Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

19 | 2006
Varia

La notion de divin à l'épreuve de la mythographie

Cicéron (De nat. deor. III); Diodore de Sicile (B.H. III)

Jacqueline Fabre-Serris

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/kernos/446>

DOI : 10.4000/kernos.446

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2006

Pagination : 177-192

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Jacqueline Fabre-Serris, « La notion de divin à l'épreuve de la mythographie », *Kernos* [En ligne], 19 | 2006, mis en ligne le 24 mai 2011, consulté le 24 août 2022. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/446> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kernos.446>

Tous droits réservés

La notion de divin à l'épreuve de la mythographie Cicéron (*De nat. deor.* III); Diodore de Sicile (*B.H.* III)

Résumé : La crise politique et idéologique qui frappe Rome au I^{er} siècle av. J.-C. ébranle le *mos maiorum*, en même temps qu'elle suscite un vaste mouvement d'inventaire, de classification et d'interprétation de la tradition. L'objet de cet article est d'examiner comment et dans quel but Cicéron et Diodore de Sicile ont recouru, dans des écrits où il était question de la nature des dieux, à un type de discours caractéristique de ce projet de sauvegarder le passé en le réévaluant : celui des mythographes.

Abstract: *The Concept of the Divine Put to the Test of Mythography: Cicero (De nat. Deor. III); Diodorus of Sicily (Bib. Hist. III).* The political and ideological crisis that affects Roman culture in the first century B.C. (E) undermines the *mos maiorum* and provokes a movement of inventorying, listing and interpreting the tradition. This article will examine how and why Cicero and Diodorus of Sicily used, in texts questioning the nature of the gods, a kind of discourse typical of this project of saving the past by reassessing it: the discourse of mythographers.

Au I^{er} siècle av. J.-C., Rome est en proie à une crise politique et idéologique qui atteint les fondements mêmes de sa culture. Le sentiment qui prédomine est celui d'une rupture avec le passé. Le *mos maiorum* avait jusque-là servi de répertoire de modèles. Cet ensemble de comportements, d'usages et de décisions estimés vertueux ou justes, se révèle alors inadéquat aux changements des temps.

*Quid enim manet ex antiquis moribus quibus ille dixit rem stare Romanam? Quos ita obliuione obsoletos uidemus ut non modo non colantur sed iam ignorentur?*¹ C'est en contrepoint de constats de ce genre (celui-ci est dû à Cicéron dans le *De republica*) que s'est développé, dans les mêmes années, un vaste mouvement visant à répertorier le patrimoine de la cité sous ses aspects les plus divers. Les historiens, les juristes, les grammairiens, les poètes, les philosophes et les mythographes ont, tous, été les agents d'opérations d'inventaire, de classement et d'interprétation de la tradition, avec pour priorité d'en assurer la sauvegarde, fût-ce au prix de certaines réévaluations².

La question se posait particulièrement à propos de la religion. Les croyances traditionnelles, héritées des ancêtres, ne pouvaient échapper à une confrontation avec les points de vue des philosophes sur la notion de dieu,

¹ Cicéron, *De republica* V, 1, 2 (éd. et trad. Belles-Lettres) : « Qu'est-ce qui subsiste des mœurs d'autrefois qui ont fait, comme l'a dit le poète, que Rome reste debout ? Nous les voyons tombées dans l'oubli au point que non seulement elles ne sont plus à l'honneur, mais qu'on les ignore maintenant... »

² Voir C. MOATTI, *La raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République (II^e-I^{er} siècles av. J.-C.)*, Paris, 1997.

devenu communs à Rome après la réception de l'hellénisme. Le risque était grand d'en arriver à l'abandon des cultes en relation avec ces croyances, ce qui revenait à saper un des piliers mêmes de l'État.

L'objet de mon article sera d'examiner, comment et pourquoi, dans un tel contexte, un philosophe, Cicéron, et un historien, Diodore de Sicile ont recouru – dans des écrits où il était question de la nature des dieux – à des approches de type mythographique, un type de discours sur le divin, différent de celui des poètes, des philosophes et des historiens des *primordia*, dont les premiers exemples romains datent précisément de ces années troublées de la république.

Il est impossible de parler du divin à Rome au I^{er} siècle avant J.-C. sans faire mention d'abord de la théologie tripartite, une conception qui a eu deux théoriciens dont la parole avait du poids : le Grand Pontife Mucius Scaevola et l'antiquaire, linguiste, historien... Varron³. Il s'agit d'un classement en trois groupes des représentations sur les dieux, qui sont considérées comme se rapportant soit aux décisions des chefs de la cité (*principes ciuitatis*), soit aux œuvres des poètes, soit aux réflexions des philosophes. Il en découle trois types de théologie : la théologie civile, la théologie des poètes et la théologie des philosophes. Mucius Scaevola critique, ce qui n'étonnera pas vu sa fonction religieuse, les deux derniers points de vue. Le cas des poètes est vite réglé : leurs récits sont faux et immoraux. Celui des philosophes est plus complexe. Mucius Scaevola estime que leur théologie « ne convient pas aux cités parce qu'elle comporte des choses superflues, et même des choses dont la connaissance est nuisible aux peuples »⁴. Il semble que le garant officiel de la religion romaine ait visé, plus particulièrement, d'une part, la mise en question par les philosophes des représentations anthropomorphiques des dieux (« le dieu véritable n'a ni sexe, ni âge, ni forme corporelle définie »⁵); d'autre part, la conception selon laquelle certains dieux : Hercule, Esculape, Castor et Pollux, auraient été, à l'origine, de simples mortels. La première pouvait mettre en péril les cultes officiels; la seconde trouver des échos, eux aussi dangereux, dans les ambitions de certains hommes politiques.

Varron ne suit pas Mucius Scaevola dans cette double condamnation. Il admet l'existence des dieux d'origine humaine, pour lesquels il distingue deux catégories : les dieux *priuati* qui, tels Faunus à Rome, sont particuliers à une

³ Sur la théologie tripartite, voir P. BOYANCÉ, « Sur la théologie de Varron », *REA* (1955), p. 57-84; J. PÉPIN, « La 'Théologie tripartite' de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources », *REAug* 2 (1956), p. 265-294; B. CARDAUNS, « Varro und die römische Religio. Zur Theologie, Wirkungsgeschichte und Leistung der *Antiquitates rerum diuinarum*, *ANRW* II, 16.1 (1978), p. 80-113; G. SAURON, *Quis deum? L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome*, Rome, 1994, p. 229-231; J. FABRE-SERRIS, *Mythologie et littérature à Rome. La réécriture des mythes aux I^{er} siècles avant et après J.-C.*, Lausanne, 1998, p. 12-14.

⁴ Varron, fr. des *Antiquitates rerum diuinarum* (éd. CARDAUNS) = *Cité de Dieu* IV, 27: *non congruere ciuitatibus, quod habeat aliqua superuacua, aliqua etiam quae obsit populis esse*.

⁵ Varron = *Cité de Dieu* IV, 27: *quod uerus deus nec sexum habeat nec aetatem nec definita corporis membra*.

nation, et les dieux *communes*, comme Castor et Pollux, Liber ou Hercule, qui sont honorés par tous les hommes. Il considère aussi qu'« il est utile pour les cités que les hommes supérieurs pensent, même si c'est faux, qu'ils sont des fils de dieux. Car alors, confiant en son ascendance divine, l'esprit humain forme, avec plus d'audace, des projets, les mène avec plus de fougue et en raison même de sa sécurité, les réalise avec plus de succès »⁶. Cette différence dans la formulation est, en partie, liée au changement de contexte historique : durant les années où Varron écrit, la généalogie est tout à la fois mise en question et l'objet de manipulations idéologiques dans le sens même dénoncé par Mucius Scaevola.

C'est le moment où les généalogies, exhibées par les grandes familles à l'occasion des funérailles ou sur les *stemmata*, ces arbres généalogiques visibles dans les atriums, sont contestées. On dénonce les faux triomphes, l'exagération du nombre de consulats, l'inexactitude de certains liens familiaux. D'où diverses remises en ordre : Valerius Messala écrit un *De familiis romanis*; Atticus est chargé par les *Junii*, les *Fabii* et les *Claudii*, de reprendre l'historique de leur *gens*; Varron et Hygin composent un *De familiis troianis*⁷.

Parmi ces revendications suspectes figurent les ascendances divines. César donna à ce cas de figure un retentissement particulier, en affirmant, dans le contexte très politique des funérailles de sa tante, Julia, épouse de Marius, l'origine vénusienne de sa famille. Les conséquences de cette ascendance furent exploitées à plusieurs reprises par son bénéficiaire. Témoin le groupe statuaire érigé par le Sénat en 46 av. J.-C. après la victoire de César à Thapsus : le vainqueur était montré conduisant un char au-dessus de l'*Oikoumenè* couchée sous les chevaux, avec cette dédicace éloquente : à César ἡμίθεος⁸, un terme employé par Hésiode pour caractériser la race des héros et qui faisait de César l'envoyé de Sol-Hélios, chargé de conquérir la terre. La mise en scène du *forum Iulium*, inauguré la même année, allait dans le même sens : César cuirassé et à cheval y faisait face à la statue de *Venus Genetrix*, installée dans la *cella* du temple, qui occupait le fond de la place⁹. De son côté, Marc Antoine se targuait d'une parenté avec Héraclès (les *Antonii* prétendaient descendre d'un Anton, fils du héros à la massue) et prit soin de cultiver, dans son physique et sa façon de s'habiller, tout ce qui pouvait souligner cette tradition (IV, 2). Quant à Octave-Auguste, Suétone se fait abondamment l'écho d'une propagande qui le présenta comme un fils secret d'Apollon (XCIV).

⁶ Varron = *Cité de Dieu* III, 4 : *Sed utile esse ciuitatibus dicit ut se uiri fortes, etiamsi falsum est, diis genitos esse credant, ut eo modo animus humanus uelut diuinae stirpis fiduciam gerens res magnas adgrediendas praesumat audacius, agat uebementius et ob hoc impleat ipse securitate felicius.*

⁷ MOATTI, *o.c.* (n. 2), p. 131. Voir l'étude générale sur la noblesse de C. BADEL, *La noblesse de l'empire romain. Les masques et la vertu*, Paris, 2005.

⁸ SAURON, *o.c.* (n. 3), p. 246-247.

⁹ *Ibid.*, p. 500.

Après le meurtre de César, la croyance en son apothéose fut, probablement, favorisée par ses revendications généalogiques. Mais fondamentalement, il s'agissait d'autre chose. L'idée que la comète, apparue après sa mort, ait pu être le signe de sa divinisation relève d'une théorie philosophique, de tradition pythagoricienne et platonicienne, alors communément répandue : les âmes seraient d'origine céleste et destinées, quand le corps périclît, à rejoindre le siège des planètes d'où elles sont issues ou à être transformées en étoiles. Ce destin astral doit se mériter : il implique des bienfaits rendus aux autres hommes durant le cours de la vie sur terre. La faveur que connaissait alors cette théorie, en particulier dans les milieux sénatoriaux, est aussi attestée par les décors architecturaux : je renvoie aux études de G. Sauron sur la volière de Varron à Casinum¹⁰ ou sur la villa d'Oplontis¹¹.

La théorie selon laquelle certains dieux sont des hommes divinisés remonte à Évhémère. Elle présente un point commun avec la conception de l'apothéose astrale : toutes deux supposent, en effet, que leurs bénéficiaires se soient signalés par leur conduite méritoire à l'égard des autres hommes. Ennius, un des introducteurs de l'évhémérisme à Rome, rédigea pour Scipion une épitaphe qui évoquait sa future ascension céleste : *Si fas endo plagas caelestum ascendere cuiquam est/ mi soli caeli maxima patet*¹². C'est son exceptionnel dévouement à l'égard de sa patrie qui, dans le *De republica*, vaut au même Scipion d'être présenté par Cicéron comme le modèle de tous ceux qui aspirent au même destin : *omnibus qui patriam conseruarint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum ubi beati aeuo sempiterno fruuntur*¹³. Un argument similaire se retrouve dans le *De gente populi romani* de Varron : c'est en raison de leurs bienfaits que certains rois ont été divinisés.

Tel est le contexte dans lequel se situe le *De natura deorum*, consacré à la question de la nature et des représentations du divin. Ce dialogue, censé s'être déroulé en 76 av. J.-C., associe à deux représentants du stoïcisme et de l'épicurisme : Balbus et Velleius, un troisième personnage qui doit, sans doute, à sa triple compétence : religieuse (il est Grand Pontife), politique (il sera consul l'année suivante) et philosophique (il est néo-platonicien), de diriger les débats. Il s'agit de confronter les discours tenus par les différentes écoles sur la nature des dieux et les pratiques cultuelles. Cicéron a suivi les enseignements de Philon de Larissa, un tenant de la « Nouvelle Académie », dont les représentants, en particulier Carnéade, ont cherché à montrer, en

¹⁰ *Ibid.*, p. 137-167.

¹¹ *Ibid.*, p. 446-483.

¹² Ennius, *Varia, epigrammata* IV, 23-24 (éd. VAHLEN) : « S'il est permis à quelqu'un de s'élever jusqu'aux régions des dieux, c'est à moi seul qu'est accessible la très grande porte du ciel. »

¹³ Cic., *De republica* VI, 13 : « Tous ceux qui ont contribué au salut, à la prospérité, à l'accroissement de leur patrie peuvent compter qu'ils trouveront dans le ciel une place bien définie qui leur est assignée, pour qu'ils y jouissent, dans le bonheur, d'une vie éternelle. »

s'opposant à la fois aux stoïciens et aux épicuriens, qu'il n'existe pas de critères sûrs pour parvenir à la connaissance et que ce qui est à notre portée, est, à défaut du vrai, le probable. Cotta, qui est le porte-parole de l'auteur, va réfuter successivement les positions développées par Velleius et par Balbus.

Je m'intéresserai exclusivement aux deux passages où Cotta recourt aux résultats de la pratique mythographique pour appuyer ses critiques. La première fois, c'est au moment où il combat l'idée que certains dieux auraient une forme animale ou seraient d'origine humaine. Après avoir imputé cette croyance aux *imperiti* en Syrie, Égypte et Grèce (III, 15, 39), le Grand Pontife s'en prend aux philosophes du Portique, en leur reprochant d'admettre, à côté de leur conception selon laquelle « le monde est dieu », une foule d'autres divinités, dont certaines seraient issues de l'humanité. Cotta met les stoïciens au défi d'expliquer la façon dont Hercule a pu passer du bûcher de l'Oeta au Ciel; puis ironise : comment savoir à quel Hercule on rend un culte, du moment que plusieurs personnages (six en tout) ont été répertoriés sous ce nom, avec une généalogie et une localisation différentes ? Pour évoquer ceux qui ont collecté ces traditions, Cotta use d'une expression vague : *i qui interiores scrutantur et reconditas litteras*¹⁴, qui ne donne aucune indication sur les perspectives selon lesquelles ces enquêtes ont été réalisées.

Le paragraphe suivant s'ouvre sur une déclaration d'intention où apparaît clairement le point de vue de Cotta (ce qui importe, c'est le culte à rendre aux dieux et, en la matière, la tradition romaine est plus sûre que la philosophie) : *Quando enim me in hunc locum deduxit oratio, docebo meliora me didicisse de colendis diis immortalibus iure pontifico et more maiorum capedunculis his, quas Numa nobis reliquit, de quibus in illa aureola oratiuncula dicit Laelius, quam rationibus Stoicorum*¹⁵. Aussitôt après, le Grand Pontife imagine un dialogue entre lui-même, dans la posture provisoire d'un défenseur des stoïciens et un personnage anonyme qui le soumet à un interrogatoire embarrassant à propos de cette foule de dieux admis par les philosophes du Portique. Trois critères du divin sont plus ou moins directement opposés dans cet échange supposé : les liens généalogiques, les cultes rendus et un consensus, dont les raisons ne sont pas explicitées, mais qui ne peut relever que de la tradition romaine, sur qui est ou n'est pas un dieu. Les deux premiers critères sont, tour à tour, mis en cause. Prenons d'abord le cas des liens généalogiques. Les développements logiques que Cotta tire de certains d'entre eux démontrent l'inanité même de ce type d'argument pour ce qui est de la nature divine. Jupiter et Neptune sont considérés comme des dieux : ils sont frères; mais qu'en est-il d'Orcus ? *ergo etiam Orcus frater eorum deus, et*

¹⁴ Cic., *De natura deorum* III, 16, 42 (éd. W. AX) : « Ceux qui recherchent les écrits plus secrets et dissimulés aux yeux des profanes. »

¹⁵ Cic., *De nat. deor.* III, 17-43 : « Puisque en effet mon discours m'a conduit jusqu'à ce point, je vous ferai voir que j'ai plus appris sur le culte des dieux immortels, en me conformant au droit pontifical et aux usages des ancêtres, de ces petits vases sacrificiels que Numa nous a laissés et qu'évoque Laelius dans son fameux petit discours, où il parle d'or, que des théories des stoïciens. »

*illi qui fluere apud infernos dicuntur : Acheron, Cocytus, Pyriphlegethon, tum Charon tum Cerberus di putandi*¹⁶. Cette possibilité est rejetée sans argument : *at id quidem repudiandum*, si bien que le lecteur ne peut qu'en conclure à une opinion partagée par Cotta et ses interlocuteurs et qui n'a donc pas besoin d'être argumentée. Si Orcus n'est pas un dieu, comment continuer à accorder ce statut à ces deux frères ? Cotta poursuit en précisant que cet argument est emprunté à Carnéade, lequel ajoutait : Qu'en est-il de leur père, Saturne, à qui l'on rend un culte en Occident, et du père de ce dernier, le Ciel ? Si tous sont des dieux, c'est également le cas de l'Éther et du Jour, les parents du Ciel, mais aussi de leurs frères et sœurs, appelés par les auteurs de généalogies antiques (*genealogis antiquis*) : *Amor, Dolus, Metus, Labor, Invidentia, Fatum, Senectus, Mors, Tenebrae, Miseria, Querella, Gratia, Fraus, Pertinacia, Parcae, Hesperides, Somnia*, qui sont les enfants de l'Érèbe et de la Nuit¹⁷. Par *genealogi antiqui*, il faut probablement entendre les poètes, mais peut-être aussi les mythographes, utilisés, dans ce cas, une deuxième fois, pour une liste de notions ou de personnages qui ne sont pas, dans l'opinion commune à Rome, des divinités.

Cotta, qui a précisé que le but poursuivi par Carnéade n'était pas de nier l'existence des dieux, mais de montrer la non-pertinence des raisonnements des stoïciens à leur propos, en revient au cas des dieux d'origine mortelle : *Quid Apollinem, Vulcanum, Mercurium, ceteros deos esse dices, de Hercule, Aesculapio, Libero, Castore, Polluce dubitabis?*¹⁸ Les seconds sont autant honorés que les premiers, voire davantage chez certaines populations : *ergo hi dei sunt habendi mortalibus nati matribus*¹⁹. Mais, s'il en est ainsi, que penser d'autres héros, eux aussi, issus de dieux : Aristée, fils d'Apollon, à qui l'on doit l'olivier, Thésée, fils de Neptune et tous les autres qui auraient pour père un dieu ? Ou pour mère une déesse ? C'est ainsi qu'Achille se trouve vénéré *sanctissime* par les habitants de l'île d'Astypalea. Or, si Achille est un dieu, Orphée et Rhésus, dont les mères sont des Muses, le sont aussi. Mais si ces deux derniers ne sont pas des dieux parce qu'ils ne sont nulle part l'objet d'un culte, comment les autres le sont-ils ? Les critères de la généalogie et du culte se contrecarrent ainsi l'un l'autre. En l'absence de culte, l'argument généalogique ne vaut rien; mais, inversement, pourquoi certains seraient-ils des dieux en vertu du culte qu'ils reçoivent du moment que leur situation généalogique est exactement identique à celle d'autres qui ne bénéficient pas de ces honneurs ? Le lecteur savait déjà que l'argument du culte n'était pas

¹⁶ Cic., *De nat. deor.* III, 17, 43 : « Donc Orcus, aussi, leur frère, est un dieu, ainsi que ceux qui, dit-on, s'écoulent dans les Enfers, l'Achéron, le Cocyte, le Pyriphlégethon; dans ce cas, Charon, Cerbère doivent être considérés comme des dieux. »

¹⁷ Cic., *De nat. deor.* III, 17, 44.

¹⁸ Cic., *De nat. deor.* III, 18, 45 : « Pourquoi dire qu'Apollon, Vulcain, Mercure, et tous les autres sont des dieux, et exprimer des doutes à propos d'Hercule, d'Esculape, de Liber, de Castor et de Pollux ? »

¹⁹ Cic., *De nat. deor.* III, 18, 45 : « Ils doivent donc être tenus pour des dieux, bien qu'ils soient nés de mères mortelles. »

décisif : au début du paragraphe 43, Cotta avait observé que les nymphes ne sont pas des déesses, mais qu'elles sont pourtant honorées dans des temples. Notons néanmoins que c'était pour conclure que l'inverse n'est pas vrai : on ne peut en déduire que tous ceux qui sont vénérés dans des temples ne sont pas non plus des dieux.

Dans la suite du passage, l'opposition des arguments généalogique et cultuel se poursuit avec la même visée : montrer qu'il est impossible de produire, à partir d'eux, un discours cohérent sur les dieux. Un des paragraphes est consacré à un cas de figure qui a des échos dans l'actualité : celui des cultes rendus aux hommes qui se sont dévoués pour leur patrie : *Atque in plerisque ciuitatibus intellegi potest augendae uirtutis gratia, quo libentius rei publicae causa periculum adiret optimus quisque, uirorum fortium memoriam honore deorum immortalium consacrata*²⁰. C'est pour cela, explique Cotta, qu'Érechthée et ses filles ont été mis, à Athènes, au nombre des divinités et que les gens d'Alabanda honorent le fondateur de leur cité avec plus de dévotion que n'importe lequel des grands dieux²¹.

Un autre paragraphe revient sur la catégorie des dieux d'origine mortelle : *Dicamus igitur, Balbe, oportet contra illos etiam, qui hos deos ex hominum genere in caelum translatos, non re, sed opinione esse dicunt, quos augustinus omnes sancteque ueneramur*²². L'opposition se fait ici entre certains cultes reçus de la tradition et une des interprétations philosophiques qui en a été donnée : l'évhémérisme. C'est ensuite que Cotta recourt, de nouveau, aux résultats de la pratique des mythographes, désignés par l'expression *i qui theologi nominantur*²³. Voyons comment il la présente et la conclusion qu'il en tire. Les *theologi* dénombrent, selon lui, 3 Jupiters, 3 couples de Dioscures, 3 groupes de nymphes, 5 Soleils, 4 Vulcains, 5 Mercures, 3 Esculapes, 4 Apollons, 3 Dianes, 5 Dionysos, 5 Minerves et 3 Cupidons. La spécificité de leur entreprise consiste dans l'élaboration d'un catalogue, qui regroupe des personnages divins, dont le nom est le même mais qui sont différenciés par deux éléments : les lieux (de naissance, de vie, de mort ou de culte) et la généalogie. Ainsi le premier et le second Jupiters sont nés en Arcadie, le

²⁰ Cic., *De nat. deor.* III, 19, 50 : « Et on peut comprendre que, dans la plupart des cités, pour accroître la vertu, afin que les meilleurs affrontent plus volontiers des dangers pour défendre l'État, la mémoire des hommes de valeur ait été consacrée par les honneurs rendus aux dieux immortels. »

²¹ Cotta fait allusion alors à l'anecdote suivante : en 73 av. J.-C., des ambassadeurs vinrent se plaindre de la taxation imposée aux domaines du sanctuaire d'Amphiaros, en arguant d'un décret de Sylla exemptant d'impôts les biens sacrés. Les publicains leur répondirent que le décret n'était pas applicable du moment qu'Amphiaros avait été, à l'origine, un homme. La commission sénatoriale chargée de trancher la question accorda la dispense.

²² Cic., *De nat. deor.* III, 21, 53 : « Il faut donc, Balbus, argumenter contre ceux-là mêmes qui disent que ces dieux que nous vénérons, tous, par des rites et des cérémonies sacrées, n'ont pas été réellement transférés du genre humain dans le ciel, mais qu'il s'agit seulement d'une opinion. »

²³ Cic., *De nat. deor.* III, 21, 53.

troisième en Crète. Le premier a pour père l'Éther; le second, fils du Ciel, engendra Minerve; le troisième est fils de Saturne. Dans presque tous les cas évoqués, au moins une des origines dont sont crédités les « dieux » est humaine. Le premier groupe de Dioscures est né *ex rege Ioue antiquissimo*; le troisième a pour père Atrée. Le troisième groupe de Muses est constitué par les filles du roi Pierus et d'Antiope. Le quatrième Vulcain est fils d'un Maemalios, un personnage inconnu et il est localisé dans les îles à proximité de la Sicile. Le troisième Esculape a pour père Arsippus et pour mère Arsinoé; comme le troisième Jupiter, il a une tombe en Arcadie... Les sources des *theologi* ne sont pas plus éclaircies que leur identité : Cotta évoque les poètes, les historiens, les Égyptiens, les Grecs et recourt à des termes comme *ferunt, dicitur, traditur*...

Il conclut de cette revue : *Atque haec quidem (et alia) eius modi ex uetere Graeciae fama collecta sunt. Quibus intellegis resistendum esse, ne perturbentur religiones; uestri autem non modo haec non refellunt, uerum etiam confirmant interpretando quorsum quidque pertineat*²⁴. Que la pratique des mythographes jette le trouble sur le bien-fondé des cultes était aussi la conclusion implicite du recours à la liste des 6 Hercules. Mais, dans le paragraphe 42, Cotta voulait précisément mettre en question la croyance – acceptée par les stoïciens – en l'existence d'une catégorie de dieux issus du genre humain. Son argumentation a ici une autre perspective, définie, nous l'avons vu, au début du paragraphe 43 : une attaque des raisonnements philosophiques à propos de la nature des dieux et une finalité : défendre la religion nationale et convaincre de la nécessité de perpétuer les cultes dans les formes qui ont été reçues des ancêtres. Ses divers excursus sur la pratique mythographique mettent en évidence le danger que ce type de recherche constitue au regard de la tradition romaine : il est bien évident que de tels catalogues ne sauraient aboutir à fonder les croyances dans une culture donnée ! Faut-il aussi tirer de ces passages une conclusion que l'auteur n'a pas formulée ? La croyance en la nature divine ne peut se déduire ni de la généalogie ni du culte, deux critères dont le premier a été exploité par César et le second sera institué progressivement en faveur de ses successeurs²⁵. Quant à la conviction d'avoir ou non affaire à un dieu – un critère qui n'est pas discuté – et qui résulte évidemment du *mos maiorum*, elle ne suscite pas,

²⁴ Cic., *De nat. deor.* III, 23, 60 : « Certes ces choses et d'autres de ce genre ont été collectées à partir de ce qu'on raconte anciennement en Grèce; il faut s'y opposer, tu le comprends, pour éviter du trouble dans les pratiques religieuses; les vôtres non seulement ne les réfutent pas, mais les confirment en expliquant à quoi chacune correspond. »

²⁵ Ajoutons que les stoïciens n'étaient pas les seuls à parler des dieux. C'est en la présentant comme un avatar voilé des thèses platoniciennes sur le divin et le monde que Varron chercha à sauver la religion romaine. Il concevait la théologie civile comme un mélange de celle des poètes et de celle des philosophes (*C.D.* VI, 6), une correction, en quelque sorte, de la première par la seconde à l'usage de ceux qui savaient la décrypter. La restauration que Lutatius Catulus fit du temple de Jupiter Capitolin porte, comme, plus tard, le complexe pompéien du Champ de Mars, la trace de ses spéculations, auxquelles Cotta ne fait pas allusion (Voir, sur ces deux monuments, les analyses proposées par SAURON, *o.c.* [n. 3], p. 169-248; 249-314).

dans le *De natura deorum*, ce qui est la question centrale de la *Bibliothèque historique* de Diodore : quelle est l'origine de la tradition en matière de divin ?

Passons maintenant à cet ouvrage considérable composé, probablement, entre 60 et 30 av. J.-C., en nous restreignant aux passages du livre III consacrés à Dionysos, un dieu d'origine humaine. Ils sont introduits par la déclaration suivante : « Quant à nous, puisque nous avons déjà parlé, dans la partie consacrée à l'Égypte, de la naissance de Dionysos et de ses exploits d'après les récits des habitants du pays, nous pensons qu'il convient d'y ajouter ce que l'on raconte de ce dieu chez les Grecs » (III, 62, 1). Ce préambule met en évidence deux orientations de la mythographie telle que la pratique Diodore : le choix de collecter des traditions *différentes* selon les cultures (il est question ici de l'Égypte, berceau de l'humanité selon notre auteur, et de la Grèce, qui lui aurait beaucoup emprunté, à commencer par ses dieux) et le projet de tenir un discours unitaire sur la « vie » du Dionysos grec, alors que ses sources : des récits, dus aux « anciens mythographes et poètes », sont ἀσύμφωνα (ils ne parlent pas d'une seule voix) et accumulent les détails « monstrueux ». Par μυθογράφων (III, 62, 2), opposés ici, comme dans d'autres passages de la *Bibliothèque historique*, aux ποιητῶν, il faut entendre, sans doute, les « historiens » qui ont rassemblé des λόγοι sur les origines des dieux, des hommes et du monde. Le texte que propose Diodore aura donc deux caractéristiques : il se déroulera linéairement, d'un commencement à une fin, ce qui revient, dans le cas de figure d'un dieu né homme, à aller de sa naissance à sa mort en passant par ses exploits, et devra, d'une façon ou d'une autre, éliminer tout ce qui mérite, aux yeux de l'auteur, la qualification de τερατώδεις λόγοι. Les témoignages collectés sont d'abord classés en trois catégories : il y aurait eu un seul Dionysos, ou bien trois, ou encore aucun, le nom « Dionysos » devant être entendu comme une façon de parler du « don du vin ».

Diodore suit cette classification dans son exposé, en commençant par le point de vue de ceux pour qui Dionysos désignerait le fruit de la vigne, née spontanément, sur terre, dans beaucoup d'endroits. Comme il le met en évidence avec l'expression : εἰς φυσικὰς πινὰς αἰτίας μετέγουσι τοὺς τοιοῦτους λόγους²⁶, ces exégètes sont des adeptes de l'allégorie physique, une pratique interprétative, particulièrement développée par les stoïciens, qui est reprise ici sans allusion aux doctrines philosophiques qui en font usage. Ainsi Dionysos serait fils de Zeus et de Déméter, parce que la terre et les pluies font pousser la vigne; l'épisode de son démembrement par les Titans transposerait la cueillette des grappes par les paysans; la cuisson de ses membres mettrait en récit l'usage de faire cuire le vin pour lui donner plus d'arôme; la reconstitution de son corps signifierait qu'une fois la vigne vendangée et taillée, la terre la rétablit dans la plénitude dans son état antérieur.

²⁶ Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* III, 62, 6 (éd. B. BOMMELAER).

Diodore passe ensuite à τῶν μυθογράφων οἱ σωματοειδῆ τὸν θεὸν παρεισ-
 ἄγοντες²⁷. Ils sont subdivisés, comme cela a été annoncé, en deux groupes :
 ceux qui croient en l'existence d'un seul Dionysos et ceux pour qui il y en
 aurait eu trois, distingués par la région de leur naissance (Inde, Grèce) et par
 leur généalogie (l'un serait fils de Zeus et de Perséphone ou de Déméter;
 l'autre de Zeus et de Sémélé). Ces personnages auraient, tous, inventé des
 techniques utiles à la vie des hommes et auraient parcouru la terre habitée
 pour les répandre. À la viniculture et à l'arboriculture en général s'ajoutent,
 dans le cas du second Dionysos, la fabrication de la première charrue et
 d'autres usages en vue du travail de la terre, qui ne sont pas précisés. Le
 premier et le troisième Dionysos auraient également introduit et diffusé des
 rites d'initiation aux mystères.

Ces inventions sont, pour les deux premiers Dionysos, présentées comme
 l'origine d'une accession à l'immortalité. Il vaut la peine de s'arrêter sur ces
 deux passages pour ce qu'implique, en matière de conception du divin, leur
 formulation respective. Le premier Dionysos obtint, « après sa séparation
 d'avec les hommes » (μετὰ τὴν ἐξ ἀνθρώπων μετέσταςιν), parce qu'ils lui
 étaient redevables de bienfaits, « un honneur immortel » (ἀθανάτου τιμῆς)²⁸.
 Pour la même raison, les hommes décernèrent au second « des honneurs et
 des sacrifices semblables à ceux des dieux » (τιμὰς ἰσοθέους καὶ θυσίας)²⁹.
 Dans les deux cas, les termes choisis orientent vers une conception évhémé-
 riste des dieux³⁰. Au livre I, cette position est plus explicite : après avoir
 considéré qu'il est beau « d'échanger des travaux périssables contre une
 gloire impérissable » (I, 2, 4), Diodore évoque d'abord l'exemple d'Héraclès,
 puis précise, à propos « des autres hommes de valeur aussi » que « les uns
 ont obtenu les honneurs héroïques, d'autres les honneurs divins, mais tous
 ont été pour le moins jugés dignes de grands éloges, dès lors que l'histoire a
 immortalisé leurs mérites » (τῶν δὲ ἄλλων ἀγαθῶν ἀνδρῶν οἱ μὲν ἡρωικῶν, οἱ δὲ
 ἰσοθέων τιμῶν ἔτυχον, πάντες δὲ μεγάλων ἐπαίνων ἡξιώθησαν, τὰς ἀρετὰς αὐτῶν
 τῆς ἰστορίας ἀπαθανατιζούσης³¹).

L'idée que les dieux ont eu une action civilisatrice était alors répandue à
 Rome, comme l'attestent, avec des variations différentes, Cicéron et Lucrèce.
 Dans le *De natura deorum*, le philosophe stoïcien, Balbus explique l'institu-
 tion de puissances divines, désignées par des noms, par les bienfaits qui leur
 sont attribués. Cette pratique, qu'il fait remonter aux plus sages des Grecs et
 aux *maiores*, se fonde sur la conviction que tout ce qui est utile aux hommes
 a été un don des dieux, manifestant par là « leur bienveillance envers les

²⁷ Diod. Sic., III, 63, 1 : « parmi les mythographes, ceux qui présentent le dieu sous une
 forme humaine. »

²⁸ Diod. Sic., III, 63, 4.

²⁹ Diod. Sic., III, 64, 2.

³⁰ En revanche, dans le récit consacré au troisième Dionysos, Diodore évoque, à plusieurs
 reprises, sa nature divine (ὁ θεός en 65, 1; τῆς θείας φύσεως en 65, 3; τοῦ θεοῦ en 66, 3).

³¹ Diod. Sic., I, 2, 4 (éd. P. BERTRAC; trad. Y. VERNIÈRE)

hommes » (*bonitas erga homines*)³². Les premiers exemples cités par Balbus sont les dons de Cérès et de Bacchus : *Itaque tum illud quod erat a deo natum nomine ipsius dei nuncupabant, ut cum fruges Cererem appellamus uinum autem Liberum, ex quo illud Terenti 'sine Cerere et Libero friget Venus'...* (II, 60-61)³³. On retrouve la même idée chez Lucrèce, qui, en matière d'« antiques découvertes » (*antiqua reperta*, V, 13), assignées aux dieux, évoque, lui aussi, les moissons dues à Cérès et le vin dû à Bacchus. Il s'agit cependant simplement d'une opinion commune (*fertur*), à laquelle le philosophe épicurien n'adhère pas, puisqu'il ne croit pas à une intervention des dieux dans la vie humaine³⁴.

À la confronter avec ces deux témoignages, on voit que la *Bibliothèque Historique* de Diodore se fait l'écho d'une croyance (qu'on trouve aussi dans l'épigramme 1, 7 de Tibulle) : Dionysos serait l'inventeur non seulement de la viniculture et de l'arboriculture, mais de l'agriculture en général, et à ce titre, le symbole même du dieu bienfaiteur de l'humanité. Cette conception a été favorisée par un détail des récits mythiques qui le mettent en scène : Dionysos aurait, avec son armée, parcouru toute la terre habitée pour y répandre ses dons parmi les hommes. Comme le souligne Diodore de Sicile, il s'ensuit que chaque peuple revendique un lien privilégié avec le dieu :

Καθόλου δ' ἐν πολλοῖς τόποις τῆς οἰκουμένης ἀπολελοιπότος τοῦ Θεοῦ σημεῖα τῆς ἰδίας εὐεργεσίας ἅμα καὶ παρουσίας, οὐδὲν παράδοξον ἐκείστους νομίζεν οἰκιστήτά τινα γεγονέναι τῷ Διονύσῳ πρὸς τὴν ἐαυτῶν πόλιν τε καὶ χώραν³⁵.

Cette diffusion exceptionnelle du culte de Dionysos explique le long développement que notre historien consacre ensuite au cas particulier des croyances libyennes. Ses sources sont les traditions orales indigènes et les écrits des *συγγραφεῖς* grecs, parmi lesquels il isole un nom, celui de Denys (Skytobrachium). Le résultat de ses recherches est, comme précédemment, un

³² Cic., *De nat. deor.* II, 60 : *Multae autem aliae naturae deorum ex magnis beneficiis eorum non sine causa et a Graeciae sapientissimis et a maioribus nostris constitutae nominataeque sunt. Quicquid enim magnam utilitatem generi adferret humano, id non sine diuina bonitate erga homines fieri arbitrabantur* : « Beaucoup d'autres êtres divins, du fait de leurs grands bienfaits, non sans raison ont été constitués et désignés avec des noms à la fois par les plus sages des Grecs et par nos ancêtres. En effet, tout ce qui était d'une grande utilité pour le genre humain, pensaient-ils, ne se produisait pas sans la bonté des dieux à l'égard des hommes. »

³³ Cic., *De nat. deor.* II, 60-61 : « C'est pourquoi alors ce qui était venu à l'existence à cause d'un dieu, ils l'appelaient du nom de ce dieu même, comme quand nous nommons les moissons Cérès ou le vin Liber, d'où ce vers de Térence : 'sans Cérès et Liber, Vénus est froide'... »

³⁴ Lucrèce exprime, peu après, sa position personnelle sur la question : *...Quid enim immortalibus atque beatissimis gratia nostra queat largiri emolumentum, / ut nostra quicquam causa gerere adgrediantur?* « Quel émolument en effet notre reconnaissance pourrait-elle prodiguer à des êtres immortels et heureux, de façon à ce qu'ils entreprennent de faire quelque chose pour notre cause ? » *De natura rerum* V, 165-167 (éd. A. ERNOUT).

³⁵ Diod. Sic., III, 66, 3 : « Mais, comme, de façon générale, le dieu a laissé en bien des endroits de la terre habitée des traces de sa bienfaisance et de sa présence personnelles, il n'y a rien d'étonnant à ce que chacun pense que Dionysos a un lien de parenté avec sa propre cité et son propre pays. »

récit linéaire, qui se déroule de la naissance de ce Dionysos à son accession à l'immortalité. Les personnages qui en sont les héros portent des noms de dieux ou appartiennent à la mythologie grecque (il est question, par exemple, des Amazones et des Silènes).

L'histoire que Diodore raconte est, dans les grandes lignes de son intrigue, une transposition de la « vie » du troisième Dionysos chez des rois libyens. L'un d'eux, Ammon, marié à une fille d'Ouranos, Héra, a un fils, Dionysos, d'une jeune fille de son royaume, Amalthée. Craignant la jalousie de son épouse, il cache le nouveau-né dans une ville appelée Nysa. Il le confie à une fille du même nom, tout en demandant à Athéna, née peu de temps auparavant de la terre, de veiller aussi sur lui. C'est à Nysa que Dionysos découvre la nature et l'usage du vin, ainsi que d'autres techniques permettant de cultiver ou de conserver plantes et fruits. Il veut alors en répandre l'usage parmi les hommes « espérant obtenir, en raison de la grandeur de ses bienfaits, des honneurs immortels » (ἐλπίσαντα διὰ τὸ μέγεθος τῆς εὐεργεσίας ἀθανάτων τεύξεσθαι τιμῶν)³⁶. Cette formulation suggère que l'accession à l'immortalité est un projet de son bénéficiaire. L'idée est en accord avec la théorie d'Évhémère, selon qui les hommes que la foule regarda ensuite comme des dieux s'étaient, de leur vivant, attribué « une puissance surhumaine et divine »³⁷.

La gloire naissante de Dionysos va être à l'origine d'un conflit entre Rhéa et Ammon, dont notre historien raconte les diverses phases. Sans les détailler, disons que Rhéa, revenue auprès de ses frères, les Titans, s'est alliée à Cronos; qu'Ammon est vaincu dans un premier temps et doit s'exiler, mais qu'ensuite Dionysos remporte, avec Athéna, trois victoires successives. A deux reprises, le vainqueur pratique (comme César !) la clémence envers ses adversaires. À la fin, il établit Zeus, le fils de Cronos et de Rhéa, roi de l'univers.

Quant à l'accession de Dionysos à l'immortalité, elle s'effectue en plusieurs étapes. Son précepteur, Aristaios est le premier homme « à lui faire des sacrifices comme à un dieu » (ὥς θεῶ ἑῶσαι)³⁸. Diodore raconte ensuite un épisode curieux qui intègre dans cette histoire l'oracle d'Ammon. Avant de partir en exil, Ammon prédit aux gens du pays que son fils Dionysos viendrait reconquérir son royaume et que, devenu le maître de toute la terre habitée, il serait appelé dieu (πάσης τῆς οἰκουμένης κυριεύσαντα θεὸν ὀνομασθήσεσθαι, 73, 1)³⁹. La fondation d'un sanctuaire oraculaire découle de cette première

³⁶ Diod. Sic., III, 70, 8.

³⁷ « Évhémère, surnommé l'athée, dit ceci : lorsque les hommes vivaient dans le désordre, ceux à qui la supériorité de leur force et de leur intelligence permettait de contraindre tout le monde à exécuter leurs ordres, désirant recueillir plus d'admiration et de respect, s'attribuèrent faussement une puissance surhumaine et divine, ce qui les fit regarder par la foule comme des dieux » (Sextus Empiricus, *Adv. Math.* X, 17, cité par L. BRISSON, *Sauver les mythes* 1, Vrin, Paris, 1996, p. 71).

³⁸ Diod. Sic., III, 72, 1

³⁹ Diod. Sic., III, 73, 1.

prophétie : elle est le fait de son bénéficiaire, Dionysos, qui comprend que la prophétie « a été véridique » (ὕπολαβὼν ἀληθῆ γεγονέναι μάντιν) et décerne à son père des honneurs « comme à un dieu » (τιμὰς ὥρισεν ὡς θεῶ, 73, 1)⁴⁰. Dionysos est ensuite le premier à consulter l'oracle sur le succès de son expédition militaire et apprend de son père qu'il « accédera à l'immortalité s'il accomplit des bienfaits envers les hommes » (τοὺς ἀνθρώπους εὖεργετῶν τεύξεται τῆς ἀθανασίας)⁴¹. Comme dans le cas des précédents Dionysos, ces bienfaits lui valent la reconnaissance des hommes, qui l'honorent comme s'il était un dieu. La dernière phrase évoque en revanche, à propos d'Ammon et de Dionysos, un changement de nature (Ἀμμωνος καὶ Διονύσου μεταστάντων ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως εἰς τὴν ἀθανασίαν)⁴². Il ressort de ce récit que cette double accession à l'immortalité s'est passée en famille. Le processus amorcé par le père en faveur de son fils, quand Ammon annonce la victoire de Dionysos, s'est transformé rapidement en prêté pour un rendu. Le fils a considéré que ces propos étaient véridiques et interprété cette « véridicité » comme le signe même de la divinité de son père, ce qui était implicitement le prélude à un changement de sa propre nature. Ainsi, parce qu'il est raconté, *dans les détails*, le dernier récit que Diodore rapporte sur la vie et les œuvres humaines de Dionysos, met-il en évidence ce que ses précédentes narrations consacrées aux Dionysos grecs laissaient dans l'implicite : l'implication du bénéficiaire *et de sa famille*.

Diodore précise ensuite qu'il vient de raconter les exploits du premier Dionysos, mais que les Libyens aussi croient en l'existence de deux autres Dionysos. L'un, le fils de Zeus et d'Iô, aurait régné sur l'Égypte; un autre, né de Zeus et de Sémélé, aurait été, en Grèce, l'émule des deux premiers. L'historien propose une explication sur cette multiplication de personnages portant le même nom. Ils n'auraient pas vécu à la même époque, ce qui est aussi le cas des différents Héraclès, dont le premier serait également égyptien. C'est l'homonymie et « la similitude des plans de vie » (τὴν τῆς προαιρέσεως ὁμοιότητα)⁴³ qui ont conduit à projeter sur le dernier Héraclès les actions des précédents. Cette interprétation « historique » est évidemment en accord avec la théorie philosophique choisie par Diodore : l'évhémérisme, une explication de la formation des cultes au cours des temps qui peut éclairer aussi un événement contemporain de la *Bibliothèque historique* : la constitution d'une nouvelle « famille divine », la *gens Julia*.

Je terminerai par l'évocation d'un texte de poète, qui constitue, à cet égard, un contrepoint intéressant au texte de Diodore. Il s'agit des récits

⁴⁰ Diod. Sic., III, 73, 1. C'est également ce qu'avait fait Osiris à l'égard de ses parents : Diodore rapporte qu'Osiris (à qui certains des anciens mythologues grecs donnent le nom de Dionysos (I, 11, 3), construisit un sanctuaire en l'honneur de ses parents, Zeus et Héra (I, 15, 3). Sur son projet d'acquérir l'immortalité grâce à ses bienfaits, voir I, 17, 1 *sq.*

⁴¹ Diod. Sic., III, 73, 3.

⁴² Diod. Sic., III, 73, 8.

⁴³ Diod. Sic., III, 74, 5.

qu'Ovide consacre, aux livres 14 et 15 des *Métamorphoses*, à la série d'apothéoses divines dont les héros sont les « ancêtres » d'Auguste : Énée, Romulus, Hersilie et César. De chacun de ses récits, il ressort qu'un même principe est à l'œuvre dans le processus de divinisation : la parenté. Soit une mère ou un père divins intervient en faveur de son descendant auprès des autres dieux ou du seul Jupiter (c'est ce que font Vénus pour Énée et César et Mars pour Romulus), soit une divinité, Junon en l'occurrence, récompense et console par là une épouse éplorée : Hersilie, désespérée à la mort de Romulus. Et les mérites des bénéficiaires de l'opération dans tout cela ? Ovide mentionne sobrement l'*Aeneia uirtus* (XIV, 581), puis use de l'expression vague *caelesti numine digni* (XIV, 594). À propos de Romulus, il parle de *praemia* dont ce dernier serait digne (XIV, 810). Quant à Hersilie, elle est, en tant que *matrona*, le *praecipuum decus* des races latine et sabine : mais cette dignité est liée à l'identité de son époux : Romulus.

Dans ces trois cas de figure, Ovide comble, en quelque sorte, une lacune du texte de Diodore, licence poétique oblige : il explicite dans ses détails le passage à l'immortalité. Le corps d'Énée, plongé dans le fleuve Numicius, est lavé de « tout ce qui en lui est mortel » (*quicquid in Aenea fuerat mortale*)⁴⁴ ; *pars optima restitit illi*⁴⁵. Autre mode de transformation pour Romulus : le corps mortel du héros, emporté dans les airs par son père, Mars, se dissout (*dilapsus est*)⁴⁶ et est remplacé par une belle figure (*pulchra facies*), dont les traits ressemblent à ceux de Quirinus vêtu de la trabée (*qualis trabeati forma Quirini*)⁴⁷. L'ascension d'Hersilie dans les cieux est plus rocambolesque : un astre (*sidus*), venu de l'éther, tombe sur la colline où elle se trouve ; les cheveux de la reine, enflammés par sa lumière, montent dans le ciel avec l'astre (*a cuius lumine flagrans/ Hersiliae crinis cum sidere cessit in auras*)⁴⁸ ; elle rejoint son époux qui lui donne un autre corps et un autre nom (*et priscum pariter cum corpore nomen/ mutat...*)⁴⁹. On peut supposer qu'Ovide a imaginé le sort d'Hersilie en se souvenant d'une autre reine, Bérénice, chantée par Callimaque et Catulle : reste que, dans le cas de la princesse alexandrine, une boucle de sa chevelure faisait seule le voyage jusqu'au firmament étoilé, où elle demeurerait changée en astre. L'opération décrite ici a tous les désavantages de l'invraisemblable et du ridicule conjugués.

J'ai laissé de côté le cas de César, d'autant plus délicat que son éventuelle apothéose était un événement contemporain. C'est là où Ovide se surpasse et dans le récit « mythologique » et dans le commentaire qui le précède. La fiction imaginée est encore différente des précédentes. Elle est manifestement conçue à partir de l'apparition de la comète, qui fut interprétée par certains

⁴⁴ Ovide, *Métamorphoses* XIV, 603 (éd. G. LAFAYE).

⁴⁵ Ovide, *Métam.* XIV, 604 : « il lui reste la part qui est la meilleure. »

⁴⁶ Ovide, *Métam.* XIV, 825.

⁴⁷ Ovide, *Métam.* XIV, 827-828.

⁴⁸ Ovide, *Métam.* XIV, 847-848.

⁴⁹ Ovide, *Métam.* XIV, 850-851.

comme le signe de l'apothéose du dictateur. Vénus, invisible, vient au sénat enlever l'âme du corps de son fils assassiné. Pour l'empêcher de se dissiper dans les airs, elle la porte au milieu des astres. L'âme s'illumine et s'embrase. Vénus la laisse aller. Traînant après elle une chevelure de flammes, elle brille comme une étoile. Tout le passage est introduit par un long développement qui met en évidence l'opération idéologique, à l'origine de cette croyance en l'apothéose de César, et l'intérêt qu'y trouva celui qui en fut le principal agent : son petit-neveu, Auguste. Selon Ovide, s'il est désormais « un dieu dans sa ville » (*in urbe sua deus est*)⁵⁰, la métamorphose de César en astre nouveau, en comète n'est pas tant due à ses triomphes militaires et à son œuvre, une fois la paix assurée, qu'à son descendant :

... quem marte togaque
praecipuum non bella magis finita triumphis
resque domi gestae properataque gloria rerum
in sidus uertere nouum stellamque comantem,
quam sua progenies... (XV, 746-750)⁵¹

Les interventions de Vénus, de Mars et de Junon avaient mis en évidence, dans les récits de facture mythique consacrés aux divinisations d'Énée, de Romulus et d'Hersilie, l'importance de la relation parentale dans l'enclenchement du processus. Dans le cas de César, le récit de genre épique dont la protagoniste divine est l'ancêtre des *Julii*, Vénus, est précédé d'un commentaire sur ce qui, à Rome, fut déterminant pour la diffusion de la croyance dans l'apothéose de César : le rôle joué par celui qui en fut le réel bénéficiaire : *Ne foret hic igitur mortali semine cretus, ille deus faciendus erat...* (XV, 760-761)⁵²...

Que conclure des convergences sur le rôle de la parenté dans le processus de divinisation que l'on peut relever entre Diodore et Ovide ? Que le second a lu le premier ? Cela est probable, puisqu'ils sont contemporains et qu'Ovide s'intéresse à la mythographie.⁵³ Les apothéoses astrales des *Métamorphoses* sont des versions modernes du destin divin de Dionysos. Ovide met en évidence la constitution d'un catalogue généalogique, fait de successives

⁵⁰ Ovide, *Métam.* XV, 746.

⁵¹ Ovide, *Métam.* XV, 746-750 : « grand dans les travaux de Mars et sous la toge, ce n'est pas tant à des guerres terminées par des triomphes, aux actes accomplis pendant la paix, à la gloire qu'ils lui ont rapidement acquise, qu'il doit sa métamorphose en nouvel astre, en comète, qu'à son descendant... »

⁵² Ovide, *Métam.* XV, 760-761 : « Pour que celui-ci ne soit pas issu d'une semence mortelle, il fallait faire de celui-là un dieu... »

⁵³ On peut noter que, même s'il est centré sur la question de la reconnaissance par les hommes de la divinité de Dionysos, le long passage consacré au dieu dans les *Métamorphoses* n'est en rien influencé par le texte de la *Bibliothèque historique*. Son axe est le déroulement de la pièce d'Euripide, sur lequel Ovide a enté divers récits du cycle dionysiaque : les épisodes où sont punis, parce qu'ils ne reconnaissent pas le culte du dieu, les matelots tyrrhéniens et les filles de Minyas.

divinisations, qui semble avoir été conçu en tant que tel, rétrospectivement, à partir de la divinisation de César, que ce catalogue prépare manifestement⁵⁴. Les récits consacrés au Dionysos libyen laissaient aussi supposer un processus en chaîne : tous les personnages autour du héros portent des noms de dieux (Ammon, Rhéa, Cronos...) et sont promis sans doute à appartenir ultérieurement, eux aussi, au panthéon divin. Cicéron posait comme un principe incontestable le respect des croyances et des pratiques cultuelles romaines et voyait dans la mythographie, en tant qu'inventaire des différentes croyances répandues dans le monde, un danger pour la religion nationale. La mise en place du culte impérial qui multiplia les apothéoses auxquelles il fut, au fil des règnes et des meurtres d'empereurs successivement divinisés, toujours plus difficile de croire, lui porta, sans doute, un coup plus fatal.

Jacqueline FABRE-SERRIS

Université Charles-de-Gaulle – Lille 3
Pont de Bois, B.P. 149
F – 59653 VILLENEUVE D'ASCQ Cedex
Courriel : *jacquelin.fabre-serris@univ-lille3.fr*

⁵⁴ La date à laquelle chacun de ces récits a été, pour la première fois, diffusé, n'est pas déterminante (c'est Ennius qui avait, sans doute, évoqué, le premier, la divinisation de Romulus ainsi probablement que celle d'Hersilie). L'important est qu'Ovide les ait rassemblés, constituant ainsi un catalogue de prédécesseurs.