

Verrès l'impie: objets sacrés et profanes dans le *De signis*

Marie-Karine Lhommé

Citer ce document / Cite this document :

Lhommé Marie-Karine. Verrès l'impie: objets sacrés et profanes dans le *De signis*. In: Vita Latina, N°179, 2008. pp. 58-66;

http://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2008_num_179_1_1268

Document généré le 24/05/2016

Verrès l'impie : objets sacrés et profanes dans le *De signis*

L'épisode initial d'Héius et toute la deuxième partie du *De signis* mettent en scène Verrès s'attaquant aux dieux de la Sicile à travers leurs statues et leurs sanctuaires. Pourtant, Verrès n'est pas coupable de sacrilège à proprement parler, mais seulement de *furtum*. Ses actions contre des objets sacrés, en tant que préteur, et donc représentant officiel du peuple romain, auraient pu souiller l'ensemble des Romains et nécessiter des expiations. Mais, techniquement et juridiquement, n'est *sacer* que ce qui a été dédié et consacré aux dieux avec l'aval du peuple romain¹. Non seulement les statues consacrées à titre privé ne le sont pas, mais, de plus, il n'y a pas d'objet « sacré » hors du sol romain². Lorsque Sylvia Estienne recense les emplois de l'adjectif *sacer* associé aux statues, elle note le cas particulier du *De signis* (et des *Verrines* en général), où Cicéron emploie à plusieurs reprises *religiosus*, usage rare où cet adjectif, qui s'applique d'ordinaire aux tombeaux ou aux lieux touchés par la foudre, qualifie des statues : §127 *signum Paeanis (...) praeclare factum, sacrum ac religiosum* (où l'adjectif *sacer*, insuffisant, est doublé de *religiosus*), et §128 *religiosissimum simulacrum Iouis Imperatoris*.

Verrès s'approprie des objets d'art qui appartiennent à des particuliers ou à des collectivités, mais ne commet pas d'actes sacrilèges. Après la conquête de la Grèce, les œuvres d'art des cités prises affluent à Rome, et le regard porté sur elles change. Elles ne sont plus seulement considérées comme des objets qui doivent être réservés aux sanctuaires, mais acquièrent une dimension culturelle et politique qui en font de prestigieux objets de collection. Devant l'abondance des statues rapportées à Rome, les pontifes sont saisis pour distinguer parmi elles objets sacrés et objets profanes³. Le crime de Verrès est alors plutôt contre la *religio*, le respect dû aux dieux, qui demande que les statues des dieux soient destinées aux temples pour la plus grande gloire de la cité elle-même⁴. C'est cette *religio*, valeur traditionnellement romaine, que Cicéron reconnaît aux Siciliens à la fin du discours : §132 *omnes religione mouentur* « ils sont tous animés du respect des dieux ». L'attachement non raisonnable des Grecs en général, et des Siciliens en particulier, à leurs œuvres d'art, est expliqué par Cicéron comme la manifestation de cette *religio*. Déjouant ainsi une objection possible de la défense,

celle de la dévalorisation des Siciliens, qui leur attribuerait la *luxuria* des Grecs⁵, qui s'attachent à des vétilles, Cicéron trouve un point de sympathie entre Romains et Siciliens.

Nous nous proposons d'explorer ici quelques pistes sur la façon dont Cicéron parvient à construire l'impiété de Verrès, pour doubler les crimes de Verrès de celui de sacrilège, sans toutefois pouvoir le prouver juridiquement parlant. Nous examinerons le cas des statues, le plus spectaculaire, mais aussi le plus ambigu, ainsi que celui d'autres objets destinés au culte, et volés par Verrès. Nous mettrons d'abord en valeur l'attention portée par Cicéron à la description du contexte dans lequel se trouvent les statues, puis l'exploitation de la romanisation des dieux spoliés, et enfin nous suivrons à la trace une catégorie de dieux particulière, les *di patrii*.

Statues et lieux

Le recensement des termes à connotation religieuse ou des descriptions de statues et lieux de cultes que fait Annie Dubourdieu pour le *De signis*⁶ montre que le vocabulaire utilisé est tout à fait romain, mais trop imprécis et orienté par la polémique pour qu'on puisse en tirer des conclusions valables pour étudier la religion dans une province romaine. Néanmoins, la remarque qu'elle fait que Cicéron emploie un vocabulaire courant, et donc reconnaissable pour son auditoire, est en soi intéressante. Les statues des dieux sont correctement désignées par les termes de *signa* (le plus fréquent) et de *simulacra*, les *statuae* étant réservées aux statues d'hommes (de Verrès ou de Marcellus). Néanmoins, on ne sait pas ce que représentent quelques-uns de ces *signa* et *simulacra*, comme les statuettes arrachées aux temples aux §95 *sigilla perparuola* et §96 *perparuolum signum*.

L'un des objectifs de la thèse de Sylvia Estienne était de montrer qu'aucune statue n'était intrinsèquement sacrée, mais que c'étaient le contexte et l'environnement qui allaient définir la fonction de la statue. D'où l'importance donnée par Cicéron à la description des lieux d'où sont tirés objets divers et statues. Est frappant le cas qui ouvre le livre, celui d'Héius, où le regard glisse progressivement de la ville à la maison d'Héius, puis de la maison à une pièce particulière, le *sacrarium*. Enfin, dans le *sacrarium*, mais de façon peu précise, est donnée la disposition des statues (Hercule faisant pendant à Cupidon), et, surtout, fait souligné par Cicéron, les deux petits autels, *arulae* (§5), *quae cuius religionem sacrarii significare possent*, qui signalent le caractère vénérable du lieu, en soulignant que des rites sont accomplis sur les autels devant les statues. Le Cupidon d'Héius est, de plus, comparé au Cupidon de Thespies, qui se trouvait dans un lieu non précisé par Cicéron, mais était *consecratus*. La qualité du second Cupidon est ainsi implicitement reportée sur le premier. Dans les deux cas, Thespies et le *sacrarium* d'Héius, il y a des statues de dieux qui ont une valeur cultuelle, et d'autres statues à valeur seulement ornementale (et *profana*: les Canéphores

d'Héius et les Muses de Thespies). Alors que le bon général romain du 2^{ème} siècle, Lucius Memmius, en terre conquise, respectait encore la *religio*, et savait faire la différence entre des statues plus ou moins cultuelles, Verrès, lui, emporte indifféremment le tout, ne laissant que la statue de bois de Bona Fortuna.

Dans la deuxième partie, les sanctuaires que Verrès pille ou tente de piller sont eux aussi longuement décrits. Certes, ce sont deux statues en apparence isolées qui commencent la litanie des vols : comme la Diane de Ségeste ne semble pas appartenir à un sanctuaire (elle est placée sur un piédestal), c'est l'*oppidum* de Ségeste tout entier qui en est l'écrin (*peruetus*, antiquité qui remonte à Énée). La statue, précise Cicéron, est honorée (*colerent* §72); celle de Mercure est tout aussi isolée, sur un piédestal, mais on l'honorait tous les ans (*sacris anniuersariis*). Puis sont mentionnées des statues prises dans des temples. Tout comme à l'ouverture du discours, la provenance des statues est soulignée à l'aide, notamment, de la préposition *ex* : *e sacrario*, *ex illo sacrario* §7 (Héius), *ex Aesculapi religiosissimo fano* §93, *ex fano Chrysaë* §96. L'insistance est grande sur les qualités des temples et sanctuaires pillés. Puisque la statue ne peut être qualifiée de *sacer*, c'est au lieu que sont attachées des qualités qui rendent son vol contraire à la *religio* : le temple d'Hercule à Agrigente est ainsi *sane sanctum apud illos et religiosum* (§94), celui d'Assore est qualifié de *religiosissimus* (§97). La statue de Cérès est enlevée *ex illo religiosissimo atque antiquissimo loco* (§99). Les marques d'adoration ou les cultes rendus en ces temples sont développés : la statue d'Hercule est tellement vénérée qu'elle en a le menton et la bouche usés (§94).

Ainsi, tout objet arraché de tels sanctuaires suscite l'émotion. Il est bien difficile de définir ce qu'est une statue cultuelle, puisque l'essentiel des rites ne se déroule pas autour d'elle. Certaines des statues volées représentent le dieu principal du sanctuaire – comme la statue très ancienne du *sacrarium Cereris* (§99), ou une divinité qui lui est étroitement associée – comme la statue d'Apollon dans le temple d'Esculape, son fils (§93), mais rien ne prouve qu'il s'agisse de statues de culte. Bien plus, des statues auxquelles Verrès ne touche pas présentent des caractéristiques telles qu'elles pourraient être les statues de culte proprement dites. Ainsi, dans le *sacrarium* d'Héius, Verrès ne touche pas à la très vieille statue de bois de Bona Fortuna (§7). À Henna sont mentionnées plusieurs statues au §109 : une statue de Cérès, apparemment dans son temple (ce que l'on déduit de la mention *in altero templo*, pour Libéra) et une autre de Libéra, toutes deux *perampla*, ce qui les sauve. La statue de Cérès volée est la plus ancienne de toutes les statues du sanctuaire, mais de taille plus réduite (*modica amplitudine*). Au §110, dans l'espace découvert devant le temple de Cérès se dressent deux statues, encore une fois *perampla*, une statue de Cérès, une autre de Triptolème. C'est de cette troisième statue de Cérès qu'est enlevée une Victoire placée sur sa main. Nombre de statues sont donc décrites, avec des caractéristiques diverses (beauté, taille, ancienneté), mais il est bien difficile de déterminer leur rôle éventuel dans le culte, ou la place exacte de la statue volée dans le sanctuaire : sont-elles plus qu'un *ornamentum* couché dans des registres de propriété ? Dans la foule qui vient protester, il est reproché à Verrès d'avoir porté atteinte à la *Cereris numen*,

la *sacrorum uetustatem*, la *fani religionem*. Lorsque Cicéron explique pourquoi Verrès n'a pas touché à certains objets, il prend pour argument l'absence de valeur marchande (chez Héïus), ou des problèmes pratiques (taille). Mais c'est peut-être précisément la conscience de limites à ne pas franchir qui a arrêté Verrès dans ses pillages qui ne sont pas systématiques. Ne sont mentionnés, dans les sanctuaires, que les objets qui ont fait l'objet de vols, et ne sont mentionnés que les sanctuaires pillés : le temple de Vénus Erycine, pour laquelle Verrès avait une dévotion particulière, ne saurait être évoqué ici.

Ainsi, l'imprécision de Cicéron permet de donner un statut incertain mais proche du sacré à tous les objets et statues compris dans des lieux qualifiés d'anciens et de vénérables. Les longues descriptions des lieux, plus accentués dans la deuxième partie du discours, permettent de mettre en scène un Verrès impie. S'ajoute à cela le jeu subtil qui consiste, pour désigner les statues des dieux, à utiliser tantôt le génitif du nom du dieu, associé à *signum* ou *simulacrum*, tantôt le nom du dieu seul⁷. Ce n'est plus alors aux objets au statut incertain que s'attaque Verrès, mais, par métonymie, aux dieux eux-mêmes.

Verrès et les dieux

Cicéron prend soin de donner les noms romains des divinités qui sont spoliées d'une partie de leurs biens ou de leurs cultes par Verrès. Toutes ces divinités, grecques, devaient avoir des noms grecs, volontairement gommés par l'orateur. Seuls dieux indigènes, le Chrysas (*is apud illos habetur deus* §96) et, qui le suit, la Grande Mère d'Enguïum (§97), divinité locale mais déjà assimilée par Cicéron à la Magna Mater, Cybèle, venue d'Asie Mineure, et désignée par Mater Idaea en 2Ver V.186⁸. Lors de la présentation du culte de Cérès à Henna, Cicéron rapporte que, suivant les écrits et traditions grecs (*ex antiquissimis Graecorum litteris ac monumentis* §106), la Sicile tout entière est consacrée à Cérès et Libéra. On retrouve ici un long développement du lieu consacré à une ou plusieurs divinités, et auquel s'attaque Verrès, à la différence notable que c'est toute l'île qui est considérée comme le lieu de culte des ces déesses. Pluton porte les noms très latins de Dis Pater (§107), et d'Orcus (§72), et Cicéron dédouble aussi le nom de Libéra (divinité bien italique, aussi au §109), en l'assimilant à Proserpine (aussi au §111), au nom tout aussi attesté à Rome : *Liberam, quam eamdem Proserpinam uocant* (§106) « Libéra, qu'on appelle aussi Proserpine ». Les noms des dieux attaqués se multiplient ainsi et offrent le plaisir à l'auditeur ou au lecteur romain de reconnaître les éléments d'un mythe grec familier, transposé en des termes romains, mais perverti par Verrès : *ut alter Orcus uenisse Hennam et non Proserpinam asportasse, sed ipsam abripuisse Cererem uideretur* (§111) « ... de sorte qu'un second Orcus semblait être venu à Henna et avoir non pas emmené Proserpine, mais enlevé Cérès elle-même ».

À plusieurs reprises, Cicéron mentionne le fait que le culte rendu à ces dieux en Sicile dépasse le cadre de cette île. C'est ainsi que la Cérès d'Henna, honorée

non seulement à Henna, mais dans la Sicile entière, est également reconnue par tous les autres peuples et nations (*ceterae gentes nationesque* §108), au nombre desquels les Athéniens, dont on recherche les mystères (Cicéron a été initié aux mystères d'Éleusis). Lors de la guerre des esclaves en Sicile, le sanctuaire fut occupé par une foule hétéroclite où figuraient des barbares par la langue et le pays d'origine (*barbari lingua et natione* §112), qui, spontanément, ne touchèrent pas aux objets du sanctuaire⁹. Ces gens, pourtant, étaient non seulement des étrangers de naissance, mais, de plus, des hommes plus proches du crime que du respect religieux (§112) : la religiosité du lieu est donc reconnue par tous ceux qui ont figure humaine. La chapelle de Cérés, à Catane, est entourée d'un respect comparable à celui dont la déesse est gratifiée à Rome et dans le reste de l'univers (*eadem religione qua Romae, qua in ceteris locis, qua prope in toto orbe terrarum* §99). Verrès s'attaque donc non seulement à des dieux aux noms romains, mais à des dieux quasi romains, et des dieux universels. Le sommet de cette assimilation est atteint lorsque Verrès spolie indirectement un dieu romain, dont le temple est à Rome, Jupiter Capitolin.

L'épisode du vol du candélabre d'Antiochus est fortement marqué par l'usage d'un vocabulaire religieux technique. Les princes syriens, désireux de déposer une offrande magnifique dans le temple de Jupiter Optimus Maximus pour honorer le peuple romain et manifester leur propre magnificence, durent attendre la fin des travaux de reconstruction du temple, et la consécration de la statue de Jupiter, qui marquerait l'achèvement de l'entreprise. Il s'agissait d'une offrande (*donum*, §64), destinée à être déposée dans le temple (le terme technique *ponere* est répété trois fois au §64). Le temple et le dieu sont à Rome, mais l'histoire se rattache à la propréture de Verrès en Sicile puisque c'est sur l'île que le vol a lieu. Le §67 raconte une déclaration publique qui s'apparente techniquement à une dédicace et à une consécration. Le prince Antiochus prend soin de faire sa dédicace à haute voix (*clamare coepit*), sur le forum, devant une assemblée nombreuse, que Cicéron qualifie d'abord de *maximo conuentu*, en précisant ensuite qu'il s'agit d'une assemblée de citoyens romains : *in illo conuentu ciuium Romanorum*. La formule de consécration allitérante *dare, donare, dicare*, prolongée par le terme *consecrare* correspond aux formules retrouvées sur les inscriptions¹⁰. Mais aucune des conditions pour faire passer un objet de la propriété des hommes à celle des dieux n'est vraiment respectée : le temple n'est pas encore consacré, Antiochus n'a pas autorité pour parler au nom du peuple romain, l'objet est absent. Ce détournement conscient et clairement reconnaissable du vocabulaire technique, placé par Cicéron dans la bouche de l'oriental Antiochus, fait frôler à Verrès le sacrilège en construisant de toutes pièces une situation impossible. Le sacrilège, commis contre un dieu romain, aurait été d'autant plus grand qu'il s'agit du dieu du Capitole. Continuant la fiction, Cicéron imagine que les dieux pourraient réclamer leurs biens (les objets qui leurs sont consacrés, et sont donc sacrés au sens juridique du terme, c'est-à-dire qu'ils sont leur propriété), et, comme les humains, intenter un procès *de repetundis* à Verrès : *a quo etiam di immortales sua repetunt in eo iudicio quod hominibus ad suas res repetendas est constitutum* (§71),

«lui (*sc.* Verrès) à qui même les dieux immortels réclament leurs biens en ce tribunal qui fut institué pour que les hommes réclament leurs biens propres». Verrès est considéré comme ayant porté la main sur un temple capitolin qui n'est pas encore dédié, en volant une offrande qui n'y avait pas été déposée : *qui a Capitolio manus abstinere non potuerit* (§71). D'autres dieux étrangers, dont la spoliation, bien réelle a été évoquée dans le *De praetura urbana*, sont alors énumérés : Minerve d'Athènes (2*Ver.* I.45 : vol d'un grand poids d'or), Apollon de Délos (2*Ver.* I.46 : *signa*), Junon de Samos (2*Ver.* I.50-52 : tableaux et *signa*), Diane de Perga (2*Ver.* I.54 : or), et autres dieux d'Asie et de Grèce. L'exemple tout fictif du temple de Jupiter permet d'apporter une preuve supplémentaire à ces vols déjà évoqués et ici récapitulés dans une sorte de brève péroraison qui annonce, par sa forme, l'invocation finale de l'ensemble de la deuxième *actio*¹¹.

Cet épisode d'Antiochus, qui clôt parfaitement la première partie du livre et annonce les thèmes de la deuxième partie, est central à la fois par sa place dans de *De signis* et par construction de l'impiété de Verrès qu'il présente. Dès lors s'expliquent l'audace, la folie de Verrès qui n'hésite pas à s'attaquer à des sanctuaires particulièrement vénérés. Puisqu'on peut penser (*ut putaretur* §72) qu'il a déclaré la guerre aux dieux, Verrès va être désormais mis en contact direct avec les dieux : il s'attaque, lui le débauché, à des déesses pures et virginales, comme la Diane de Ségeste (décrite au §74) ou la Cérès d'Henna (qu'il enlève comme Orcus avait enlevé la vierge Proserpine §111) ; il affronte (par esclaves interposés) Hercule, qui le vainc, et devient un nouveau travail d'Hercule (comparaison du porc Verrès avec le sanglier d'Érymanthe au §95). Et l'on conclura cette étude sur l'examen de la figure de dieux victimes qui ne sont plus les grandes figures du panthéon clairement individualisés, mais qui sont présents dans l'ensemble du *De signis* : les *di patrii*.

Les *di patrii* et Verrès

Cette catégorie de dieux est ambiguë car deux sortes de dieux tendent à se confondre sous cette appellation, dieux qui résument parfaitement les deux parties du *De signis*. Les *di patrii*¹² (qui peuvent traduire en latin la catégorie des dieux grecs appelés *theoi patrooi*) peuvent représenter les dieux de la maison, ceux qu'on se transmet de père en fils (dieux « paternels ») et plus particulièrement les Pénates, et les dieux de la patrie. Ces dieux que connaissent particulièrement bien les Romains du public de Cicéron, sont des dieux familiers que Verrès ne cesse d'attaquer.

Le thème de l'ancienneté revient sans cesse pour qualifier les statues et aussi un certain nombre d'objets appartenant à des particuliers, qui leur ont été légués par leurs pères. Le *sacrarium* d'Heius, par exemple, est qualifié de *a maioribus traditum perantiquum* §4 (voir aussi la fin du §7, §11, 12, 16, 18). Le terme même de *sacrarium*, dans une *domus*, désigne la pièce tout particulièrement destinée au culte des Pénates¹³. Ces dieux peuvent revêtir différentes formes, comme

l'attestent les figures peintes des laraires de Pompéi, où 27 dieux différents, issus pour la plupart du panthéon romain, peuvent être identifiés comme Pénates. Le dieu le plus représenté est Fortuna : or, c'est précisément Bona Fortuna, sous forme d'une statue de bois, que Verrès laisse derrière lui lorsqu'il pille le *sacrarium* (§7). Les autels devant les autres statues volées semblent indiquer qu'il fallait lui associer ici Hercule et Cupidon, eux aussi recensés parmi les Pénates.

Ces Pénates sont honorés par des rites de religion privée. Héius accomplissait presque tous les jours des rites devant les dieux de son *sacrarium* (§18 : *res diuinas apud eos deos in suo sacrario prope cotidiano facere uidisti*). Pamphile possédait un vase, qu'il tenait de son père (*a patre et a maioribus (...) relictum* §32) et qui servait les jours de fête et pour l'accueil des hôtes (*uti ad festos dies, ad hospitum aduentus* §32); plus clair encore est le cas de Pompée de Tyndaris, qui se fait dérober un petit plat (*patellam* §48) orné de figures en relief (*sigilla*) après avoir invité Verrès à dîner. Verrès le dépouille de *illud insigne penatium hospitaliumque deorum*, « ce symbole des dieux pénates et hospitaliers ». Le « lieu » du dépouillement est important : *ex hospitali mensa*. Le culte des Pénates est lié à la cuisine, et à la table qui en contexte religieux a valeur d'autel. Une partie des aliments était sans doute offerte aux Pénates lors du repas. Annie Dubourdiou considère que l'expression *penatium hospitaliumque deorum* constitue un hendiadyn qui permet d'insister sur la violation des lois de l'hospitalité, dont se rend coupable Verrès dans la plupart des cas de la première partie du livre, lorsqu'il découvre l'argenterie de ses futures victimes à l'occasion des dîners qu'elles lui offrent. Dans cette série de narrations consacrées aux petites pièces d'argenterie, il est dit que Verrès enlève ce qu'il y a dans toute maison sicilienne riche : §46 *patella grandis cum sigillis ac simulacris deorum, patera qua mulieres ad res diuinas uterentur, turibulum* : « un plat de grande taille avec des figures en relief et des représentations de dieux, une patère dont se servaient les femmes pour les rituels, un encensoir. ». Le groupe ternaire *patellae, paterae, turibula* est encore répété en 47 et 48. Or à Rome, même au temps des plus grandes nécessités, les Romains, en apportant leurs objets précieux au trésor public (en 210 avant J.-C. : Tite Live XXVI, 36, 6), avaient eu le droit de conserver une salière et une coupe (*patellam*) pour le culte (*deorum causa*). Ce sont donc des objets d'art, mais indispensables au culte domestique, qu'enlève Verrès à chaque particulier, Sicilien ou citoyen romain.

À plus grande échelle, dans la deuxième partie du livre, Verrès pille des sanctuaires et des objets légués par des générations, voire par les dieux eux-mêmes. La Sicile est le berceau de Cérès et a vu les aventures de Proserpine ; Ségeste remonte à Énée lui-même. Le leitmotiv qui fait accourir et réagir les Siciliens en masse est le même que pour les particuliers – ce sont les *dei patrii* qui sont attaqués par Verrès : §77 *deos patrios ... recuperatos* (retour de la statue de Diane, reprise à l'ennemi grâce à Scipion) ; §94 *expugnari deos patrios* (tentative de vol de la statue d'Hercule à Agrigente). Enfin, les deux dernières apparitions de ces dieux se trouvent dans l'épisode de Syracuse : tout d'abord dans le fameux §132, qui explique l'attachement des Grecs à leurs objets d'arts à cause de la *religio* : et

deos patrios, quos a maioribus acceperunt, colendos sibi diligenter et retinendos esse arbitrantur « et ils pensent qu'ils doivent honorer avec empressement et garder les dieux de la patrie qu'ils ont reçu de leurs ancêtres ». Dans la courte péroraison du discours est développée l'arrogance de Verrès qui supprime les fêtes de Marcellus au profit des fêtes de Verrès. Il est alors qualifié d'homme *cuius opera omnium annorum sacra deosque patrios amiserant* (§151) « dont l'action avait fait perdre les célébrations religieuses annuelles et les dieux de la patrie ».

Ces dieux sont protéiformes, et leur nom générique permet de couvrir les dieux propres à chaque *domus* et les dieux de cités particulières, voire de la Sicile tout entière, tout en rappelant à l'auditoire romain ses propres *dei patrii*, privés ou communs à toute la *res publica*. Grâce à ces dieux sont liées la *domus* et la *patria*, catégories très proches dans l'esprit romain. La cohérence des deux parties du *De signis* est ainsi, si besoin était, parfaitement assurée : les particuliers et les communautés sont tout autant victimes de Verrès. Alors que dans l'épisode d'Antiochus, Cicéron mettait en scène des dieux qui pouvaient réclamer, à l'instar des hommes, leurs biens, la mention des *di patrii*, au tout début et à la toute fin du *De signis* permet de construire un peu plus le caractère sacrilège d'un Verrès qui ne fait pas qu'enlever aux dieux, mais enlève les dieux eux-mêmes. C'est pourquoi Cicéron, pour Héïus, dont la mésaventure ouvre le discours et inaugure ainsi un certain nombre de thèmes, peut là aussi jouer avec le type de procès intenté à Verrès : §17 *Tametsi lex est de pecuniis repetundis, ille se negat pecuniam repetere, quam ereptam non tanto opere desiderat: sacra se maiorum suorum repetere abs te dicit, deos penatis te patrios repossit*. « Même s'il existe une loi sur les sommes à réclamer, il (*sc.* Héïus) dit qu'il ne réclame pas l'argent qui lui a été volé et qu'il ne regrette pas à ce point ; mais ce sont les objets sacrés de ses ancêtres qu'il déclare te réclamer, il te redemande les dieux pénates de ses pères. »

Verrès vole donc des objets qui appartiennent à des particuliers ou à des cités de sa province, mais ne semble pas toucher à des objets à proprement parler sacrés. Voilà pourquoi d'autres thèmes sont mêlés au thème de l'impiété de Verrès : Verrès bafoue les règles de l'hospitalité (et contrevient donc à la *pietas* au sens large), Verrès est cupide et ne pille que ce qui a de la valeur marchande, Verrès est lubrique et s'attaque aux déesses virginales. Néanmoins ce thème de l'impiété constitue l'un des motifs principaux du *De signis* et la structure. Les *di patrii* le parcourent d'un bout à l'autre et permettent d'unir les cas des particuliers et les cas des collectivités : Verrès a dépouillé la Sicile de ces dieux qui font l'identité d'une *domus* ou d'un *oppidum* ; Verrès s'est aliéné ainsi non seulement les hommes, mais aussi les dieux, qui pourraient l'assigner en justice eux aussi : à ce titre, l'épisode central d'Antiochus est particulièrement important puisque Verrès, sur un mode hypothétique, est suffisamment fou pour oser dépouiller le plus grand des dieux romains, Jupiter Capitolin. L'ambiguïté des statuts des objets volés par Verrès, statues cultuelles, offrandes mises dans des temples, *signa* non précisés jette le soupçon sur la nature de tout ce qu'il touche : ainsi, le Cupidon privé d'Héïus devient aussi sacré que le Cupidon de Thespies auquel il est comparé, et tout ce qui est dans un lieu *religiosissimus* prend la qualité du lieu.

Cicéron sait jouer à merveille avec l'adaptation au public romain de cultes et réalités grecques, par l'utilisation habile et volontairement imprécise d'un vocabulaire technique ou de noms romains. Suprême habileté : la péroraison de la deuxième *actio* comprend l'habituelle invocation aux dieux, et récapitule les vols du *De signis* en faisant l'inventaire de ce que chaque dieu a perdu comme biens. Il commence par la triade capitoline, Jupiter, Junon, Minerve, dont seul le Jupiter est un Jupiter présent dans Rome. La Junon lésée est celle de Malte et de Samos, la Minerve, celle d'Athènes et de Syracuse. Mais tous les dieux romains, grecs, asiatiques, siciliens, se confondent, victimes, non d'un sacrilège au sens juridique du terme, mais (tout est dans l'adjectif) de *nefario furore et audacia*, « d'une folie et une audace profanatrices », et d'un *bellum sacrilegum (...) impiumque*, « une guerre sacrilège et impie » (2Ver V.188).

Marie-Karine LHOMMÉ
Université de Lyon – Université Lumière – Lyon II

ADNOTATIONES

- Le lecteur trouvera les références complètes des ouvrages cités dans ces notes dans la bibliographie publiée dans le n° 178 de *V.L.* p. 16 sq.
- ¹ Gaius, *inst.* 2,2,7 : *Item quod in prouinciis non ex auctoritate populi Romani consecratum est proprie sacrum non est, tamen pro sacro habetur* : « De même, ce qui, dans les provinces, a été consacré sans l'aval du peuple romain n'est pas à proprement parler sacré, mais est considéré comme sacré. » Voir d'autres définitions encore dans [SCHEID 1998], p. 24-25.
 - ² L'un des arguments opposés à Verrès, lorsqu'il veut enlever la statue de la Diane de Ségeste, est qu'elle est propriété du peuple romain *populi Romani illud esse*, et non qu'elle est sacrée §75.
 - ³ [ESTIENNE 2000], p. 28 ; 53. On trouve la trace d'une telle répartition dans l'évocation de L. Mummius au §4, qui sut faire la distinction entre le Cupidon *consecratus* et les Thespiades et autres *profana* en 145 avant J.-C.
 - ⁴ [ESTIENNE 2000], p. 54 ; p. 79.
 - ⁵ [VASALY 1993], p. 216-217.
 - ⁶ [DUBOURDIEU 2003].
 - ⁷ La statue de Diane, à Ségeste, est ainsi désignée tantôt par l'expression *Dianae simulacrum* §72 et 76, tantôt par *signum* §74, tantôt par le nom seul de la déesse : *haec ipsa Diana* §74, *illa eadem Diana* puis *Diana* §77, *illa Diana* §78.
 - ⁸ [DUBOURDIEU 2003], p. 20.
 - ⁹ Dans le cas de la Diane de Ségeste (§77), seuls des *barbaros quosdam* qu'on fait venir de Lilybée osent toucher à la statue de Diane, alors que même les étrangers (*peregrinum*) établis dans la ville n'avaient osé porter la main sur elle.
 - ¹⁰ [BALDO 2004], p. 385-386 pour quelques références, comme *CIL* III, 1933.
 - ¹¹ Sur cette invocation finale du livre V, qui reprend essentiellement des dieux spoliés dans le *De signis*, voir [ALBRECHT 1980].
 - ¹² [DUBOURDIEU 1989], p. 94-98.
 - ¹³ [DUBOURDIEU 1989], p. 65 sq.