conference « Hellenic Studies on the Verge of Centuries »*, Tbilisi, 21-25 septembre 2000), p. 283-288 ; *Deus utraque sexus fecunditate plenissimus : divinità androgine nel mondo classico e cristiano*, dans *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere*, vol. 66 (n. s. 52), 2001, p. 11-25 .

96. Pour Héraclès et Omphale, *cf.* Ouid., *fast.* II, 303-358.

97. M. Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, 1958, p. 33-43.

98. Selon A. Grenier (*La religion romaine*, p. 110), « Palès, que fêtent les Parilia, le 21 avril, est dieu ou déesse, *siue mas siue femina* ; le calendrier d'Antium en fait un couple, dieu et déesse homonyme... » *Cf.* V. Basanoff, *Les dieux des Romains*, Paris, 1942, p. 144-148.

99. Arnob., *adu. nat.* III, 40 (d'après Caesius, auteur inconnu) ; *cf.* Seru., *ad Aen.* II, 325 (liste des Pénates étrusques). H. Le Bonniec, qui exclut l'existence d'un Cérès mâle, est moins catégorique sur celle d'un Palès masculin : *cf. infra*, note 135.

100. Mart. Cap., *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, I, 50 (*uos quoque, Iouis filii, Pales et Fauor, cum Celeritate, Iouis filia*) et 51 (*Liber ac secundanus Pales*).

101. Seru., *ad Georg.* III, 1 : *hanc* [=Palem] *Vergilius genere feminino appellat, alii, inter quos Varro, masculino genere, ut hic Pales.*

non parmi des dieux masculins [102]. Il y a bien deux fêtes de Palès, les 21 avril [103] et 7 juillet, mais les Romains ne connaissaient qu'une déesse veillant sur le bétail aux deux périodes les plus propices à la reproduction. J. Heurgon [104] et G. Dumézil [105] ont fait justice d'une fausse ambivalence : il n'y a qu'une *dea pastoria* ou *pastorum* et le pluriel *Palibus*, attesté par Varron [106] et le calendrier d'Antium [107], ne peut s'expliquer que par un dédoublement des fonctions à propos du gros et du petit bétail, dans le cadre de la théologie de la troisième fonction. Peut-être le lien de Palès avec le Palatin et l'existence de Faunus, de Fauna et des *Fauni*, veillant aussi sur les bergers et les troupeaux, ont-ils favorisé le passage au pluriel.

Le cas de Vénus n'est pas moins clair ni ambigu que celui de Palès, tout au moins en contexte latin : sans préjuger d'une *Venus calua*, certainement latine et exploitant un des attributs du charme féminin [108], les Romains ne connaissaient qu'une déesse de ce nom, ancien neutre abstrait devenu féminin, pour désigner la mère des Enéades [109]. Cependant, trois formes poétiques masculines, en latin, du nom de Vénus sont à l'origine d'un savant débat dont Macrobe et les commentateurs de Virgile nous ont conservé les échos. Les trois *testimonia* figurent dans les *Saturnales* de Macrobe [110] et, avec l'Aphrodite de Chypre et la référence à Philochoros, ce sont donc, comme nous allons le voir, cinq témoignages que Macrobe, dans un seul et même développement érudit, va apporter en faveur d'une divinité masculine reconnue en Vénus ou d'une Vénus présentant des traits masculins.

102. Varro *ap.* Gell. XIII, 23, 2 : *Te, Anna ac Perenna, Panda Cela, te, Pales/Nerienes <et>Minerua, Fortuna et Ceres* .

103. Ouid., *fast.* IV, 721-806.

104. J. Heurgon, *Au dossier de Palès*, dans *Lat.* 10, 1951, p. 277-278 [=*Scripta Varia*, coll. *Lat.*, vol. 191, Bruxelles, 1986, p. 13-14].

105. G. Dumézil, *Les deux Palès*, in *REL*, 40, 1962, p. 109-117 ; à compléter par *Pusan édenté*, dans coll. *Latomus* 44 [=*Hommages à Léon Hermann*], 1960, p. 315-319 (études résumées dans *RRA*^{2}, p. 385-389 et reprises dans *Idées romaines*, Paris, 1969, p. 273-287). Pour G. Dumézil (*RRA*^{2}, p. 387), le principe du dédoublement de Palès, *Palibus II*, est voisin de celui qui fait que Varron (dans Gell. XVI, 16, 4) parle de *duabus carmentibus*.

106. Varro, *res rust.* II, 5, 1.

107. A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae*, XIII, 2, Rome, 1963, p. 14 (*Palibus II*).

108. R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, Paris, 1954, p. 65-66 ; G. Dumézil, *Tarpéia*, Paris, 1947, p. 192-193. Les Anciens, selon une scholie de Servius (*Ad Aen.* I, 720), ont expliqué la dévotion des matrones romaines de deux façons : elles auraient remercié la déesse de la guérison d'une alopécie générale survenue sous le règne d'Ancus Marcius ou elles auraient fait don de leurs cheveux, pour confectionner des câbles, au cours de la guerre de Rome contre les Gaulois. *Cf.* la mise au point de F. Börtzler dans *Rhein. Museum für Philolog.*, 1928, p. 188-198.

109. R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, 1954, p. 13-64, en particulier p. 30-33. Le passage du neutre au féminin peut s'expliquer par le fait qu'un certain nombre de noms abstraits sont de genre hésitant, comme *decus/decor* (Ernout-Meillet, *DE*, p. 722 s. v. *Venus*). Ici, la personnalisation ne provient pas d'un élargissement, comme on l'observe pour le dieu Terminus, d'un ancien neutre *termen*. Le nom de *Venus* a été féminisé pour personnifier Aphrodite, comme *cupido* a été masculinisé pour attribuer à Vénus un fils correspondant à Eros.

110. Macr., *sat.* III, 8, 1-4.

Le premier témoignage est celui du poète Laevius, qui fait là encore figure de précurseur [111], en mentionnant un Vénus nourricier [112] :

> *Venerem igitur almum adorans*
> *siue mas siue femina*
> *ita ut alma Noctiluca est.*
>
> « Adorant Vénus nourricier, mâle ou femelle, comme est la nourricière Noctiluca. »

Ce fragment, dont on ne peut préciser le rattachement (*incertae sedis*) et qui met la séquence *siue mas siue femina* dans un contexte de prière poétique, rappelle une autre invocation célèbre, du même poète, à Vénus, qui figurait dans son poème *Phoenix* [113], une pièce des *Erotopaegnia* qui doit son nom à l'oiseau merveilleux qui en était le héros ; le personnage qui adore ce Vénus indéterminé pourrait bien être, comme le suggère M. Delcourt, l'oiseau Phénix, qui était précisément lui-même à la fois mâle et femelle [114]. Le fragment en question est formé d'une séquence métrique ionique, bien étudiée par J. Granarolo [115]. Si l'on admet, avec H. De La Ville De Mirmont, que les vers en question se rattachent au *Phoenix* de Laevius, il suffit de retrouver dans le fragment de Macrobe des ioniques majeurs sur le modèle de ceux que le grammairien Charisius [116] a recueillis *in pterygio Phoenicis* et les reconstructions tentées par L. Mueller (*seu femina siue mas*) ou Baehrens (*si femina si mas est*) n'ont pas lieu d'être. Dans ces vers, le poète a ménagé une symétrie délibérée, conforme au style des invocations, avec une reprise, en chiasme, de l'adjectif *almus*, qui passe du masculin au féminin (*Venerem... almum... alma... Noctiluca...*).

Un autre poète, Licinius Calvus, dans ses *Epithalames*, avait qualifié Vénus de *deus pollens* [117]. La source de Macrobe pour la citation est mal

111. Sur la « situation de Laevius et de ses *aequales* », *cf.* J. Granarolo, *D'Ennius à Catulle. Recherches sur les antécédents romains de la « poésie nouvelle »*, Paris, 1971, p. 3-151. Le nom du poète est mentionné à travers trois citations dans les *Saturnales* (I, 18, 16 : Naevius, *codd.* ; III, 8, 3 : Laevinus, *codd.* ; VI, 5, 10 : Livius, *codd.*), chaque fois sous une forme erronée. Dans le passage qui nous intéresse, la correction, qui s'impose, n'est cependant pas admise par des éditeurs comme L. von Jan (Leipzig, 1848-1852) et J. Willis (Leipzig, 1963).

112. Macr., *sat.* III, 8, 3 : *Aristophanes* [frag. 702 Kock] *eam* [scil. *Venerem*] Ἀφρόδιτον *appellat. Laeuius etiam sic ait : Venerem igitur almum adorans/siue femina siue mas est/ita uti Noctiluca est.* [frag. 26 Morel]. Traglia (*Poetae Noui*, Rome, 1962, p. 165) traduit « la candida Noctiluca », ce qui montre qu'il a suivi la leçon *alba Noctiluca*, alors que dans son texte (p. 55), il a maintenu la bonne lecture donnée par la tradition manuscrite de Macrobe, *alma Noctiluca*. Sur la Lune, « celle qui luit la nuit », *cf.* C. Préaux, *La lune dans la pensée grecque*, Académie Royale de Belgique, Mémoire de la Classe de Lettres, Série 2, t. 61, fasc. 4, 1973. Sur l'ambiguïté du dieu lunaire, Lunus/Luna, *cf.* S. H. A., *Ant. Car.*, 6, 6 et 7, 3.

113. Laevius, frag. 22 Morel, p. 60 : *Venus <o> amoris altrix/ genetrix cupiditatis/ mihi quae diem serenum/hilarula praepandere cresti/ opseculae tuae ac ministrae.* Cf. H. De La Ville De Mirmont, *Etudes sur l'Ancienne Poésie Latine*, Paris, 1903, p. 293-306.

114. M. Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, 1958, p. 45 et p. 121-123. Cf. J. Hubaux et M. Leroy, *Le mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. 82, Liège, 1939.

115. Pour l'étude métrique de ces anacréontiques, *cf.* J. Granarolo, *D'Ennius à Catulle*, p. 90-95.

116. Keil, *GL* I, p. 288 (Charisii *Inst. Gram.*, Liber III).

117. Macr., *sat.* III, 8, 2 : *Nam et apud Caluum Haterianus, adfirmat legendum : pollentemque deum Venerem.*[frag.7 Morel]

établie : il semble toutefois qu'il faille y reconnaître un commentateur de Virgile, Haterianus, mentionné par les *Scholia Veronensia* [118]. Le témoignage de Macrobe est corroboré par Servius [119]. On a proposé, non sans raison [120], de reconnaître en *deum* un génitif pluriel, qui pourrait dépendre de *pollentem* et de toute façon le doute demeure sur les rapports exacts entre ces trois termes et leurs fonctions dans la phrase où ils étaient employés.

Au double témoignage de Laevius et de Licinius Calvus, vient s'ajouter celui de Virgile qui, dans son récit de la chute de Troie, paraît bien avoir eu recours au masculin *deus* pour qualifier Vénus, même si l'on peut supposer que ces vers, insérés dans la trame du poème, n'ont pas été revus par Virgile qui aurait pu en modifier la version finale [121], s'il avait mis la dernière main à son œuvre. Enée s'enfuit de Troie en flammes, sous la conduite de la divinité qui le protège :

> *Descendo ac ducente deo flammam inter et hostis*
> *Expedior : dant tela locum flammaeque recedunt* [122].

Si l'on comprend aisément les hésitations de la tradition manuscrite, partagée entre les deux formes, masculine et féminine, tous les témoignages des commentateurs, Servius [123], Aelius Donatus [124] et surtout Macrobe [125], vont dans le sens du masculin *deo*. Ces anomalies grammaticales, élaborées en un milieu érudit et enclin à la préciosité, suggéraient un rapprochement avec l'Aphrodite de Chypre : à moins que ce ne fût précisément l'existence de cette Aphrodite qui ait été à l'origine d'un vaste débat et d'une réflexion plus théologique que grammaticale. L'Aphrodite de Chypre avait le corps et les vêtements d'une femme, la barbe et les organes sexuels d'un homme ; elle portait aussi un sceptre et, pour ses rites, les hommes s'habillaient en femmes et les femmes en hommes. La présence d'une Aphrodite bisexuée est peut-être attestée à Athènes, selon Philochoros [126], historien de l'Attique, cité par Macrobe ; on n'en connaît pas d'exemple à Rome.

118. Scholia Veronensia, *ad Aen*. VII, 337 ; IX, 362 et 397 ; X, 243. Les manuscrits offrent la leçon *Aetherianum* (*Vaticanus Reginensis* 1650), *Atherianum* (*Montepessulanus* 225) ; la confusion peut s'expliquer par l'existence de Julius Atherianus, mentionné par Trébellius Pollion (S.H.A., *XXX tyrann*., 6, 5). N. Marinone (éd. des *Saturnales*, Turin, 1967, p. 71 et p. 396-397) retient la leçon *Haterianus* ; L. Ian, F. Eyssenhardt (Leipzig, 1868, 1893) et J. Willis donnent *Aterianus*..

119. Serv., *ad Aen*. II, 632 : *utriusque sexus participationem habere numina ; nam ait Caluus : pollentemque deum Venerem*.

120. W. Morel, *Fragmenta poetarum latinorum*, p. 85.

121. R. G. Austin, éd. de Virgile, *Enéide* II, Oxford, 2e éd. 1966 (1ère éd. 1964), p. 242.

122. Verg., *Aen*. II, 632-633 : « Je descends et, guidé par la divinité, je me fraie un passage parmi les flammes et les ennemis : les traits me cèdent la place et les flammes se retirent ».

123. Serv., *ad Aen*. I, 382 ; II, 632 ; IV, 228 ; VII, 498.

124. Donat., *Ad*. 894 ; *Eun*. 875.

125. Macr., *sat*. III, 8, 1 : *non nullorum quae scientissime prolata sunt male enuntiando corrumpimus dignitatem ; ut quidam legunt : discedo ac ducente dea flammam inter et hostes/expedior, cum ille doctissime dixerit « ducente deo », non dea*. On admet qu'Enée descend de la citadelle (*descendo*), mais le texte des *Saturnales* présente une variante *discedo*.

126. *FGrH* III B, nº 328, F 184 Jacoby.

Le cas du dieu cosmique Jupiter est particulier. On aborde ici un plan philosophique et théologique qui nous éloigne peu à peu des précautions rituelles du paysan ou du général. La prééminence de Jupiter, l'influence du stoïcisme que Cléanthe a su exprimer dans un Hymne célèbre [127], et la tendance au syncrétisme devaient amener à voir en Zeus-Jupiter la synthèse du dieu-Ciel fécondant et de la Terre fécondée, alors que les premières croyances insistaient sur l'opposition et la complémentarité entre Ouranos et Gê. La distinction entre dieux mâles et dieux femelles relevant d'un anthropomorphisme populaire, la réflexion philosophique ou théologique tendait à lui substituer l'idée d'un dieu à la fois mâle et femelle. Les puissances divines sont considérées comme mâles lorsqu'elles sont en acte et comme femelles lorsqu'elles sont en puissance. L'idée selon laquelle Jupiter est le monde, source et réceptacle de toute semence, est un dépassement de l'anthropomorphisme ; elle est, en tout cas, déjà présente et clairement exprimée chez Varron qui cite deux hexamètres de Valerius Soranus qualifiant Jupiter de *progenitor genitrixque, deum deus, unus et omnes*. Ce personnage aussi intéressant que le sera peu après, dans les troubles de la guerre civile, le sénateur néo-pythagoricien Nigidius Figulus, avait énoncé une conception stoïcienne de Jupiter et fut condamné à mort pour avoir révélé le nom secret de Rome, celui qui, précisément, se cache sous l'inscription du Bouclier du Capitole.

L'Hymne à Jupiter de Valerius de Sora a été cité par saint Augustin qui commente la pensée théologique de Varron et qui en donne une lecture que l'on peut établir de la façon suivante :

> *Iuppiter omnipotens, regum rerumque deumque*
> *Progenitor genetrixque, deum deus, unus et omnes*

De ces deux vers, Jean Préaux, à travers une étude intéressante [128], a donné la traduction suivante :

> « Jupiter tout puissant, père et mère des rois et des choses
> Et des dieux, dieu des dieux, unique et tous [129]. »

Ces deux vers se retrouvent chez deux commentateurs carolingiens des *Noces de Mercure et de Philologie* de Martianus Capella [130], un anonyme

127. J. U. Powell, *Collectanea Alexandrina : reliquiae minores Poetarum Graecorum Aetatis Ptolemaicae (323-146 a. c.)*, Oxford, 1925, p. 227-229 ; *cf.* W. Cassidy, *Cleanthes : Hymn to Zeus*, dans M. Kiley, *Prayer from Alexander to Constantine. A Critical Anthology*, Londres-New York, 1997, p. 133 ; P. Cambronne, *L'universel et le particulier. L'« Hymne à Zeus » de Cléanthe. Notes de lecture*, dans *REA*, 100, 1998, p. 89-114 ; A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste, II : le dieu cosmique*, Paris, 1949, p. 310-332.

128. J. Préaux, *L'hymne à Jupiter de Valerius de Sora*, dans *Hommages à Marie Delcourt*, coll. Latomus, 114, Bruxelles, 1970, p. 182-195.

129. Cette interprétation s'appuie sur la ponctuation adoptée par F. Leo, *Geschichte der römischen Literatur*, Berlin, 1913 (réimpr.1958), p. 432, n. 1, par H. Bardon, *La littérature inconnue*, I, Paris, 1952, p. 182, n. 4, et par A. Rostagni, *Storia della letteratura latina*, I, 3e éd. revue et augmentée par I. Lana, Turin, 1964, p. 514.

130. Martianus Capella I, 41 (à propos des Pénates) et I, 68 (à propos de la description de la sphère ciselée que contemplent Jupiter et Junon).

qui est identifié comme étant Jean Scott [131] et Rémi d'Auxerre [132]. Augustin emprunte cette citation à l'ouvrage *De cultu deorum* de Varron ; elle provient vraisemblablement des *Epoptidès* de Valerius de Sora, titre d'un ouvrage, cité par Pline [133], que l'on peut traduire par « Les initiées » [134], ou « Livres initiatiques » [135]. La toute-puissance de Jupiter est exprimée à travers un *tricôlon* allitérant et assonant et, surtout, un *dicôlon* qui souligne le double aspect de sa puissance fécondante et génératrice, où son pouvoir divin révèle en lui un dieu et une déesse.

***

Les Romains étaient donc amenés à concevoir, par esprit d'analyse, les dieux à travers le point de vue anthropomorphique et complémentaire *deus-dea*, en ce qui concerne des dieux liés à la fonction de fécondité, qu'elle fût humaine ou naturelle. Ce processus d'organisation du sacré se trouve également attesté dans la religion étrusque [136] : des divinités liées par leur activité aux domaines de l'amour, de la naissance et de l'éducation apparaissent dans le panthéon étrusque sous une forme exclusivement féminine, et l'on peut définir un long processus dans lequel l'opposition anthropomorphique masculin/féminin joue un rôle important qui résulte plus des fonctions différenciées de l'homme et de la femme dans la société que d'une hiérarchie interne fondée sur des rapports de parenté, comme on peut l'observer dans la théologie ombrienne des Tables Eugubines. Les listes d'*indigitamenta* et des divinités comme Tellus et Cérès, pour lesquelles se pose aussi le problème du genre, masculin ou féminin, vont nous aider à préciser une telle approche, non plus sur un plan philosophique, comme pour Jupiter, mais sur le plan des *realia* de la vie religieuse. La notion traduite rituellement par la formule *siue deus siue dea* est inhérente à la religion romaine, qui repose sur la complémentarité des couples divins et sur une structure du type *deus/dea*.

Les Romains ont conçu une société divine à l'image de la société des hommes, et les lectisternes traduisent la complémentarité des couples divins. Cette tendance, absente dans le premier lectisterne de 399 [137], qui

131. J. Préaux, *L'hymne à Jupiter de Valerius de Sora*, p. 184-188. Jean Scot met en valeur *omnipotens*, change le théonyme et substitue *creator* à *deumque* au premier vers : *omnipotens Iouis, regum rerumque creator*.

132. Cora E. Lutz, *Remigii Autissiodorensis Commentum in Martianum Capellam*, I, Leyde, 1962, p. 114, 5-22 et p. 125-126 ; dans la version rémigienne, *repertor* remplace *deumque* et *unus et idem* se substitue à *unus et omnes* : *Iuppiter omnipotens rerum regumque repertor.*

133. Plin., *HN*, *praef*. 33.

134. H. Bardon, *Littérature latine inconnue*, I, p. 182.

135. A. Rostagni, *Storia della letteratura latina*, I, p. 514.

136. M. Cristofani, *Masculin/féminin dans la théonymie étrusque*, dans *Les Etrusques, les plus religieux des hommes*, XII[es] Rencontres de l'Ecole du Louvre, Paris, 1997, p. 209-219.

137. Liu., V, 13, 6-8 (Apollon et Latone ; Hercule et Diane ; Mercure et Neptune). Le deuxième de la série, après le grand lectisterne de 399, n'est pas mentionné par Tite-Live. Le troisième eut lieu en 364 (Liu., VII, 2, 2 *: pacis deum exposcendae causa tertio tum post conditam urbem lectisternium fuit*), le quatrième en 349 (Liu., VII, 27, 1 : *eorumque [librorum Sibyllinorum] lectisternium fuit*) et le cinquième

réunissait des couples hétérogènes, est bien affirmée dans le grand lectisterne de 217 avant J.-C., où les Romains ont pu voir les douze dieux du panthéon hellénique [138]. Il s'agit là d'élaborations tardives, marquées par l'hellénisme [139]. On peut en retrouver la trace dans les croyances primitives et, autant que permettent de le définir les listes tardivement et tendancieusement élaborées, dans les *indigitamenta* eux-mêmes. Si la liste des indigitations du flamine de Cérès montre une série homogène de noms d'actions en *-tor* [140], elle-même révélatrice de l'importance du genre, il n'existe pas de liste correspondante avec des noms suffixés en *-trix*, mais on peut suggérer un parallélisme imparfait entre Messor et une Messia citée par Tertullien [141], ainsi qu'entre Subruncinator et Runcina [142]. Les autres séries connues sont moins homogènes et associent noms masculins et féminins. On ne relève que deux noms masculins (Nodutus et Lacturnus) parmi les indigitations du cycle végétatif transmises par Augustin, qui offre une liste de substantifs féminins [143]. Si les fonctions liées à la nature des femmes énumèrent plutôt des noms féminins (Fluonia, épiclèse de Junon [144], ou Fluu(i)onia(-ona) [145], Alemona ou Alimona [146], Partula [147]), les divinités concernant l'enfance, la nourriture, la première éducation de l'enfant traduisent le rôle conjoint du père et de la mère ou la distinction

en 326 (Liu., VIII, 25, 1 : *eodem anno lectisternium Romae quinto post conditam urbem iisdem quibus ante plancandis habitum est deis*).

138. Liu., XXII,, 10, 9 (Jupiter / Junon ; Neptune / Minerve ; Mars / Vénus ; Apollon / Diane ; Vulcain / Vesta ; Mercure/ Cérès).

139. F. Robiou, *Recherches sur l'origine des lectisternes*, dans *RA*, 15, 1867, p. 403-415 ; Wackermann, *Ueber das Lectisternium*, dans *Gymn. Progr. Hanau*, 1888, p. 1-28 ; J. Marquardt, *Le culte chez les Romains*, trad. M. Brissaud, Paris, 1889, I, p. 54-59 et 224 ; II, p. 38 ; C. Pascal, *De lectisterniis apud Romanos*, dans *RFIC*, 22, 1893, p. 272-279 ; A. Bouché-Leclercq, s. v. *Lectisternium*, dans *DAGR* III/II, p. 1006-1012 ; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ème éd., Munich, 1912 [repr. 1971], p. 58, 61, 269, 276, 300, 311, 315, 421-423, 428 ; id., s. v. *Lectisternium*, dans *RE*, 1ère sér., XII, 1, col. 1108-1115 ; J. Gagé, *Apollon romain*, Paris, 1955, p. 168-179, 260 sqq. ; 403 sqq. ; J. van Ooteghem, *Lectisterne et supplication*, dans *LEC*, 32, 4, 1964, p. 390-395 ; B. Combet-Farnoux, *Mercure romain*, Rome, 1980, p. 43, 142, 251, 312-13, 328, 338, 340, 348-350, 394-395 ; J.-P. Cèbe, *Considérations sur le lectisterne*, dans *Hommage à Jean Granarolo* (Philologie, Littératures et Histoire anciennes, 50, Annales Fac. Lettres et Sciences de Nice), Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 205-221 ; M. Serres, *Rome. Le livre des fondations*, Paris, 1983, p. 195-230 ; J. Scheid, *Sacrifice et banquet à Rome. Quelques problèmes*, dans *MEFRA*, 71, 1985, p. 193-206 ; J. Champeaux, *« Pietas » : piété personnelle et piété collective à Rome*, dans *BAGB*, 3, 1989, p. 263-279 ; M. Nouilhan, *Les lectisternes républicains*, dans *Entre hommes et dieux : le convive, le héros, le prophète*, Ann. Litt. Univ. Besançon, 391, *Lire les polythéismes* 2, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 27-40 ; R. Carré, *Quand la cité reçoit les dieux, : les lectisternes à Rome au IVème siècle avant notre ère*, dans *Mythes et représentations de l'hospitalité*, Clermont-Ferrand, 1999, p. 67-102.

140. Seru. auct., *ad Georg.* I, 21 : *Fabius Pictor hos deos enumerat, quos inuocat flamen sacrum Cereale faciens Telluri et Cereri : Veruactorem, Repartorem, Inporcitorem, Insitorem, Obaratorem, Occatorem, Sarritorem, Subruncinatorem, Messorem, Conuectorem, Conditorem, Promitorem. Cf.* J. Bayet, *Les « Feriae Sementiuae » et les indigitations dans le culte de Cérès et de Tellus*, dans *RHR*, CXXXVII, 1950, p. 172-206 [= *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris, 1971, p. 177-205].

141. Tert., *spect.* 8, 3 : *Messia a messibus.*

142. Tert., *nat.* II, 11, 7 (Runcinia) ; Aug., *ciu. Dei*, IV, 8.

143. Aug., *ciu. Dei*, IV, 8 (Seia, Proserpina, Segetia, Nodutus, Volutina, Patelana, Hostilina, Flora, Lacturnus, Matuta, Runcina, Tutilina).

144. P. Fest., 82, 4-5 L s. u. *Fluoniam Iunonem.*

145. Arnob., *ad. nat.* III, 30 ; Tert., *nat.* II, 11, 3 ; Martian. Capell. II, 149.

146. Tert., *anim.* 37, 1.

147. Tert., *anim.* 37, 1.

entre garçon et fille [148]. Des entités masculines et féminines se partagent des fonctions respectives pendant la nuit de noces des mariés et Augustin précise bien qu'un dieu s'appelle Pertunda et non Pertundus pour sauver l'honneur du mari [149].

Les deux sexes sont représentés dans les *dii certi* varroniens, comme parmi les *indigitamenta*. Depuis l'étude fondamentale de H. USENER [150], on peut dresser une liste canonique de ces *di-deae*. Dans cette série reconstruite à partir des fragments de Varron sur lesquels s'est arrêtée l'apologétique chrétienne, seul le couple ou doublet Liber-Libera connaît une existence bien établie, vraisemblablement antérieure à la triade Cérès-Liber-Libera [151]. En ce qui concerne Cérès elle-même, l'existence d'un Cérès masculin [152], extrapolée par C. O. THULIN [153] qui se fondait sur une interprétation contestable d'un passage de Martianus Capella au demeurant difficile [154], n'est plus admise : les linguistes, à la différence des historiens des religions, inclinent à voir en *Ceres* un ancien neutre : déjà, W.WARDE FOWLER [155], qui avait posé le problème du Cérès mâle, se prononçait en faveur d'une indétermination primitive et concevait *Ceres* comme un substantif épicène. On connaît l'existence d'un dieu latin *Cerus* [156], dont le nom apparaît sur une patère de Vulci [157] et se trouve attesté dans les Chants des Saliens, où Janus est invoqué sous l'appellation de *duonus* (=*bonus*)

148. On peut, d'après Augustin (*ciu. Dei* IV, 11 et VII, 3, 1), établir la liste suivante : Vitumnus, Sentinus, Opis, Vaticanus, Leuana, Cunina, Potina, Educa, Pauentinus, Abeona, Adeona. A côté de Statanus ou Statilinus, qui préside aux premiers pas de l'enfance (Aug., *ciu. Dei*, IV, 9 ; *cf.* Varro, *log. Catus* ap. Non. 532, 24), on connaît par Tertullien une déesse Statina (*anim.* 39, 2 ; *cf.* frag. 101 Cardauns).

149. Aug., *ciu. Dei* VI, 9,3 : *dea Pertunda ibi quid facit ? Erubescat, eat foras ; agat aliquid et maritus* (Frag. 154 Cardauns). *Cf.* Tert., *nat.* II, 11, 12 ; Arnob., *ad. nat.* IV, 7.

150. H. USENER, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896, p. 33-35. On peut dresser la liste canonique suivante : Cacus / Caca ; Ceres / Cerus ; Faunus/ Fauna ; Domiducus / Domiduca ; Fatuus / Fatua ; Februus / Februa ; Liber / Libera ; Ianus / Iana ; Iugatinus / Iuga ; Limentinus / Limentina ; Lupercus / Luperca ; Lucetius / Lucetia ; Maius / Maia ; Pomo / Pomona ; Ruminus / Rumina ; Semo / Semonia ; Statilinus / Statina ; Subruncinator / Runcina ; Tellus / Tellurus (Tellumo) ; Volumnus / Volumna. *Cf.* aussi G. RADKE : *Die Götter Altitaliens*, Münster, 1965, p. 12-38.

151. A. SCHNEGELSBERG, *De Liberi apud Romanos cultu capita tria*, Diss., Marburg, 1895 ; FR. ALTHEIM, *Liber und Libera*, dans *Terra Mater, Untersuchungen zur altitalischen Religionsgeschichte*, dans *R. V. V.* 22, 2, 1931, p. 15-4 ; A. BRUHL, *Liber Pater, origine et expansion du culte dionysiaque dans le monde romain*, Paris, 1953, p. 13-29 ; H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérès à Rome*, Paris, 1958, p. 296-297.

152. H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérès*, p. 24-34.

153. C. O. THULIN, *Die Götter des Martianus Capella*, dans *R. V. V.*, 1907, 3, p. 46-48.

154. Martian. Capell., I, 49 : *corrogantur ex proxima transcursis domibus coniugum regum Ceres Tellurus Terraeque pater Vulcanus et Genius.*

155. W. FOWLER, *The Roman Festivals of the period of the Republic*, Londres, 1899, p. 73. Un passage d'Arnobe (*ad. nat.* III, 40), citant l'opinion d'un certain Caesius sur les Pénates étrusques, a été utilisé à l'appui de la thèse d'un Cérès mâle qui, comme Palès, aurait fait partie des Pénates étrusques sous le nom de *Genius Iouialis* : *Caesius et ipse eas (=disciplinas Etruscas) Fortunam arbitratur et Cererem Genium Iouialem ac Palem (Penates esse), sed non illam feminam quam uulgaritas accipit sed nescio quem generis ministrum Iouis ac uilicum.*

156. H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérès*, p. 46-47.

157. *C. I. L.* I^2, 445 = XI, 6708, 6.

Cerus, c'est-à-dire *Creator bonus* [158]. On considère le dieu Cérus, qui a un correspondant parmi les dieux invoqués dans le rituel d'Iguvium (Cerfius [159]), comme un dieu « créateur », comme le « compagnon (non conjugal) » de Cérès, supplanté par cette dernière parce qu'elle incarnait mieux la notion de divinité [160], de même qu'elle effaçait Liber et Libera au sein de la triade aventine. Le couple ou doublet *Cerus-Ceres* correspond à *Liber-Libera*.

Les autres dieux n'occupent pas la même position dans le panthéon des Romains. Quand on connaît l'importance des passages et des limites dans la mentalité des Romains, on conçoit aisément l'existence d'un dieu Limentinus, aux côtés de Forculus et de Cardea [161] : mais l'existence d'une *dea Limentina* n'est attestée que par une citation d'Arnobe, où les manuscrits donnent d'ailleurs la leçon *Lima* [162]. Janus étant déjà un *deus geminus* [163] par lui-même, la personnalité de *Iana*, veillant sur les passages en voûte [164], avait du mal à s'affirmer et Nigidius ne voyait en elle qu'une déformation du nom de Diana, par euphonie [165]. Tout ce que l'on peut affirmer de Februus et de Februa, c'est leur relation, attestée par de tardifs témoignages, avec le mois de février et les purifications [166]. Si Cacus occupe une certaine place dans le mythe des origines et dans la légende d'Hercule, grâce au génie de Virgile et à l'imagination de Tite-Live [167], Caca ne connaît que deux mentions tardives et érudites et semble être une création artificielle [168]. On comprend mieux l'existence d'une série où le rôle de Faunus, en tant que divinité topique liée au Palatin, intégrée dans l'histoire des royautés primitives du Latium, paraît avoir été prépondérant : à côté du couple originel Faunus-Fauna, on identifie le doublet Fatuus-Fatua [169],

158. Varro, *ling*. VII, 26 : *duonus cerus es, duonus Ianus*. *Cf*. P. Fest., 109 L s. u. *Matrem Matutam : in carmine saliari Cerus manus intellegitur creator bonus.*

159. A. Ernout, *Le dialecte ombrien. Lexique du vocabulaire des « Tables Eugubines » et des inscriptions*, Paris, 1961, p. 73.

160. H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès*..., p. 46-48.

161. Aug., *ciu. Dei* IV, 8 et VI, 7 [Cardauns 199] ; Tert., *nat*. II, 15, 5.

162. Arnob., *ad. nat*. IV, 9 : *quis (est qui credat) Limentinum, quis Limam custodiam liminum gerere et ianitorum officia sustinere... quis curatores obliquitatum Limos...*

163. Macr., *sat*. I, 9, 9 et 15 ; *cf*. Ouid., *fast*. I, 89 (*biformis*).

164. Tert., *nat*. II, 15, 3 : *...arc[uum Ianum] patrem et diua arquis est Iana* (= frag. 195 Cardauns).

165. Macr., *sat*. I, 9, 8.

166. Macr., *sat*. I, 13, 3 : *secundum (mensem) dicauit* (scil. *Romulus*) *Februo deo, qui lustrationum potens creditur* ; Jean Lydus mentionne une déesse Februa (*De Mensibus*, éd. Wünsch, p. 83, 2-3), au début de sa notice sur le mois de février. Martianus Capella (I, 49) cite *Februalis* et *Februa* comme des épiclèses de Junon et les rattache à des fonctions du corps féminin. *Cf*. G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, p. 122-123.

167. Liu., I, 7, 3-15 ; Verg., *Aen*. VIII, 185-275. *Cf*. Propert., IV, 9, 1-20 ; Ouid., *fast*., I, 543-586 et V, 643-652.

168. Lact., *Inst. diu*. I, 20, 36 : *colitur et Caca, quae Herculi fecit indicium de furto boum* ; *cf*. Seru., *ad Aen*. VIII, 190. *Cf*. G. Capdeville, *Volcanus. Recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain*, BEFAR 288, Rome, 1995, p. 133-135 et 148.

169. Varro, *ling*. VI, 55 : *hinc* (scil. *ab eodem uerbo fari*) *etiam famigerabile et sic compositicia alia item ut declinata multa, in quo et Fatuus et Fatuae* [fatue, *codd.*] ; VII, 36 : *Fauni dei Latinorum, ita ut Faunus et Fauna sit : hos uersibus quos uocant saturnios in siluestribus locis traditum est solitos fari, a quo fando faunos dictos*. Sur les Faunes et les Muses, et leur rapport avec le *carmen* archaïque, *cf*. J. Dangel, *Faunes, Camènes et Muses : le premier Art poétique latin ?*, dans *Bollettino di Studi Latini*, 27,

auquel on peut adjoindre, à travers le rituel des Lupercales, le couple Lupercus-Luperca [170]. Les réflexions de Macrobe et les spéculations de Cornélius Labéo [171] permettent la reconstitution d'une série relativement cohérente, autour des Faunes, des Nymphes et de la parole prophétique, sans préjuger des éventuelles implications rituelles, réelles en la matière. Le lien entre Maius et Maia est plus artificiel : toutefois, dans son développement sur le mois de mai, Macrobe envisage une Maia fille de Faunus [172] et un *deus Maius* honoré à Tusculum [173]. Certains de ces *numina* qui se présentent sous la forme de doublets masculins et féminins ne font que recouvrir des fonctions du couple divin formé par Jupiter et Junon, en tant que dieux dispensateurs de lumière (ainsi en est-il pour Lucetius et Lucetia [174]) ou en tant que divinités présidant au mariage (c'est la cas pour Domiducus [175] et Domiduca [176], ainsi que pour Jugatinus [177] et Juga [178]). Une série est liée aux fonctions nourricières et d'allaitement (Ruminus [179] et Rumina ou Rumia [180] ; Volumnus et Volumna [181]). Au cycle de la fécondité se rattache d'abord la série Tellus-Tellumo [182] (Tellurus [183]), Pomona-

1, 1997, p. 3-33 et *Le « carmen » latin : rhétorique, poétique et poésie*, dans *Euphrosyne*, 25, 1997, p. 113-131. *Cf.* aussi G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, p. 117-121.

170. Si l'on met à part le nom des prêtres de Faunus, Lupercus n'est guère en latin qu'un autre nom de Pan (Iust. IV, 3, 1). Derrière le féminin Luperca, se cache le nom d'une vieille divinité romaine, peut-être la Louve divinisée ou Acca Larentia. *Cf.* Arnob., *ad. nat.* IV, 3 (fr. 371 *GRF*) : *quod abiectis infantibus pepercit lupa non mitis, Luperca, inquit, dea est auctore appellata Varrone.*

171. Macr., *sat.* I, 12, 21-22 : *Auctor est Cornelius Labeo huic Maiae, id est terrae, aedem kalendis Maiis dedicatam sub nomine Bonae Deae, et eandem esse Bonam deam et terram ex ipso ritu occultiore sacrorum doceri posse confirmat. Hanc eandem Bonam Faunamque, Opem et Fatuam pontificum libris indigitari ; Bonam quod omnium nobis ad uictum bonorum causa est, Faunam quod omni usui animantium fauet, Opem quod ipsius auxilio uita constat, Fatuam a fando quod, ut supra diximus, infantes partu editi non prius uocem edunt quam attingerint terram.* — *Cf.* P. Mastandrea, *Un neoplatonico latino, Cornelio Labeone* (Etudes Préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain, 77), Leyde, 1979, p. 47-56.

172. Macr., *sat.* I, 12, 24 : *nec non eandem Fauni filiam dicunt.* Elle est aussi fille d'Atlas et mère de Mercure (Cic., *nat. deor.* III, 22, 56) ou l'une des Pléiades (Verg., *georg.* I, 225 ; Cic., *Arat.* 270).

173. Macr., *sat.* I, 12, 17 : *sunt qui hunc mensem ad nostros fastos a Tusculanis transisse commemorent, apud quos nunc quoque uocatur deus Maius, qui est Iuppiter, a magnitudine scilicet ac maiestate dictus.*

174. Seru., *ad Aen.* IX, 570 ; Gell., *NA*, V, 12, 6 ; Macr., *sat.* I, 15, 14 (avec référence aux chants des Saliens) ; Martian. Capell., II, 37.

175. Tert., *nat.* II, 11 ; Aug., *ciu. Dei*, VI, 9.

176. Aug., *ciu. Dei*, VII, 3.

177. Aug., *ciu. Dei*, VI, 9 et IV, 11 (mais *cf.* IV, 8 pour un *deus Iugatinus* lié aux *iuga montium*).

178. P. Fest., 92, 29-30 s. v. Iugarius. *Cf.* G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, p. 110-111 et 152.

179. Aug., *ciu. Dei*, VII, 11 (epithète de Jupiter).

180. Aug., *ciu. Dei*, IV, 11 ; Varro, *res rust.*, II, 11, 5.

181. Aug., *ciu. Dei*, IV, 21. *Cf.* G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, p. 274-275 et 348-349.

182. Aug., *ciu. Dei*, VII, 23 : *inde a ui feminae dictam esse Tellurem, a masculi Tellumonem* [= frag. 265 Cardauns]. *Cf.* Aug., *ciu. Dei*, IV, 10 : *in ipsa terra aliud Terram, aliud Tellurem, aliud Tellumonem putant.* Tellus et Tellumo sont intégrés à une série Altor, Rusor chez Aug., *ciu. Dei*, VII, 23 : *pontifices...quattuor diis faciunt rem diuinam, Telluri, Tellumoni, Altori, Rusori.*

183. Attesté *ap.* Martian. Capell., I, 49 : *cf. supra*, notes 128 et 129. La puissance active est plus dans le dérivé en *-mo*, avec insistance sur la valeur fécondante (*cf.* Semo) ; on peut faire l'économie de l'hypothèse étrusque. J. Bayet (*Les « Feriae Sementiuae »...* p. 194-197) envisage deux séries d'indigitations, les unes masculines, rattachées à Tellumo (comme Altor et Rusor), les autres féminines, dépendant de Tellus, qui se seraient confondues et développées indistinctement sous la dominance de la déesse.

Pomo, Semo-Semonia et, à travers une symétrie imparfaite, Tutilina et Tutanus [184]. Tutilina fait partie d'une série homogène de *numina* liés à la fertilité et aux moissons, avec Seia et Segetia [185], proches de Semonia [186]. Les Semones sont invoqués dans le Chant des Arvales [187], mais la personnalité de Semo Sancus [188], rapprochée de Dius Fidius, reste confuse et, si Pomone est bien connue et a inspiré les poètes [189], il faut aller chercher dans le panthéon d'Iguvium [190] et les religions italiques [191] ce qui serait son parèdre masculin Pomo [192]. Le même schéma est encore sensible, à un degré différent, dans le couple que l'on peut reconstituer avec Peragenor [193] et Agénoria [194].

A. Bouché-Leclercq était persuadé que « le mariage à la mode romaine, l'association par couples homonymes, était la règle pour les dieux des *indigitamenta*, règle fondée elle-même sur le fait qu'il y avait à Rome une religion pour les hommes et une religion pour les femmes ». [195] En somme, les dieux reproduisent le schéma classique Gaius/Gaia. Dans ces couples, parfois artificiels et pur produit de la spéculation, bien des divinités secondaires accèdent à peine à l'existence et ne sauraient avoir le statut de divinités parèdres : comment identifier Fauna, Fatua, ou Luperca, sinon par leur lien de parenté avec Faunus. La complémentarité *deus-dea* permet de recouvrir toutes les éventualités et tous les aspects d'une notion ou d'une fonction. Ainsi en a-t-il été des séries constitutives du type Faunus-Fauna, Liber-Libera, où la puissance féminine n'est guère affirmée sinon pour définir complètement une notion. Toutefois, la priorité masculine n'est pas une règle absolue : c'est le cas de Tellurus et de Tellumo, associés à Tellus et qui, quelle que soit leur origine, étrusque ou latine, en sont des dérivations secondaires. On a vu également que Cérès avait totalement éclipsé la personnalité d'un *Cerus* masculin.

Si la série du type Faunus/Fauna se révèle artificielle et peu opérante, plus significative est la liste d'entités féminines qui complètent un dieu masculin dans les anciennes formules de prières, empruntées à des Livres

184. Varro, *Menip.* 213 (Tutanus comme divinité tutélaire de Rome) et 216 (Tutilina comme protectrice d'un homme). *Cf.* J. Bayet, *Les « Feriae Sementiuae »...* p. 193 : « A côté de Tutilina, un Tutanus est attesté, à un degré de dérivation antérieure, sans qu'une différence de valeur paraisse y répondre ».

185. Aug., *ciu. Dei*, IV, 8 ; *cf.* Plin., *HN*, XVIII, 8.

186. Macr., *sat.* I, 16, 8 : *apud ueteres quoque qui nominasset Salutem Semoniam Seiam Segetiam Tutilinam ferias obseruabat.*

187. Sous la formule *Semunis alternei aduocapit cunctos* (« Vous invoquerez tour à tour les Semones tous ensemble ») : *cf.* J. Scheid, *Romulus et ses frères*, p. 619-620.

188. Liu., VIII ; 20, 8. *Cf.* J. Poucet, *Semo Sancus Dius Fidius, une première mise au point*, dans *Revue de Philologie et de Linguistique*, Louvain, 1972, p. 53-68.

189. Ouid., *met.* XIV, 623- 771.

190. *T E* IV, 3, 11, 12, 26 (gén. sing. *Puemunes*) ; III, 26, 35 ; IV, 5, 10, 12, 24, 26 (dat. *Puemune*).

191. *Cf.* sab. *poimunien* « in Pomonio » (Vetter 227).

192. Selon A. Ernout (*Le dialecte ombrien*, p. 72), le théonyme est « peut-être apparenté à *pomum*, d'origine obscure. Le latin n'a que le féminin Pomona ». Sur l'existence du simple **Pomo*, comme *Semo*, *cf.* K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, p. 59.

193. Tert., *nat.* II, 11, 10 : *ab actu Peragenorem* [= frag. 129 Cardauns].

194. Aug., *ciu. Dei* IV, 16 : *Agenoria, quae ad agendum excitaret* [=128 Cardauns].

195. A. Bouché-Leclercq, dans *DAGR*, s. v. *Indigitamenta*, p. 478.

pontificaux, dont Aulu-Gelle nous a conservé le détail [196] : Lua [197] associée à Saturne, Salacia (personnifiant le pouvoir de l'eau salée) [198] à Neptune, Hora [199] et Virites [200] à Quirinus, Maia à Vulcain, Heries (qui exprime l'idée de « volonté ») [201] à Junon, Nerio ou Neries (terme féminin d'origine sabine conservé pour désigner une déesse guerrière comprise comme épouse de Mars) et Moles (idée de force ou de pouvoir écrasant) à Mars. Ici s'exprime nettement l'esprit analytique des Romains dans le processus de formation des *di deaeque* : mais l'analyse a exclu la pure et simple synonymie, le parallélisme schématique du type *deus-dea* pour approcher une réalité dans toute sa complexité et sa diversité.

Le couple *Caelum-Terra*, évoqué par Hésiode en sa *Théogonie* [202], est l'un des leitmotiv de la mythologie universelle [203] mais il n'est pas opérant dans la conscience des Romains ; il n'en demeure pas moins que la prise en considération des forces conjointes de Tellus et de Cérès, bien analysées à travers plusieurs séries d'indigitations, a pu favoriser la création de la formule *siue deus siue dea*. Le paysan était confronté à des réalités concrètes de fécondité qui trouvaient à travers Tellus des modes d'expression appropriés. Ces deux divinités n'intervenaient pas seulement dans la vie agricole, mais aussi dans le mariage, et ce deuxième aspect est complémentaire du premier dans l'élaboration du schéma tel que nous le concevons. Les Romains n'honorent pas Terra Mater mais Tellus, personnifiée, divinisée, unie à Jupiter. Le double aspect, masculin et féminin, mâle et femelle, se traduit dans le couple Tellus-Tellumo, celui-ci produisant la semence fécondante, celle-là assurant sa croissance et la nourrissant [204].

La volonté de cerner une notion par des termes complémentaires, synonymes ou antonymes, est bien attestée dans la mentalité latine, si bien qu'il n'est pas nécessaire de rechercher des parallélismes dans la religion

196. Gell., XIII, 23, 1 : *comprecationes deum immortalium quae ritu Romano fiunt expositae sunt in libris sacerdotum populi Romani et in plerisque antiquis orationibus. In his scriptum est : Lua Saturni, Salaciam Neptuni, Horam Quirini, Virites Quirini, Maiam Volcani, Heriem Iunonis, Moles Martis Nerienemque Martis.*

197. Liu., VIII, 1, 6 et XLV, 33, 2. *Cf.* G. Dumézil (*Déesses latines et mythes védiques*, coll. *Lat.* 25, Bruxelles, 1956, p. 99-115), qui voit dans Lua « le processus qui dissout, décompose un fragment de la réalité organisée, c'est-à-dire anéantit un être ou un ensemble d'êtres, processus à la fois dangereux quand l'être attaqué est bon, et nécessaire quand il est mauvais ».

198. Varro, *ling.* V, 72.

199. Ouid., *met.* XIV, 850-857. Ce nom, sous lequel était révérée Hersilie, femme de Romulus, est ici à rapprocher du terme *heries*, qui traduit l'idée d'une puissance et d'une volonté.

200. Groupe obscur selon Ernout-Meillet, *DE*, s. v. *Quirinus*, p. 559.

201. *Cf.* lat. *horior*, *hortor* ; osq. *Heriam* (malédiction de Vibia).

202. Hésiode, *Théogonie*, vers 126-128 : « Terre (Gaia), elle, enfanta d'abord un être égal à elle-même, capable de la couvrir tout entière, Ciel (Ouranos) étoilé qui devait offrir aux dieux bienheureux une assise sûre à jamais. » Traduction P. Mazon dans la C. U. F.

203. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1975 (1ère éd. 1964), p. 208-210.

204. Aug., *ciu. Dei*, VII, 23 : *unam eandemque terram habere geminam uim, et masculinam quod semina producat, et feminam, quod recipiat atque enutriat. Inde a ui femina dictam esse Tellurem, a masculina Tellumonem* [frag. 265 Cardauns] ; *cf.* IV, 10 : *et hic alias differentias uolunt esse atque in ipsa terrra aliud Terram, aliud Tellurem, aliud Tellumonem putant et hos omnes deos habent suis nominibus appellatos, suis officiis distinctos, suis aris sacrisque ueneratos.*

grecque. Le groupe *deus-dea* fait partie de ce que MAYER a depuis longtemps défini comme des « Zwillingsformel » [205] et E. NORDEN comme des *bina uerba* [206]. Le *carmen* primitif en a des exemples, comme la langue juridique d'une manière générale [207]. La séquence reflète certes une tendance du *carmen* et de la *precatio*, caractérisés par le recours à des groupes de synonymes, intégrés et mis en valeur à travers des *dicôla* ou des *tricôla*, mais l'emploi de *siue ...siue* place les termes sur un plan différent en suggérant une disjonction et non une énumération ou une accumulation : la prière catonienne à Mars [208], bien étudiée depuis E. NORDEN [209], offre un exemple de l'emploi de ces procédés, à travers les verbes de prières (*precor quaesoque*), l'énumération des calamités agricoles (*uti tu morbos uisos inuisosque, uiduertatem uastitudinemque, calamitates intemperiasque prohibessis defendas auerruncesque*), des avantages matériels demandés (*ut fruges frumenta uineta uirgultaque grandire dueneque euenire siris, pastores pecuaque salua seruassis, duisque duonam salutem ualetudinemque*), des bénéficiaires (*mihi domo familiaeque nostrae*). Ces procédés se retrouvent dans les Tables Eugubines, à travers plusieurs séquences analytiques [210]. Une étude a montré qu'ils sont même antérieurs au *carmen* latin primitif [211]. Le recours à *siue... siue...* marque la volonté d'identifier la divinité à laquelle on s'adresse, d'attirer son attention : ce n'est pas un ensemble, une globalité, mais un individu qui est sollicité.

205. MAYER, *Die altgermanische Poesie*, Berlin, 1889, p. 240.

206. E. NORDEN, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund, 1939, p. 18 et 97.

207. C. DE MEO, *Lingue tecniche del latino*, Bologne, 1983, p. 67-131 (« La lingua giuridica ») et p. 133-170 (« La lingua sacrale »).

208. Cato, *agr.* 141.

209. E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, 5e éd. Darmstadt, 1958, p. 157-158.

210. Les élites politiques et religieuses d'Iguvium sont mentionnées dans la grande prière à Jupiter Grabovius, à travers une séquence de bénéficiaires associant des groupes binaires, asyndétiques et complémentaires, reliés entre eux par des assonances :

— *TE* VI a 29-30 : *di grabovie pihatu ocrer/ fisier totar iouinar nome nerf arsmo ueiro pequo castruo fri pihatu* (*Di grabovie piato arcis / Fisiae, ciuitatis Iguvinae nomen principes sacerdotes uiros pecua fundos fruges piato*).

— *TE* VII a 31-33 : *di / grabovie saluo seritu ocrer fisier totar iiouinar nome nerf arsmo ueiro pequo castruo fri salua / seritu* (*Di Grabovie saluom seruato arcis Fisiae ciuitatis Iguvinae nomen principes sacerdotes uiros pecua fundos fruges salua / seruato*).

On relève des séquences de termes antithétiques dans les prières suivantes, qui demandent l'aide des dieux pour les principes d'Iguvium et formulent une exécration pour leurs ennemis :

—*TE* VIIa 11-13 : *preuendu uia ecla atero...nerus sihitir ansihitir iouies hostatir anostatir* (*aduertito uia omni malum...principibus cinctis incinctis iuuenibus hastatis inhastatis*).

— *TE* VII a 27-28 : *ahauendu uia ecla atero... nerus sihitir ansihitir iouies hostatir anhostatir* (*auertito uia omni malum... principibus cinctis incinctis iuuenibus hastatis inhastatis)*.

— *TE* VI b 59-60 et VII a 48-49 : *nerf sihitu ansihitu iouie hostatu/anhostatu tursitu tremitu hondu holtu ninctu nepitu sonitu sauitu preplotatu preuilatu.*(*principes cinctos incinctos, iuuenes hastatos / inhastatos terreto tremefacito, in terram affligito, submergito, niue, fluctibus obruito, uerberato, sauciato, sternito, constringito*).

211. R. LAZZERONI, *Contributo allo studio della preistoria del Carmen latino*, dans *ANSP*, ser. 2, vol. 28, 1959, p. 119-139.

***

Il est rare que le prêtre ou le fidèle s'adresse à un seul dieu, à une seule déesse pour obtenir une faveur. En ce sens, on peut donc dire que la structure *deus-dea* existe dans la religion de Rome, mais sans être pleinement opérante. En fait, le masculin et le féminin singuliers se sont effacés au profit du pluriel *di deaeque omnes*, de formules prudentes ou d'épiclèses comme *pater/ mater*, ou *diuus / diua*, venues renforcer des noms propres. La formule *siue deus siue dea* n'est en aucun cas une approche androgyne ou syncrétiste de la divinité, car le Romain, dans tous les actes rituels, identifie clairement le dieu ou la déesse à qui il s'adresse et il exclut toute divinité hermaphrodite. On est en présence d'une séquence qui, malgré les correspondants grecs, a été élaborée en milieu latin. La notion d'un *théos agnostos*, mentionnée dans les *Actes* [212] par l'apôtre Paul et si bien étudiée par E. Norden [213], est étrangère aux conceptions latines : s'il existe un nom secret de la divinité qui veille sur Rome, il n'y a pas de dieu inconnu. L'esprit analytique des Romains se traduit avec force dans ce qui est une invocation substitutive. Elle exprime un doute non sur la nature d'un dieu, mais sur son nom exact et la série de ses attributions qui s'expriment à travers ses épiclèses. On ne peut exclure complètement l'idée que la formule fût un moyen de combler une lacune provisoire et figurât comme telle dans les archives des pontifes : le paysan pouvait connaître le nom de la divinité locale associée à son lopin de terre, le général (comme Camille, à Véies ?), pouvait connaître le nom de la divinité poliade, auxquels cas la formule paradigmatique pouvait être employée avec les théonymes appropriés.

Les rapports de la séquence avec les forces telluriques, la fécondité et le mariage, nous amènent à retrouver son origine non, comme le voulait J. Alvar, dans le rituel de l'*euocatio*, trop complexe dans les rapports avec des divinités poliades, mais dans le rapport du Romain avec un espace bien défini. Il est question de divinités liées à tel ou tel espace, avec une fonction précise : le paysan de Caton ou le général qui prend d'assaut une ville ennemie n'est ni philosophe ni théologien. Il n'est pas initié à l'orphisme ou à la gnose, mais doit obéir à des exigences précises. Chacun des deux rituels consacre une réorganisation de l'espace : le *lucus* passe du monde sauvage au monde domestiqué et le sol de Carthage est un territoire ennemi, inconnu, abandonné par ses dieux, qui le quittent pour Rome. La différence, voire la contradiction entre les deux rituels n'est qu'apparente : c'est dans la notion d'un espace étranger, inconnu que la formule trouve son origine, un espace qui va connaître une modification de son statut.

212. *Actes*, 17, 22-31.

213. E. Norden, *Agnostos theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin, 1913 et 1923, 5e éd. Darmstadt, 1971 (*cf.* p. 143-163 pour les formules latines à la deuxième personne : « Der *du* stil der Prädikation »). On dispose maintenant de l'excellente édition, traduite et commentée, de Ch. O. Tommasi Moreschini, *Dio ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2002.