

# Dieux des Grecs, dieux des Romains : en guise d'ouverture

Corinne Bonnet, Vinciane Pirenne-Delforge, Gabriella Pironti

▶ **To cite this version:**

Corinne Bonnet, Vinciane Pirenne-Delforge, Gabriella Pironti. Dieux des Grecs, dieux des Romains : en guise d'ouverture. Corinne Bonnet; Vinciane Pirenne-Delforge; Gabriella Pironti. Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue dans l'histoire et l'historiographie, Institut historique belge de Rome, p. 7-16, 2016, 978-90-74461-81-8. hal-01865187

**HAL Id: hal-01865187**
**https://hal.science/hal-01865187**

Submitted on 31 Aug 2018

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

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

BIHBR
INSTITUT HISTORIQUE BELGE DE ROME
BELGISCH HISTORISCH INSTITUUT TE ROME

# - Dieux des Grecs - Dieux des Romains -



## Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie

Sous la direction de
Corinne Bonnet
Vinciane Pirenne-Delforge
Gabriella Pironti

# Dieux des Grecs, dieux des Romains

## Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie

Sous la direction de
Corinne Bonnet
Vinciane Pirenne-Delforge
Gabriella Pironti

Bruxelles - Brussel - Roma
Belgisch Historisch Instituut te Rome
Institut Historique Belge de Rome
Istituto Storico Belga di Roma

2016

*Ce livre a été publié avec le soutien financier de l'Institut Universitaire de France, de l'Università di Napoli Federico II et de l'Università di Roma La Sapienza.*

© 2016 IHBR - BHIR

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission of the copyright owner.

D/2016/351/1
ISBN 978-90-74461-81-8

# Table des matières

C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, G. Pironti, *Dieux des Grecs, dieux des Romains : en guise d'ouverture* ..... 7

M. Bettini, Interpretatio Romana*: Category or Conjecture?* ..... 17

J. Scheid, Moerae, Ilithyiae, Terra mater, *des Grecques très romaines* ..... 37

N. Belayche, *La* Mater Magna, Megalè Mètèr *?* ..... 45

S. Paul, *Nommer les dieux romains en Grèce. Épiclèses grecques et latines en interaction dans la pratique dédicatoire* ..... 61

E. Stavrianopoulou, *From the god who listened to the god who replied: Transformations in the concept of* epekoos ..... 79

S. Caneva, *Configurations publiques de Dionysos dans le cadre de l'hellénisation de Rome* ..... 99

F. Massa, *Liber face à Dionysos : une assimilation sans écarts ?* Koinè *dionysiaque et pratiques rituelles romaines* ..... 117

V. Huet, *Mars et ses images sur les reliefs romains : un corps d'Arès pour des rites romains ?* ..... 131

C. Jourdain-Annequin, *Dieux de la Grèce et dieux de Rome en son empire. L'exemple d'Héraclès/Hercule dans les Alpes occidentales* ..... 157

C. Pisano, *Divine Configurations of "Pity" in Greece and Rome*: Eleos *and* Clementia ..... 173

A. Saggioro, *Vacuna, un cas d'école* ..... 187

F. Van Haeperen, *Les dieux publics outragés par Verrès* ..... 199

E. Rosso, Isotheoi timai. *Les empereurs, les « honneurs divins » et leur refus, entre Orient et Occident* ..... 211

P. Borgeaud, *Jérôme traducteur et la Mère des dieux* (Commentaire à Osée) ..... 229

S. Estienne, Y. Lafond, *Conclusions* ..... 239

# Dieux des Grecs, dieux des Romains : en guise d'ouverture

*Corinne Bonnet, Vinciane Pirenne-Delforge, Gabriella Pironti*

L'ouvrage collectif que nous présentons est issu d'un colloque international tenu à l'Academia Belgica de Rome, en janvier 2013. La thématique au cœur de cette rencontre romaine et des contributions qui composent le présent volume s'est imposée à notre attention au lendemain du colloque de Toulouse consacré en 2010 aux « Représentations des dieux des autres ». Comme en témoignent les études réunies dans le deuxième supplément de la revue *Mythos*[1], l'altérité questionnée lors de la rencontre toulousaine plaçait tout naturellement du côté du « même » le monde grec et le monde romain, considérés à tour de rôle dans leurs rapports respectifs avec les dieux des autres. Aussi, avec la complicité du tiret, le monde « gréco-romain » a-t-il souvent été appréhendé comme une culture homogène se prêtant à occuper le point de référence « ethnocentré » de l'enquête comparative. Un tel point de vue est peut-être relativement légitime pour l'époque impériale et pour l'Antiquité tardive – encore que jamais l'on ne soit confronté à un amalgame indistinct –, mais il ne l'est pas forcément pour d'autres périodes, ni dans tous les contextes. En effet, entre la pratique quotidienne des cultes et le discours des philosophes, des historiens, des poètes, sans oublier les choix des imagiers, les différences peuvent être de taille, quant aux relations que chacun de ces niveaux de réalité laisse apparaître et/ou construit entre la Grèce et Rome.

Les chercheurs qui travaillent sur les religions du Proche-Orient ancien, par delà cette étiquette englobante, sont engagés dans un domaine d'études qui, loin d'être homogène, couvre plusieurs millénaires et diverses cultures interconnectées. Or, qu'en est-il d'un domaine d'études comme celui que nous avons l'habitude de dénommer l'« Antiquité classique », caractérisé par un horizon multiculturel et polythéiste ? Même si, en comparaison avec le Proche-Orient, ce domaine semble davantage circonscrit dans l'espace comme dans le temps, ne nous renvoie-t-il pas à une complexité du même ordre au-delà d'une prétendue homogénéité ? Stimulées par ce questionnement, nous avons réalisé que le temps était venu d'interroger à nouveaux frais le dialogue à géométrie variable qui se noue entre les dieux des Grecs et ceux des Romains pendant toute l'Antiquité. Si, parmi les multiples degrés d'altérité qui ont attiré l'attention des chercheurs ces derniers temps, celui-ci ne figure guère en bonne position, c'est sans doute parce qu'il est à la fois le moins criant et le plus insidieux. En outre, il renvoie les historiens des religions grecque et romaine aux clichés les plus agaçants concernant leurs propres disciplines, comme l'impérialisme généralisant des théonymes latins,

1 Bonnet, Declercq, Slobodzianek (éd.), *Les représentations des dieux des autres*.

imposés aux dieux grecs par des siècles de mauvaises habitudes, ou la fausse image d'une romanité inculte ayant absorbé tel quel l'héritage culturel et religieux hellénique. Mais les hellénistes et les romanistes sont maintenant en mesure de surmonter un certain cloisonnement disciplinaire, qui a sans doute eu jadis sa raison d'être, et de rendre compte d'un parcours historiographique mouvementé, alternant excès de proximité et excès de distanciation entre leurs domaines de recherche respectifs. Parallèlement à l'émergence de ce nouveau dialogue, la boîte à outils de l'historien des religions antiques a connu un indéniable enrichissement au cours des soixante dernières années. Cette période a enregistré des progrès significatifs dans l'analyse du fonctionnement des polythéismes, avec un reflux de la quête des origines et une perception de plus en plus fine des dynamiques de cohabitation, de contact et de conflit, d'appropriation et de rejet, bref d'interaction entre les religions du bassin méditerranéen. Qu'en est-il, dans ce cadre renouvelé, des formes d'interaction singulières qui s'instaurent entre la Grèce et Rome, entre les dieux des uns et les dieux des autres ? Comment se sont construits et de quelle manière ont évolué, à travers les siècles, les liens de *sungeneia* imaginaires et réels entre ces deux cultures et leurs panthéons respectifs ?

Dans le débat historiographique récent portant sur identité et altérité, sur la *translatability of cultures* et sur les *Gods in translation*[2], le cas « gréco-romain » appelle assurément des instruments herméneutiques *ad hoc*. C'est pour répondre à ce besoin qu'a été élaborée la notion d'altérité incluse, appliquée avec profit à l'étude des *façons romaines de faire grec*. S'opposant, à juste titre, à la réification des catégories du « même » et de l'« autre », aux notions « étiques » d'identité et d'altérité, Florence Dupont signale, dans ce cadre, un fait linguistique et culturel majeur, à savoir qu'en latin « *alter* s'oppose à *alter* au sein d'une paire englobée par le pronom *uterque*, tandis qu'*alius*, *alius*, *alius*, … s'opposent à *unus* pour dire la multiplicité opposée à l'unicité… L'autre désigné par la notion d'altérité est donc défini par une différence, un contraste, présupposant d'abord une ressemblance… Il n'y a d'*alter* que s'il y a de l'*uterque*, [il n'y a] de l'autre que s'il y a de 'l'un et l'autre' »[3]. On est donc confronté à un duel, au sens linguistique du terme, où l'autre le plus proche des Romains, c'est évidemment la Grèce, mais un duel aussi dans la mesure où il y a confrontation, donc oscillation entre rapprochement et distinction. Par delà les évidences, cet *alter (ego)* n'en est pas moins « construit », dès lors que la Grèce des Romains ne s'identifie pas *sic et simpliciter* à la Grèce historique des cités. Selon les contextes et les époques, les Romains ne cessent de retravailler leur image, volontiers idéalisée, de la Grèce, qui est d'ailleurs celle dont finira paradoxalement par hériter pour une large part la culture occidentale[4].

En Grèce aussi, plusieurs types d'altérité interagissent dans la représentation du divin. Non seulement les cités grecques articulent et enrichissent leurs panthéons au fil du temps en y intégrant des divinités venues de l'extérieur, mais on y pratique la mise en récit des traditions ancestrales, à travers une prolifération d'histoires qui racontent l'arrivée des dieux et/

2 Cf. Budick, Iser (éd.), *The Translatability of Cultures*, en particulier Assmann, « Translating Gods », 25-36; Smith, *God in Translation*.

3 Dupont, « Rome ou l'altérité incluse », spéc. 42-43. Voir aussi Dupont, « L'altérité incluse ».

4 Cf. Huet, Valette-Cagnac (éd.), *Et si les Romains avaient inventé la Grèce ?*

ou l'installation de leurs cultes. La tendance a longtemps été de prendre ces récits au pied de la lettre, au lieu d'y reconnaître une manière parmi d'autres de représenter le divin de chez soi. Dès lors, la plupart des dieux grecs ont été considérés comme des « dieux des autres », à commencer par Dionysos et Aphrodite, et l'on a négligé de prendre en compte les potentialités narratives de cette forme particulière d'altérité incluse qu'est le statut divin. Suivant les traditions locales, les dieux arrivent souvent de loin, du dehors, et de même les *nomoi* qui les concernent sont parfois crédités d'une origine étrangère certifiée. Tel est le cas du célèbre passage où Hérodote (II, 50-53) fait venir de la vénérable Égypte les théonymes des dieux que les Pélasges, ces ancêtres des Grecs, désignaient jusque-là sous le terme collectif de *theoi*. La filiation qu'Hérodote dessine ne témoigne pas d'origines égyptiennes de la religion grecque et des noms portés par les dieux helléniques. Dans ce cadre, le recours à l'altérité sert plutôt à penser la construction d'un panthéon grec commun avant même Homère et Hésiode. Le barbare prestigieux – l'Égyptien – est convoqué à côté de l'ancêtre – le Pélasge – pour donner corps à une représentation de la préhistoire des cultes grecs. Plusieurs degrés d'altérité contribuent ainsi à définir une identité religieuse qui, tout en étant ressentie comme parfaitement hellénique, ne semble pas affectée par le moindre « repli identitaire ». Au contraire : cette définition passe bel et bien par les Autres.

De même, le dialogue établi par les Romains avec les dieux des autres peut être envisagé comme l'un des ressorts employés pour mettre en récit et/ou « mettre en histoire » leur propre panthéon. Ainsi en va-t-il de Junon Reine qui aurait été évoquée lors du siège d'une ville étrusque et adoptée par les Romains[5]. La déesse d'Éryx suit un parcours analogue, elle dont l'arrivée à Rome contribua à promouvoir, tout en l'internationalisant, le profil protecteur de la Vénus romaine[6]. Tout se passe comme si le recours aux dieux des autres les plus proches, et à l'imaginaire qu'ils mobilisent ou qui les entoure, était susceptible de jouer un rôle fédérateur, tout en dynamisant la représentation bien romaine des divinités des Romains et en contribuant aux reconfigurations de leur propre panthéon.

Les dieux romains et les dieux grecs, les dieux « grecs » des Romains et les dieux « romains » des Grecs doivent donc être confrontés à la notion d'altérité incluse et plus généralement aux *façons romaines de construire la Grèce,* comme aux *façons grecques de reconfigurer du romain*. Ces dynamiques, dont plusieurs contributions à ce volume, à commencer par celle de John Scheid, éclairent le fonctionnement, invitent de surcroît à repenser la catégorie d'*interpretatio* dans le dialogue entre les panthéons des Romains et des Grecs, et à chercher d'autres outils, d'autres formulations susceptibles d'en rendre compte. On le voit : rien, dans ce dialogue, n'est « naturel » ou donné, quand bien même on le considèrerait comme privilégié ou relevant d'« affinités électives ». Si l'on revient à la notion d'altérité incluse convoquée ci-dessus pour appréhender la culture romaine et ses relations avec les dieux des « autres » les plus proches que sont les Grecs, on se rend compte que les termes du problème changent sensiblement dès qu'on se place dans

5 Cf. Ferri, *Tutela Urbis*, 55-85.

6 Cf. Lietz, *La dea di Erice* ; Pirenne-Delforge, Pironti, « Vénus et Aphrodite ».

la perspective des Grecs pour tenter d'évaluer leur relation avec Rome et ses dieux : les cités grecques et leurs panthéons ne semblent pas avoir développé, ni partagé, un « bilinguisme culturel » du même type, et ils n'ont pas toujours reconnu dans les Romains leurs « autres » les plus proches. D'autre part, cette dissymétrie dans le dialogue entre Grèce et Rome est loin d'être une donnée absolue : ainsi, tout déplacement du point d'observation, dans l'espace, par exemple quand on passe de la péninsule hellénique et des cités de l'Asie Mineure aux colonies d'Italie du sud, dite « Grande-Grèce », ou dans le temps, en comparant les périodes classique, hellénistique et impériale, oblige-t-il à revoir les paramètres d'une analyse qui ne peut qu'être historiquement et culturellement déterminée.

Même si nous avons privilégié, dans le cadre de cette entreprise, le dialogue, rapproché ou éloigné, entre le panthéon des Grecs et celui des Romains, il va de soi qu'il ne peut être isolé d'autres dialogues et qu'il implique un questionnement plus large sur ce qu'est, dans la perception antique, une religion étrangère. Ce dialogue, par delà certaines spécificités que l'on vient d'évoquer, engage en effet un questionnement plus large sur la manière d'apprivoiser une religion « étrangère » ou « autre », de la capter dans une toile culturelle qui permette de s'en saisir, d'y recourir ou plus simplement d'en discourir. Dans ces processus, la catégorie d'*interpretatio*, selon un terme usuel et pourtant problématique, apparaît comme l'outil transculturel le plus idoine et performant. En première approximation, il permet, pourrait-on dire, de partager un dieu, d'en faire à la fois un dieu des uns et des autres. L'opération a cependant un coût, celui d'une « interprétation », qui pourrait bien être un compromis ou même une conjecture[7], mais qui est aussi susceptible d'apporter un gain herméneutique. Les dispositifs d'*interpretatio*, leur origine, leur ambivalence, leurs effets, sont un enjeu majeur des contributions qui suivent. Le passage de Tacite qui est à l'origine de cette appellation fait, dans ce livre, l'objet d'une véritable « leçon d'anatomie » de la part de Maurizio Bettini[8]. Quels processus mentaux instruisent en effet le passage de *La Germanie*[9] où Tacite mentionne un culte rendu aux *Alci*, dont on parle (*memorant*) *interpretatione romana* comme de Castor et Pollux ? Une exégèse approfondie de ce texte est un passage obligé pour comprendre les implications de l'*interpretatio* et pour éviter de généraliser hâtivement une expression circonstancielle et contextualisée.

Le terme *interpretatio*, peut-on suggérer d'emblée, n'a pas, ni ici ni ailleurs, un sens « technique » qui renverrait à une pratique codifiée. Il signale plutôt l'effort de transposition que nécessite, pour tout lecteur romain, l'appréhension des figures divines vénérées par les Germains. Comme le substantif *interpres*, *interpretatio* renvoie à une forme de médiation qui tient tout à la fois de l'interprétation, de la traduction, de la négociation et de l'altération. Il s'agit en somme de combler un écart sans toutefois l'effacer, voire même en contribuant à le marquer. Car Tacite rapproche pour mieux distinguer, dans le cadre d'une dissymétrie implicite, ancrée dans l'altérité des Germains,

7 La bibliographie sur le sujet est considérable. On se reportera notamment à Ando, « *Interpretatio Romana* » ; Id., *The Matter of the Gods*. Voir aussi les conclusions du récent volume Bonnet, Declercq, Slobodzianek (éd.), *Les représentations des dieux des autres*, 239-251. Plusieurs contributions y abordent frontalement la question de l'*interpretatio*. Voir aussi Smith, *God in Translation*.

8 Cf. *infra* 11-29.

9 Tacite, *Germanie*, 43.

situés à l'extérieur (*outsiders*) par rapport au centre que représente spontanément et nécessairement Rome (*insiders*). Faut-il aller jusqu'à dire, avec Mark S. Smith et Clifford Ando, que l'*interpretatio*, est une « extension of empire discourse », en d'autres termes un outil d'assimilation et de hiérarchisation culturelle, relevant de la catégorie si débattue de « romanisation » ? Les contributions qui suivent donnent matière à réflexion, mais invitent aussi à complexifier le tableau. La culture grecque, en effet, a toujours joui, aux yeux des Romains, d'un statut particulier. Proie et modèle, source d'inspiration et de dégénérescence, l'hellénisme n'est-il pas, vu de Rome, un *alter ego* fantasmé entre altérité et ipséité ? Dans sa récente étude sur l'anthropologie de la traduction dans l'Antiquité, Maurizio Bettini a mis en avant la *vis* tout à fait singulière, tout à la fois « signification », « portée », « puissance » et « valeur », qui relie tout traducteur romain à sa source grecque. Dans le *De oratore* (155), Cicéron évoque son programme de travail en des termes éloquents : « Je m'arrêtai, écrit-il, à traduire les harangues des grands orateurs de la Grèce. Ce travail me fut utile : en restituant en latin ce que j'avais lu en grec, non seulement je pouvais me servir des meilleures expressions déjà en usage chez nous, mais l'imitation des termes grecs me conduisait à en créer de nouveaux qui étaient très adéquats »[10]. La transaction culturelle apporte donc une *plus-value*. Or, est-ce en vertu d'une métaphore économique analogue que Mnémosynè, la mère des Muses et garante de l'autorité mémoriale des poètes et des rois, est « rendue » en latin par *Moneta*, la déesse du souvenir, de l'avertissement, mais aussi de la monnaie ? Décidément, au sein de ce que Paul Veyne appelle un « Empire gréco-romain »[11], fait de culture grecque et de pouvoir romain, les catégories permettant les hiérarchisations culturelles apparaissent comme brouillées, nécessitant d'explorer le dialogue entre les panthéons sans schéma préconstitué.

Or, dans le *De natura deorum*[12], Cicéron professe, au sujet des noms des dieux, l'idée que s'ils changent selon les langues, cette pluralité n'affecte pas leur identité. À quel niveau opère donc au juste l'*interpretatio* ? Avons-nous affaire à un discours en quelque sorte « cosmétique » qui habille les dieux, sans toucher à la substance de leur figure, c'est-à-dire à leurs fonctions, à leurs attributions, à leur configuration au sein des panthéons ? Existerait-il, par-delà les noms divins, une « nature divine » universelle, dont l'*interpretatio*, cet espéranto du langage divin, serait un indice ? Le même Cicéron affirme pourtant, dans le *Pro Flacco* (28), que *sua cuique ciuitati religio… est nostra nobis*, prouvant bien, en épousant le point de vue du locuteur romain, qu'un certain relativisme

10 Trad. E. Courbaud *(CUF)*. Sur ce passage, voir Bettini, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, 101.

11 Veyne, *L'Empire gréco-romain*.

12 Cicéron, *La nature des dieux*, I, 30 : *At primum quot hominum linguae, tot nomina deorum; non enim ut tu, Velleius, quocumque ueneris, sic idem in Italia Volcanus, idem in Africa, idem in Hispania. Deinde nominum non magnus numerus ne in pontificiis quidem nostris, deorum autem innumerabilis. An sine nominibus sunt? Istud quidem ita uobis dicere necesse est; quid enim attinet, cum una facies sit, plura esse nomina?* « Tout d'abord autant il y a de langages humains autant il y a pour les dieux d'appellations différentes. Toi, Velléius, tu restes Velléius quelque part que tu ailles, mais Vulcain ne s'appelle pas de même en Italie et en Afrique ou en Espagne. En second lieu, même dans les livres des pontifes, il n'y a pas un grand nombre de dieux qui soient nommés, tandis que les dieux sont innombrables. N'ont-ils donc pas de noms ? Vous êtes dans l'obligation d'en juger ainsi; à quoi bon plusieurs noms, d'ailleurs, puisqu'ils ont tous même figure ? » (trad. Cl. Auvray-Assayas, *La Roue à Livres*).

cultuel n'abolit en rien, et même renforce les hiérarchies culturelles. « Notre tradition religieuse à nous », dit en substance Cicéron en insistant sur la force de cette relation identitaire, surplombe toutes les autres qui ont néanmoins droit de cité[13].

Jean Rudhardt[14] a écrit de très belles pages sur la tension entre particularisme et universalisme dans le monde grec, au terme desquelles il est amené à envisager l'existence d'une religion de l'humanité : « Si les Grecs se montrent convaincus que les hommes s'adressent partout à de mêmes divinités, ne nous trouvons-nous pas de leur point de vue en présence d'une religion unique […] qui inspire tous les comportements humains, de manières diverses selon les régions ? Il semble dès lors que la notion de religion étrangère leur soit difficilement concevable ». Voltaire et les Lumières parlaient un peu le même langage, dans un passage du *Traité sur la tolérance*, prononcé en 1763, après l'affaire Calas qui avait bouleversé Toulouse et la France :

> Les peuples dont l'histoire nous a donné quelques faibles connaissances ont tous regardé leurs différentes religions *comme des nœuds qui les unissaient tous ensemble : c'était une association du genre humain*. […] On ne manquait jamais de vénérer les dieux même de ses ennemis. Les Troyens adressaient des prières aux dieux qui combattaient pour les Grecs. Alexandre alla consulter dans les déserts de la Libye le dieu Ammon, auquel les Grecs donnèrent le nom de *Zeus*, et les Latins, de *Jupiter*, quoique les uns et les autres eussent leur *Jupiter* et leur *Zeus* chez eux[15].

Qu'il s'agisse de Cicéron ou du célèbre passage d'Hérodote (II, 50-53) sur les *ounomata tôn theôn*, qu'il s'agisse bien plus tard de Voltaire ou de Rudhardt, à travers et au-delà de l'*interpretatio,* la notion qui émerge avec force est celle du *nomos* en grec, de la *religio* en latin, tout à la fois usage, règle, loi et norme. Ce *nomos* souverain[16], loin d'orienter vers une « association du genre humain », met plutôt en évidence l'extrême variété des pratiques et des croyances et en fonde la légitimité interne et externe. Même si, depuis Platon[17], on admet que la connaissance des dieux, de leur être et de leurs noms, échappe aux hommes, on ne trouve trace d'aucune théorie du consensus, ni de « religion naturelle » ou « unique », pas davantage d'œcuménisme *ante litteram*[18]. L'*interpretatio* n'a donc rien de *naturel* et résulte d'une *construction culturelle* déterminée par divers paramètres que nous allons nous efforcer d'apprécier au cas par cas. Vénus n'est donc pas plus l'Aphrodite des Romains, selon une malheureuse formule consacrée par les dictionnaires de mythologie, que Zeus ne serait le Jupiter des Grecs. Car, à ce petit jeu, on se demandera ce qu'était Apollon, si populaire comme tel à Rome… Comme l'a bien relevé récemment Jean-Pierre Albert[19], l'*interpretatio* joue en outre sur le double tableau de la prolifération et du regroupement ; sous le chapeau « Castor et Pollux » vont en effet converger des entités divines issues de cultures variées (Germains, Grecs, Numides, Ibères…), en même temps que Castor et Pollux vont désormais se décliner sous diverses épiclèses locales aptes à diffracter leur identité. Stratégies centripètes et centrifuges

13 Voir aussi Julien, *Contre les Galiléens*, 115d. Sur l'*interpretatio romana* comme facteur de « tolérance », voir Sini, *Religione e diritto pubblico in Roma antica*.

14 Rudhardt, « De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères ».

15 Voltaire, *Traité sur la tolérance*, Paris, 1763, 48-50.

16 Hérodote, II, 38.

17 Platon, *Cratyle*, 400d.

18 Voir Borgeaud, « Une rhétorique antique du blâme et de l'éloge. La religion des autres ».

19 Albert, « Conclusions », in Bonnet, Declercq, Slobodzianek (éd.), *Les représentations des dieux des autres*, 239-251, spéc. 244-246.

interagissent au sein d'un vaste espace concret et symbolique, un espace à géométrie variable, pensé comme un et multiple, conformément à une logique polythéiste qui entrelace ces deux dimensions.

Ces divers constats traversent le présent volume et les dossiers spécifiques qui y sont convoqués permettent de saisir les processus variés et spécifiques à l'œuvre dans l'interaction entre différentes « actualisations » du fonctionnement du polythéisme. Dès cet avant-propos, il nous a toutefois paru utile de présenter aussi quelques cas permettant de poser concrètement la problématique esquissée en termes généraux jusqu'ici. Ainsi, dans les plus anciens niveaux du forum romain, c'est-à-dire antérieurs au moment où l'*imperium romanum* est devenu une évidence pour toute la Méditerranée, a été mis au jour un fragment de céramique attique à figure noire représentant le retour d'Héphaïstos dans l'Olympe. Ce grand classique de l'iconographie archaïque athénienne provient d'une déposition votive en bordure de la zone dite du *lapis niger*. C'est ce fragment qui a permis aux archéologues d'assurer définitivement l'identification du Volcanal, le sanctuaire de Vulcain attesté par ailleurs[20]. Comment interpréter une telle découverte ? D'une part, un dédicant a considéré que ce vase était une offrande particulièrement pertinente pour Vulcain, sans doute en raison de son iconographie. D'autre part, il a paru évident aux archéologues qui ont fouillé le site d'assurer l'identification du sanctuaire romain de Vulcain par le biais de l'iconographie grecque d'Héphaïstos. Un tel cas d'étude relève de ce que l'on appelle communément l'*interpretatio*, mais il s'agit ici d'une *interpretatio* à deux niveaux, ancien et moderne. Même s'il est impossible de reconstituer toutes les facettes des processus d'interaction qui ont eu lieu en bordure du *comitium* romain, on pressent que l'on a affaire à un bricolage à plusieurs inconnues. Vulcain n'est pas Héphaïstos, mais quelque chose de l'un permet de reconnaître l'autre, tant pour un fidèle antique que pour un archéologue moderne…

Mais laissons le forum romain dans ses premiers développements pour atteindre le bassin de l'Égée sous l'Empire. Les deux exemples que nous avons choisis relèvent de deux types de sources différentes. Le premier est fondé sur deux passages de Pausanias, le second est une inscription provenant de Bulgarie.

Soulignons d'emblée que les relations de Pausanias au pouvoir romain sont pour le moins ambiguës. Sans manifester d'opposition ouverte aux nouveaux maîtres du monde, ce Grec d'Asie Mineure a tout de même largement occulté une grande partie des monuments élevés en leur honneur dans les cités du continent grec qu'il a visitées[21]. C'est à tel point qu'arrivé à Patras en Achaïe, pourtant bien identifiée comme colonie romaine[22], il escamote d'intéressante manière ce qui doit être le *Capitolium* de la cité[23] :

> Il y a sur l'agora un temple de Zeus Olympien, lui-même sur un trône et Athéna est debout près du trône, et une statue d'Héra de l'autre côté de l'Olympien, et on a fait un sanctuaire d'Apollon et un Apollon en bronze, représenté nu.

20 Beard, North, Price, *Religions of Rome*, I, 12.

21 Sur ces questions, voir Pirenne-Delforge, *Retour à la source*, 142-171, avec la bibliographie antérieure.

22 Pausanias, VII, 18, 7.

23 Pausanias, VII, 20, 3 : ἔστι δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ Διὸς ναὸς Ὀλυμπίου, αὐτός τε ἐπὶ θρόνου καὶ ἑστῶσα Ἀθηνᾶ παρὰ τὸν θρόνον, τῆς τε Ἥρας ἄγαλμα τοῦ Ὀλυμπίου πέραν ἱερόν τε Ἀπόλλωνος πεποίηται καὶ Ἀπόλλων χαλκοῦς, γυμνὸς ἐσθῆτος.

Le style est paratactique, et la syntaxe abrupte de la phrase a pu faire douter certains interprètes qu'il s'agissait du *Capitolium*[24]. C'est pourtant une hypothèse très vraisemblable, même si l'architecture du bâtiment ne paraît pas présenter les trois *cellae* architecturalement canoniques. L'épigraphie offre en effet de beaux parallèles pour ce Zeus Olympien, flanqué d'une Athéna et d'une Héra sans épiclèses, dont l'association à l'empereur atteste l'identité capitoline[25]. Dans le compte rendu de sa visite à Patras, Pausanias traduit en grec la triade romaine en occultant les données intimement liées au pouvoir romain.

En revanche, lors de sa visite d'une autre colonie, à savoir Corinthe, Pausanias prend la peine de commenter quelque peu la stratification chronologique des données religieuses du site. Il nous donne ainsi à voir une *interpretatio* en train de se faire, dans son contexte d'énonciation. Le début de la visite de Corinthe souligne clairement la situation : « À Corinthe, il n'y a plus de Corinthiens du temps passé, mais des colons envoyés par les Romains »[26]. À l'entrée de la cité, Pausanias spécifie les deux volets des données « dignes d'un récit » : l'état ancien, d'un côté, et de l'autre, la majorité des monuments qui appartiennent à la seconde floraison de la cité[27]. Pausanias n'exclut donc pas *a priori* les monuments de la colonie romaine. Ainsi, parmi d'autres éléments sur lesquels on ne s'attardera pas, voici ce qu'il évoque sur l'une des voies partant de l'agora : « Au-delà du théâtre, se trouve un sanctuaire de Zeus *Kapetôlios* dans la langue des Romains ; en langue grecque, on l'appellerait *Koruphaios* »[28]. Et il passe ensuite à autre chose. Cette fois, et contrairement à Patras, la référence à Jupiter Capitolin est explicite. Comment comprendre cette mention unique dans toute l'œuvre ? Le paragraphe suivant pourrait en donner la clé. En effet, Pausanias y écrit :

> Montant vers l'Acrocorinthe – il s'agit d'un sommet montagneux (ἡ ὄρους κορυφή) au-dessus de la cité, assigné à Hélios par Briarée lorsqu'il posa son verdict, et dont les Corinthiens disent que d'Hélios il passa à Aphrodite …

L'Acrocorinthe est la *koruphè* de la cité, mais un Zeus que des Grecs auraient pu qualifier de *Koruphaios*, c'est-à-dire un Jupiter Capitolin, n'y est pas installé. Pausanias ne pouvait ignorer que ce Jupiter Capitolin associait à la colonie une référence à la citadelle de Rome, sur le Capitole[29]. Mais, au livre II de la *Périégèse*, la citadelle des Corinthiens reste décidément grecque. Le jeu langagier auquel s'astreint Pausanias, en passant d'une simple translittération à une véritable traduction de l'épiclèse toponymique de Jupiter n'est pas gratuit. On peut y voir l'affirmation consciente d'une identité grecque spécifique, en dépit du statut de colonie de Corinthe. *Koruphaios* n'est d'ailleurs pas une épiclèse de Zeus attestée (hormis un cas toponymique à Séleucie de Syrie[30]) et la

24 Sur ce point, voir le commentaire d'Yves Lafond dans Casevitz, Lafond, *Pausanias. Livre VII*, 181-184.

25 *E.g. IGBulg*, II, 664, 665.

26 Pausanias, II, 1, 2 : Κόρινθον δὲ οἰκοῦσι Κορινθίων μὲν οὐδεὶς ἔτι τῶν ἀρχαίων, ἔποικοι δὲ ἀποσταλέντες ὑπὸ Ῥωμαίων.

27 Pausanias, II, 2, 6 : λόγου δὲ ἄξια ἐν τῇ πόλει τὰ μὲν λειπόμενα ἔτι τῶν ἀρχαίων ἐστίν, τὰ δὲ πολλὰ αὐτῶν ἐπὶ τῆς ἀκμῆς ἐποιήθη τῆς ὕστερον.

28 Pausanias, II, 4, 5 : ὑπὲρ δὲ τὸ θέατρόν ἐστιν ἱερὸν Διὸς Καπετωλίου φωνῇ τῇ Ῥωμαίων· κατὰ Ἑλλάδα δὲ γλῶσσαν Κορυφαῖος ὀνομάζοιτο ἄν.

29 Il a visité Rome en 148, selon la brillante démonstration de Knoepfler, « Pausanias à Rome ».

transposition en grec du Jupiter Capitolin ne se fait pas de cette manière[31].

Entre Patras et Corinthe, Pausanias a donc adopté des stratégies d'énonciation différentes : dans le premier cas, l'*interpretatio* occulte la dimension romaine de ce qu'il décrit ; dans le deuxième cas, ce même mécanisme est en quelque sorte explicité, déployé, pour en montrer les limites, tout en suggérant des écarts.

Le deuxième exemple est une inscription mise au jour à Nicopolis ad Istrum en Bulgarie. Il s'agit d'une cité fondée par Trajan pour commémorer une victoire sur les Daces. Hadrien l'élèvera au rang de municipe et Nicopolis sera administrativement rattachée à la province de Thrace[32]. La ville, majoritairement hellénophone, est organisée sur le modèle des villes grecques d'Asie[33] et compte parmi sa population un groupe important originaire de Nicée en Bithynie. Elle a surtout livré des inscriptions en grec, dont trois mentionnent Zeus, Héra, Athéna et sont datées de la fin du IIe siècle. Les deux premières sont des dédicaces à Zeus Olympien, Héra et Athéna, tandis que la troisième offre d'intéressantes variations.

ἀγαθῆι τύχηι.
Διὶ Ὀλυμπίωι καὶ Ἥραι Ζυγίᾳ
καὶ Ἀθηνᾷ Πολιάδι Λουκᾶς
Ζένωνος Νεικαιεὺς καὶ
Νεικοπολείτης ὑμνῳδοῖς
φιλοσεβάστοις τὸν βω-
μὸν ἐκ τῶν ἰδίων ἀνέθηκεν. (*IGBulg* II, 667)

On retrouve un Zeus Olympien, qui transpose sans doute Jupiter Optimus Maximus et donc Capitolin. Le cas est tout à fait classique, comme on l'a vu plus haut. Mais au lieu de voir apparaître ensuite une Héra et une Athéna sans épiclèse, comme c'est majoritairement le cas dans le petit corpus grec de la triade, ces deux déesses se voient pourvues d'une épiclèse par le dédicant qui agit au nom des hymnodes du culte impérial. Héra devient *Zugia*, « celle qui met sous le joug », c'est-à-dire la déesse qui patronne le mariage, tandis qu'Athéna est *Polias*, une appellation que les Grecs lui attribuaient quand son sanctuaire se trouvait placé sur l'acropole d'une cité. L'épiclèse d'Héra a une saveur indiscutablement poétique et un seul parallèle épigraphique est attesté, à notre connaissance. C'est une dédicace de la même période, également mise au jour à Nicopolis et adressée à Zeus Olympien et Héra *Zugeia* par un autre personnage originaire de Nicée et lié lui aussi aux hymnodes impériaux[34]. Mais dans ce cas précis, Athéna n'apparaît pas.

Le dédicant de la triade, un hellénophone manifestement érudit, a joué sur plusieurs tableaux dans sa dédicace : le Zeus Olympien flanqué des deux déesses renvoie assurément à une donnée bien romaine, la triade capitoline ; les épiclèses des déesses, quant à elles, résonnent parfaitement en grec : l'Héra de Zeus est une épouse qui partage le pouvoir souverain, l'Athéna *Polias*, fille privilégiée de Zeus, est le bouclier que bon nombre de cités grecques ont érigé sur leur acropole. Toutefois, ces données tout à fait grecques pourraient être, dans le même temps, une manière adéquate de surdéterminer la triade capitoline elle-même : l'Héra *Zugia* pointe vers Junon, entendue comme l'épouse par qui Jupiter se voit complété dans l'exercice de sa souveraineté[35] ; l'Athéna *Polias* souligne avec force que cette

30 Polybe, V, 59, 5-6 pour le mont Koruphaios à Séleucie de Syrie et l'inscription *IGLS* III.2, 1184 pour un Zeus *Koruphaios* lié à ce site (187-185 av. J.-C.).

31 Outre l'*Olumpios*, la translittération *Kapetôlios* qu'évoque Pausanias est épigraphiquement attestée : *e.g. I.Smyrna*, 774 et 776.

32 Seure, « Nicopolis ad Istrum », spéc. 261, 264.

33 *Ibid.*, 275.

34 *IGBulg* II, 668.

35 John Scheid prépare une étude sur la triade capitoline, qui explicitera ce point.

Minerve est acropolitaine, ce qui, en latin, en fait la déesse capitoline. En outre, la dédicace à Zeus Olympien et Héra *Zugeia* sans Athéna montre que diverses variations sur un même thème sont possibles.

Ces quelques exemples n'ont d'autre ambition que d'évoquer certains aspects très concrets de la problématique qu'a déployée le colloque de Rome. Il nous reste à remercier très vivement les différentes institutions qui ont soutenu notre projet. L'Academia Belgica et son directeur Wouter Bracke, tout d'abord, ainsi que son personnel, qui nous ont offert une chaleureuse hospitalité. Nos universités respectives, ensuite, à Toulouse, Naples et Liège, ainsi que le Fonds national de la recherche scientifique (Fédération Wallonie-Bruxelles) et l'Institut universitaire de France qui nous ont accordé leur confiance. À Rome même, outre l'Academia Belgica, l'Université de la Sapienza, l'École française et l'Institut Suisse ont également droit à toute notre reconnaissance. Nous remercions enfin Jan De Maeyer qui a généreusement accueilli ce livre dans les collections de l'Institut Historique Belge de Rome qu'il préside.

BIBLIOGRAPHIE


ANDO, Clifford, « *Interpretatio Romana* », *CPh,* 100 (2005), 41-51.

ANDO, Clifford, *The Matter of the Gods*, Berkeley, University of California Press, 2008.

ASSMANN, Jan, « Translating Gods: Religion as a Factor of Culture (Un)Translatability", in Sandford Budick, Wolfgang Iser (éd.), *The Translatability of Cultures. Figurations in Between*, Stanford, Stanford University Press, 1996, 25-36.

BEARD, Mary, NORTH, John, PRICE, Simon, *Religions of Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

BETTINI, Maurizio, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino, Einaudi, 2012.

BONNET, Corinne, DECLERQ, Amandine, SLOBODZIANEK, Iwo (éd.), *Les représentations des dieux des autres*, Caltanissetta, Salvatore Sciascia Editore, 2012 (Suppl. *Mythos*, 2/2011).

BORGEAUD, Philippe, « Une rhétorique antique du blâme et de l'éloge. La religion des autres », in Pierre Brulé (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2009 (*Kernos*, suppl. 21), 69-89.

BUDICK, Sanford, ISER, Wolfgang (éd.), *The Translatability of Cultures. Figurations in Between*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

CASEVITZ, Michel, LAFOND, Yves, *Pausanias. Description de la Grèce,* t. VII. *Livre VII : L'Achaïe*, Paris, Les Belles Lettres, 2000 *(Collection des Universités de France).*

DUPONT, Florence, « Rome ou l'altérité incluse », *Rue Descartes*, 37 (2002), 41-54 (URL : www.cairn.info/revue-rue-descartes-2002-3-page-41.htm).

DUPONT, Florence, « L'altérité incluse. L'identité romaine dans sa relation à la Grèce », in Florence Dupont, Emmanuelle Valette-Cagnac, Clara Auvray-Assayas, (éd.), *Façons de parler grec à Rome*, Paris, Belin, 2005, 255-277.

FERRI, Giorgio, *Tutela Urbis. Il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2010.

HUET, Valérie, VALETTE-CAGNAC, Emmanuelle (éd.), *Et si les Romains avaient inventé la Grèce ?,* Paris/Athènes, Éditions de l'EHESS/Daedalus, 2005 (*Mètis*, N.S. 3/2005).

KNOEPFLER, Denis, « Pausanias à Rome en l'an 148 ? », *REG*, 112 (1999), 485-509.

LIETZ, Beatrice, *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo. Un culto tra Fenici, Greci e Romani,* Pisa, Edizioni ETS, 2012.

PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2008 (*Kernos*, suppl. 20).

PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, PIRONTI, Gabriella, « Vénus et Aphrodite : 60 ans après la thèse de Schilling » », in Gérard Freyburger, Yves Lehmann (éd.), *Religions de Rome : dans le sillage des travaux de Robert Schilling* (Actes du Colloque International de Paris-Strasbourg, 16-17 avril 2013), à paraître.

RUDHARDT, Jean, « De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères », *RHR*, 209 (1992), 219-238.

SEURE, Georges, « Nicopolis ad Istrum. Étude historique et épigraphique », *RA* (1907), 257-276.

SINI, Francesco, Sua cuique civitati religio. *Religione e diritto pubblico in Roma antica*, Torino, G. Giappichelli, 2001.

SMITH, Mark S., *God in Translation: Cross-Cultural Recognition of Deities in the Biblical World*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

VEYNE, Paul, *L'Empire gréco-romain*, Paris, Seuil, 2005.