



This is a repository copy of *Divinités conceptuelles et pouvoir dans le polythéisme romain*.

White Rose Research Online URL for this paper:
<https://eprints.whiterose.ac.uk/153425/>

Version: Published Version

Article:

Miano, D. orcid.org/0000-0003-4408-5192 (2019) *Divinités conceptuelles et pouvoir dans le polythéisme romain*. *Pallas : Revue d'études antiques*, 111. pp. 95-111. ISSN 2272-7639

<https://doi.org/10.4000/pallas.18366>

Reuse

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs (CC BY-NC-ND) licence. This licence only allows you to download this work and share it with others as long as you credit the authors, but you can't change the article in any way or use it commercially. More information and the full terms of the licence here: <https://creativecommons.org/licenses/>

Takedown

If you consider content in White Rose Research Online to be in breach of UK law, please notify us by emailing eprints@whiterose.ac.uk including the URL of the record and the reason for the withdrawal request.



eprints@whiterose.ac.uk
<https://eprints.whiterose.ac.uk/>



Pallas

Revue d'études antiques

111 | 2019

**Religion et pouvoir dans le monde romain de 218
avant notre ère à 235 de notre ère**

Divinités conceptuelles et pouvoir dans le polythéisme romain

Conceptual Deities and Power in Roman Polytheism

Daniele Miano



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/pallas/18366>

DOI : 10.4000/pallas.18366

ISSN : 2272-7639

Éditeur

Presses universitaires du Midi

Édition imprimée

Date de publication : 7 novembre 2019

Pagination : 95-111

ISBN : 978-2-8107-0659-4

ISSN : 0031-0387

Ce document vous est offert par University of Sheffield



Référence électronique

Daniele Miano, « Divinités conceptuelles et pouvoir dans le polythéisme romain », *Pallas* [En ligne], 111 | 2019, mis en ligne le 29 février 2020, consulté le 22 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/pallas/18366> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/pallas.18366>



Pallas – Revue d'études antiques est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Divinités conceptuelles et pouvoir dans le polythéisme romain

Daniele MIANO
University of Sheffield

Introduction

Le sujet de mon essai et la question d'histoire ancienne pour l'agrégation présentent certaines difficultés ; l'une d'elles est de trouver une définition historiographique satisfaisante. Par exemple, si le pouvoir est une question de rapports de force, on peut en choisir une définition plus simple, qui comprend le pouvoir politique exercé par des entités publiques (le Sénat, le peuple de Rome, etc.) ou des magistrats. Mais on peut également choisir une définition plus ample : celle-ci peut nous conduire, par exemple, à une analyse du discours, comme l'a fait valoir Michel Foucault, ou bien du pouvoir symbolique, comme l'a montré Pierre Bourdieu, ou encore à l'étude de concepts politiques et sociaux et de la compétition pour déterminer leurs sens, comme nous le proposent les historiens des concepts et du langage politique¹. Nous pouvons également trouver plusieurs définitions du polythéisme, partant du structuralisme classique de Jean-Pierre Vernant jusqu'à la définition de Jan Assmann, qui en souligne fortement l'aspect sémantique et linguistique².

Pour analyser les divinités dont il est ici question, il était presque évident d'opter pour une approche qui s'appuie sur les définitions du pouvoir et du polythéisme valorisant l'aspect sémantique et linguistique. Par divinités conceptuelles j'entends les dieux et (surtout) les déesses qui portent les noms de concepts. Ce genre de divinités semble avoir été adoré dans la ville de Rome à partir de la période monarchique jusqu'à la fin de l'Empire. Les dates de fondations des temples dans la ville de Rome indiquent une période de floraison à partir de la fin du IV^e siècle av. J.-C. jusqu'au début du I^{er} siècle av. J.-C., mais leur diffusion dans tout l'Empire romain continue ensuite sans interruption³. Les divinités conceptuelles appartenaient à un espace liminaire entre langue et religion. Elles contribuaient à la création d'un ensemble de concepts politiques et sociaux pour la ville de Rome, que des individus et

1 Pour une analyse de la République romaine impliquant des concepts sociologiques, voir Hölkeskamp, 2004 ; 2017.

2 Par exemple Vernant, 1965 ; Assmann, 2008 ; Versnel, 2011 ; Pirenne-Delforge, Pironti, 2015.

3 Clark, 2007, p. 283-286.

groupes différents pouvaient utiliser, donnant aux divinités un sens ou un autre et créant une compétition sémantique relative aux interprétations légitimes des divinités et des concepts.

Je commencerai par une discussion des difficultés qu'on rencontre pour donner une définition spécifique de ce genre de divinités. Ensuite, je m'occuperai de trois aspects de ce phénomène. Le premier est celui de la compétition, ou lutte sémantique, ainsi que Reinhart Koselleck l'appelle : à Rome, les groupes et les individus pouvaient attribuer des sens ou des champs de référence différents aux divinités. Mon argument est que cette compétition sémantique était essentielle pour la vitalité de ces divinités. En deuxième lieu, j'analyserai la relation entre rhétorique et divinités conceptuelles. Je démontrerai que, au moins à partir de la République tardive, les Romains exploitèrent consciemment la double nature (linguistique et religieuse) des divinités conceptuelles pour créer une frontière fluide entre elles et les attributs des grands dynastes de l'époque. Cette tendance se poursuit ensuite à la période impériale. Je discuterai enfin la diffusion des divinités conceptuelles au-delà de la ville de Rome, prenant comme exemple l'Italie de la période républicaine. L'historiographie a souvent associé ce phénomène à une influence politique directe de Rome ainsi qu'à la romanisation et l'hellénisation, mais le dossier documentaire suggère un cadre différent et plus complexe.

1. Définir divinités et concepts

J'ai choisi la catégorie moderne de "divinités conceptuelles" pour désigner les divinités qui portent les noms de concepts. Il me semble approprié de se focaliser sur leurs noms, car les rares sources anciennes qui discutent ce phénomène se concentrent précisément sur cela. Il s'agit de quelques passages de deux œuvres cicéroniennes, *De legibus* et *De natura deorum*. Le sujet est traité d'une manière légèrement différente dans ces textes : le *De legibus* (2.19, 2.28) met l'accent sur le rôle que les divinités conceptuelles, appelées *virtutes* et *res expetendae*, pourraient avoir dans l'élévation de l'âme humaine. En revanche, Balbus, le protagoniste stoïcien du *De natura deorum*, se concentre plus spécifiquement sur la relation d'homonymie entre des dieux et certaines choses (*res*) :

« Sans doute et les plus grands sages de la Grèce et nos ancêtres ont donné corps et nom à de nombreuses autres natures divines et cela non sans raison à cause des nombreux bienfaits de ces forces, car tout ce qui apportait une utilité importante au genre humain, ils pensaient que cela ne pouvait avoir lieu sans la sollicitude divine envers les hommes ; aussi appelaient-ils du nom du dieu tantôt ce qui était sorti de dieu comme quand nous appelons les récoltes Cérès et le vin Liber, d'où ce vers de Térence : 'Sans Cérès et Liber Venus reste froide' ; **tantôt la chose même en laquelle réside une certaine jouissance est appelée par un nom qui prend valeur de dieu** comme Fides, Mens que nous voyons consacrés récemment sur le Capitole par Aemilius Scaurus. Mais Fides avait été consacrée auparavant par A. Attilius Calatinus. Tu vois le temple de Virtus, tu vois celui d'Honos restauré par M. Marcellus et qui de nombreuses années plus tôt avait été consacré par Q. Maximus, après la guerre contre les Ligures. Ajoutons le temple d'Ops, celui de Salus, celui de Concordia, de Libertas, de Victoria, **de toutes ces entités ; parce que leur efficacité était telle qu'elles ne pouvaient agir sans dieu, la qualité proprement dite prit signification de dieu**. Dans le même genre, les termes de Cupido, Voluptas, Venus Lubentina ont été consacrés, ces manifestations vicieuses que Velleius a tort de regarder comme naturelles, car elles heurtent souvent la nature. Tous les producteurs de choses utiles, on les a donc rangés parmi les dieux en raison même de l'importance du service rendu. Et les noms que

j'ai cités tout à l'heure montrent quel pouvoir l'on attribue à chaque divinité. » (Cic. *Nat. deor.* 2.23.60-62. Trad. Van den Bruwaene, modifiée)⁴

Ces choses étaient réputées si puissantes qu'elles devaient être données par des dieux ou des déesses, qui prenaient les noms mêmes des choses. Les concepts fondamentaux utilisés par Cicéron sont "chose" (*res*), "puissance" (*uis*), "nom" (*nomen*) et "utilité" (*utilitas*). Ces concepts sont utilisés pour définir la relation fondamentale entre dieux et déesses et les choses auxquelles ils sont associés, ce qui peut s'exprimer entre autres moyens par la dénomination, mais qui représente un problème essentiel du polythéisme en général.

La tradition d'analyse des divinités et de leurs associations avec des objets est ininterrompue de l'Antiquité à nos jours. Dans l'Antiquité tardive et au Moyen Âge, elle se concentrait surtout sur la mythologie, avec une approche allégorique⁵. Vers la fin du xvii^e siècle, Bernard de Fontenelle (dans l'essai *De l'origine des fables*, 1684) et Pierre Bayle (dans le *Dictionnaire historique et critique*, 1697) développèrent des théories rationalistes en expliquant les divinités anciennes par l'ignorance humaine des vraies causes des phénomènes naturels⁶. Au début du xix^e siècle, Christian Gottlob Heyne parla de la mythologie comme d'une forme de langage symbolique, créé par l'humanité dans une période obscure qu'il appelait l'enfance du genre humain et qui était basé sur la transformation des choses matérielles en divinités⁷. On pensait donc que chaque dieu ou déesse était créé par un processus d'abstraction et de personnification et que ce processus avait un aspect linguistique. Cette idée domina l'historiographie du xix^e siècle⁸. Jacob Grimm dans la deuxième édition de sa *Deutsche Mythologie* fut le premier à créer un groupe séparé de divinités appelées « Personificationen » qui comprenait les dieux et les déesses portant les noms d'un concept : selon sa théorie, les « Personificationen » naissaient de la figure rhétorique de la personnification ou *proposoopia* utilisée par les poètes dans leurs compositions, avant de devenir objets de culte⁹. Dans les études sur la

4 *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, 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 », tum autem res ipsa, in qua uis inest maior aliqua, sic appellatur ut ea ipsa uis nominetur deus, ut Fides ut Mens, quas in Capitolio dedicatas uidemus proxime a M. Aemilio Scauro, ante autem ab Atilio Calatino erat Fides consecrata. uides Virtutis templum uides Honoris a M. Marcello renovatum, quod multis ante annis erat bello Ligustico a Q. Maximo dedicatum. quid Opis quid Salutis quid Concordiae Libertatis Victoriae; quarum omnium rerum quia uis erat tanta ut sine deo regi non posset, ipsa res deorum nomen optinuit. quo ex genere Cupidinis et Voluptatis et Lubentinae Veneris uocabula consecrata sunt, uitiosarum rerum neque naturalium — quamquam Velleius aliter existimat, sed tamen ea ipsa uitia naturam uehementius saepe pulsant. Utilitatum igitur magnitudine constituti sunt ei di qui utilitates quasque gignebant, atque is quidem nominibus quae paulo ante dicta sunt quae uis sit in quoque declaratur deo.*

5 Copeland, Struck, 2010.

6 De Fontenelle 1825 ; Bayle, 1740⁵, s.v. Jupiter.

7 Heyne, 1808. Une théorie similaire fut élaborée par Giambattista Vico dans sa *Scienza Nuova*, 1725.

8 Voir, par exemple, Müller, 1825, ou Mommsen, 1856, p. 152 pour la religion romaine.

9 Grimm 1844², p. 834-851.

religion romaine, cette définition devient orthodoxie à partir de son utilisation dans le manuel fondamental de Georg Wissowa, où une section est consacrée aux “personnifications des concepts abstraits” (Personifikationen abstrakter Begriffe)¹⁰.

À partir des années 1930, une partie substantielle de l'historiographie préféra appeler ce genre de divinités Vertus, définition directement inspirée de celle que Cicéron en donne dans le *De legibus*, et qui a l'avantage de ne pas utiliser la notion d'abstraction¹¹. Rufus Fears souligna ainsi qu'il faut fermement rejeter l'idée de “personnifications d'idées abstraites” : d'une part, le terme “personnification” est fortement lié à la sphère de la rhétorique et de la littérature plutôt qu'à celle de la religion ; d'autre part, l'abstraction est exactement le contraire de l'*utilitas* concrète dont parle Cicéron¹². Dans sa thèse oxonienne publiée en 2007, Anna Clark nomme pour sa part ces divinités “qualités divines” : au-delà de la définition, elle insiste sur le rôle collectif que ces divinités auront eu dans le discours identitaire romain. Elles forment un “vocabulaire cognitif” dont plusieurs individus et groupes peuvent s'emparer¹³. Anna Clark affirme également qu'il y avait une frontière fluide entre concepts et divinités et qu'après l'établissement d'un culte, on ne pouvait pas nommer le dieu sans impliquer le concept, et vice versa¹⁴.

Je crois que la relation complexe entre divinités et concepts comme la double nature de ce genre de dieux et déesses peuvent justifier l'utilisation des méthodes élaborées par les historiens des concepts et du vocabulaire politique¹⁵. Je fais référence particulièrement aux travaux de Reinhart Koselleck et Quentin Skinner. Le premier a donné l'une des plus utiles définitions du concept en expliquant la relation entre concepts et société : un mot devient un concept quand il exprime la totalité des expériences et des significations du contexte politique et social dans lequel et pour lequel il est créé¹⁶. En outre, un concept doit avoir par définition des significations multiples, et la capacité d'en assumer toujours de nouvelles (*Vieldeutigkeit*). La correspondance entre concepts, significations et expériences d'un contexte sociopolitique implique que modifier les concepts en leur attribuant de nouvelles significations permet à des individus ou à des groupes de contester les structures politiques et sociales, par un processus que Reinhart Koselleck appelle la “lutte sémantique” (*semantischer Kampf*). Alors que le travail de Reinhart Koselleck est consacré à l'histoire des concepts sur la longue durée, celui de Quentin Skinner se concentre plutôt sur les moments de changement radical qui accompagnent souvent les crises¹⁷. Il souligne l'importance du champ de référence d'un

10 Wissowa, 1902, p. 271-280. Néanmoins, Georg Wissowa n'accepte pas la théorie de Jacob Grimm sur l'origine littéraire de personnifications. La catégorie de personnifications des concepts abstraits qu'il a lui-même élaborée fut ultérieurement développée par Axtell, 1907.

11 Mattingly, 1937.

12 Fears, 1981a. Pour lui (p. 832), une vertu est « the power of operative influence inherent in a supernatural being ».

13 Clark, 2007, p. 15-16.

14 *Ibid.*, p. 18.

15 Voir mes publications dans la bibliographie, surtout Miano, 2018.

16 Koselleck, 1979, p. 119: « Ein Wort wird zum Begriff, wenn die Fülle eines politisch-sozialen Bedeutungs- und Erfahrungszusammenhanges, in dem und für den ein Wort gebraucht wird, insgesamt in das eine Wort eingeht ».

17 Skinner, 2002, 145-187.

concept, c'est-à-dire les circonstances auxquelles le concept peut s'appliquer¹⁸. Par exemple, si on rencontre un comportement hors normes, on peut le décrire en utilisant les adjectifs "courageux" ou "fou". Le choix des adjectifs dépend de la signification morale qu'on veut projeter sur l'action. Ceci ne revient pas à contester le sens du concept de "courage". Il s'agit d'une manipulation rhétorique de son champ de référence.

2. Compétition et lutte sémantique

Concordia est – ironiquement – une divinité conceptuelle avec des implications sociopolitiques particulièrement fortes et très contestées¹⁹. Arnaldo Momigliano en effet avait observé que le concept semble se développer dans le contexte spécifique du compromis entre patriciens et plébéiens pour l'accès partagé au consulat sanctionné par les *leges Liciniae Sextiae* de 367 av. J.-C.²⁰. Selon Ovide²¹ et Plutarque²², M. Furius Camillus érigea un temple consacré à *Concordia* dans le *Comitium*, pour célébrer son rétablissement. Cette initiative fut accompagnée de plusieurs autres mesures de partage du pouvoir entre patriciens et plébéiens, comme la création de l'édilité curule et l'augmentation du nombre de magistrats chargés de consulter les *libri Sibyllini*, qui passa de deux à dix²³. On ne peut pas reconstruire les détails, mais l'interprétation courante de *Concordia* pour cette période semble bien être celle du partage du pouvoir aristocratique entre les nobles patriciens et plébéiens.

Une soixantaine d'années plus tard, la *Concordia* est évoquée par un personnage très différent de Camillus, nommé Gn. Flavius, qui fut édile curule en 304 av. J.-C. et qui mena des réformes très controversées.

« La même année, le scribe Gn. Flavius, fils de Gneius, né d'un père affranchi, avec très peu de fortune, mais homme plein de finesse et de faconde, fut élevé à l'édilité curule. [...] 4 Au reste (et c'est là un point sur lequel on se trouve d'accord), il disputa toujours de hauteur avec les nobles, qui méprisaient sa basse extraction. 5 **Il dévoila au public les formules de jurisprudence qui étaient en réserve entre les mains des pontifes, comme au fond d'un sanctuaire; et, pour mettre les citoyens à portée de connaître par eux-mêmes les jours où la religion permettait de vaquer aux procès, il fit placer autour du Forum le tableau des fastes.** 6 **La dédicace qu'il fit d'un temple de la Concorde, élevé sur l'emplacement d'un ancien temple de Vulcain, souleva surtout l'orgueil des nobles.** [...] 10 Au reste, Flavius avait été nommé édile par la faction du Forum, qu'avait beaucoup fortifiée la censure d'Ap. Claudius. Celui-ci avait, le premier, dégradé le sénat en y introduisant des fils d'affranchis. 11 Du moment que ces choix, odieux à tous, eurent été repoussés, et qu'il se vit privé, dans le sénat, du crédit qu'il s'était flatté d'y acquérir, il corrompit le Forum et le Champ de Mars, en répandant le menu peuple par toutes les tribus; 12 et les comices où fut nommé Flavius se trouvèrent si mal composés, que la plupart des nobles quittèrent leurs anneaux d'or et leurs colliers. 13 À dater de cette époque, Rome fut divisée en deux partis: l'un des gens de bien, aimant les bons citoyens et cherchant à les porter aux emplois; l'autre composé de la faction du

18 *Ibid.*, p. 175-187.

19 Lubur, 2008; Akar, 2013.

20 Momigliano, 1942.

21 *Fast.* 1.641-644.

22 *Cam.* 42. Arnaldo Momigliano contestait l'historicité du temple de *Concordia* attribué à Camille, à mon avis sans bonnes raisons: Miano, 2011, 186-187.

23 *Liv.* 6.42.

Forum. 14 **Cette scission dura jusqu'à la censure de Q. Fabius et de P. Decius, ou Fabius, et pour le rétablissement de la concorde**, et pour que les comices ne fussent pas dans la main de ce qu'il y avait de plus abject, **écuma toute cette lie du Forum, et la jeta dans quatre tribus, qu'il appela les tribus de la ville.** » (Liv. 9.46.1. Trad. Corpet-Verger, Pessonneaux)²⁴

Gn. Flavius était le fils d'un esclave affranchi. Selon Diodore (20.36) et Tite-Live (9.46), Gn. Flavius a été accompagné par Appius Claudius Caecus tout au long de sa carrière. Pline l'ancien (*NH* 33.17) et Pomponius (*dig.* 1.2.2.7) disent que Flavius était même le secrétaire d'Appius Claudius. Tite-Live nous informe que la publication du *ius ciuile* et de *fasti*, fut l'une des principales réalisations de Gn. Flavius. Les *fasti* étaient inscrits sur une table et affichés sur le Forum pour communiquer au peuple les jours pendant lesquels les actions légales étaient possibles. Les détails des deux réformes ont été très discutés dans l'historiographie moderne, même si un consensus s'est formé autour de leur sens général : la distribution et la démocratisation du savoir technique de pontifes²⁵. Les actions politiques de Gn. Flavius sont interprétées dans le cadre de la censure d'Ap. Claudius Caecus, quand celui-ci distribua la *plebs urbana* dans toutes les tribus électorales, et de sa *lectio senatus* de 312 av. J.-C., qui ouvrit l'accès au Sénat aux fils des esclaves affranchis (Liv. 9.46.10-11). La *Concordia* de Flavius avait donc un sens ou un champ de référence très différent de celui de Camille. Elle n'était plus la *Concordia* du partage du pouvoir entre les nobles patriciens et plébéiens, mais son application était plus générale et comprenait des groupes sociaux plus variés. Tite-Live dit d'ailleurs que le censeur Q. Fabius, en limitant la distribution de la *forensis factio* dans quatre tribus seulement, agit *concordiae causa* (Liv. 9.46.14).

La *Concordia* du IV^e siècle av. J.-C. avait donc des significations multiples qui se reflétaient dans les dédicaces de ses temples et dans les contextes sociopolitiques dans lesquels celles-ci avaient lieu. Groupes et individus poursuivant différents projets politiques se disputaient pour imposer leur interprétation de la *Concordia* selon un processus de lutte sémantique. Un exemple encore plus clair est le troisième temple de la déesse, édifié à côté du *Comitium* par L. Opimius, après la mort de G. Gracchus en 121 av. J.-C.

« Mais ce qui indigna le peuple plus encore que la mort de ce jeune homme et de tous les autres, ce fut la construction par Opimius d'un sanctuaire de *Concordia*; en effet il semblait ainsi s'enorgueillir, se vanter et, pour ainsi dire, triompher du meurtre de tant de citoyens.

24 *eodem anno Cn. Flavius Cn. filius scriba, patre libertino humili fortuna ortus, ceterum callidus uir et facundus, aedilis curulis fuit [...] 4 ceterum, id quod haud discrepat, contumacia aduersus contemnes humilitatem suam nobiles certauit; 5 ciuile ius, repositum in penetralibus pontificum, euolgauit fastosque circa forum in albo proposuit, ut quando lege agi posset sciretur; 6 aedem Concordiae in area Uolcani summa inuidia nobilium dedicauit. [...] 10 ceterum Flauium dixerat aedilem forensis factio, Ap. Claudi censura uires nacta, qui senatum primus libertinorum filiis lectis inquinauerat et, 11 posteaquam eam lectionem nemo ratam habuit nec in curia adeptus erat quas petierat opes urbanas, humilibus per omnes tribus diuisis forum et campum corruptit; 12 tantumque Flauii comitia indignitatis habuerunt ut plerique nobilium anulos aureos et phaleras deponerent. 13 ex eo tempore in duas partes discessit ciuitas; aliud integer populus, fautor et cultor bonorum, aliud forensis factio tenebat, 14 donec Q. Fabius et P. Decius censores facti et Fabius simul concordiae causa, simul ne humillimorum in manu comitia essent, omnem forensem turbam excretam in quattuor tribus coniecit urbanasque eas appellauit.*

25 Voir la synthèse de Cornell, 1995, p. 373-377 et l'étude détaillée de Humm, 2005.

Aussi écrivit-on de nuit sous la dédicace du temple ce vers : un acte de discorde fit un temple de Concordia. » (Plut., *Gracch.* 38.8. Trad. Chambry, modifiée)²⁶

Dans ce cas, l'exemple est très net : si L. Opimius pouvait croire avoir rétabli la *Concordia* après la mort d'un démagogue dangereux, l'auteur anonyme de l'inscription contestait ouvertement cette interprétation²⁷. On constate un changement de champ de référence, la même action se voyant conférer un sens moralement et conceptuellement opposé.

On dispose dans nos sources de plusieurs parallèles de ce genre de lutte sémantique, souvent concentrés sur des dieux et des déesses. Un autre exemple est le discours de Cicéron *Sur sa maison*, prononcé en 57 av. J.-C. devant les pontifes²⁸. L'orateur veut faire annuler la consécration de sa maison sur le Palatin, transformée par Clodius en un temple de *Libertas* pendant son exil²⁹. Le choix de cette divinité par Clodius est une allusion claire à l'exécution en 63 av. J.-C. des conjurés partisans de Catilina à l'initiative du consul Cicéron, ce qui avait valu à celui-ci sa condamnation à l'exil en 58. Dans son discours, Cicéron emploie différentes stratégies et différents arguments pour persuader les pontifes que la consécration n'était pas valide. Par exemple, il parla de la statue de *Libertas*, qui aurait été importée de Tanagra et volée de la tombe d'une prostituée (*dom.* 111). Il développe ensuite un argument légal contestant la légitimité de la consécration de la statue en comparant celle-ci avec celle de *Concordia* que C. Cassius avait voulu ériger dans le Sénat en 154 av. J.-C. (*dom.* 130-131). Cicéron insiste sur le fait que, si aucune des deux consécérations n'était valide sur le plan légal, C. Cassius avait eu au moins le mérite d'avoir de meilleures intentions. En revanche, Clodius ne voulait selon lui que répandre la terreur : le monument qu'il avait érigé n'était pas une statue de la *Libertas* publique, mais de la licence insubordonnée (*dom.* 130 : *simulacrum non libertatis publicae, sed licentiae*). L'insistance de Cicéron sur le lien entre la statue et la tombe d'une prostituée peut être également expliquée comme une référence à la *licentia*, qui était souvent associée à l'activité sexuelle. On voit que, si Clodius avait édifié un temple de *Libertas* sur la maison d'un homme exilé pour ne pas avoir respecté les droits des citoyens, Cicéron, après son retour, veut annuler la consécration, non seulement pour récupérer sa maison, mais également pour contester l'interprétation de *Libertas* proposée par Clodius et pour défendre son action face aux conjurés de 63. Cicéron tente de le faire en donnant une définition différente du comportement de Clodius, qui aurait été caractérisé par sa *licentia* et non par sa *libertas*, avec un changement du champ de référence du concept. Les sanctuaires des divinités conceptuelles semblent donc avoir la capacité de focaliser la lutte sémantique et d'animer des conflits autour des concepts et de leurs significations.

26 οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τούτου καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων μᾶλλον ἠνίασε τοὺς πολλοὺς τὸ κατασκευασθὲν Ὀμονοίας ἱερὸν ὑπὸ τοῦ Ὀπιμίου· σεμνύνεσθαι γὰρ ἐδόκει καὶ μέγα φρονεῖν καὶ τρόπον τινὰ θριαμβεύειν ἐπὶ φόνους τοσούτοις πολιτῶν. διὸ καὶ νυκτὸς ὑπὸ τὴν ἐπιγραφὴν τοῦ νεῶ παρενέγραψαν τινες τὸν στίχον τοῦτον· “ἔργον ἀπονοίας ναὸν ὁμονοίας ποιῆ.”

27 Sur la mort de Gaius Gracchus comme restauration de *Concordia*, voir Akar, 2013, p. 88-98, qui pense que le terme ἀπόνοια correspond au latin *uecordia*. Clark, 2017, p. 121-123.

28 Scheidegger-Lämmle, 2017.

29 Clark, 2017, p. 211-220. Arena, 2012, p. 212-214.

3. Rhétoriques d'attribution

J'ai mentionné précédemment la théorie d'Anna Clark concernant les frontières fluides entre concepts et divinités conceptuelles. Il faut souligner que cette fluidité variait selon les situations : la frontière entre concept et divinité pouvait disparaître ou au contraire se matérialiser, pour donner des significations particulières, ou modifier le champ de référence entre les deux. Parfois, celui-ci peut même être individuel, dans le sens où un concept peut être attribué à une action ou à un individu spécifique. Si ces attributs sont des divinités conceptuelles, ils peuvent suggérer d'une manière plus ou moins explicite que l'individu en question a des caractéristiques divines.

Une des divinités conceptuelles les mieux reliées au pouvoir était sans doute *Fortuna*³⁰. Elle compte parmi les divinités conceptuelles les plus anciennes et les mieux documentées, mais l'extraordinaire multiplicité de ses significations et sa nature morale parfois incertaine rendent son étude difficile. *Fortuna* était liée au pouvoir de Rome. Cette connexion s'est probablement développée à partir de la relation de traductibilité entre *Fortuna* et *Tychè*. Cette dernière était souvent associée au pouvoir dans l'historiographie grecque, et ce dès le *logos* d'Hérodote concernant le dialogue entre Crésus et Solon³¹. À l'époque de la conquête romaine de la Méditerranée, cette idée s'était fortement développée et elle forme un motif historiographique et narratif essentiel chez Polybe, qui lie la *tychè* à la création de l'empire de Rome³². Ce lien de *tychè* avec l'empire est transféré sur *fortuna* à cause de leur relation de traductibilité, surtout si la déesse était appelée *Fortuna rei publicae* ou *Fortuna Populi Romani*³³. La possibilité de présenter *Fortuna* comme un attribut individuel offrait alors des opportunités très audacieuses pour l'expression discursive du pouvoir, car l'individu concerné pouvait se prévaloir d'un attribut potentiellement divin qui impliquait également un lien direct avec l'empire.

3.1. Pompée et *Fortuna* en 66 av. J.-C.

On peut voir ce genre de triple connexion entre *Fortuna*, individus et empire se développer dans les années turbulentes de la République tardive. Un document particulièrement précieux en ce sens est le discours de Cicéron *En faveur de la loi Manilia*, délivré au peuple en 66 av. J.-C. pour appuyer l'extension du commandement militaire de Pompée et charger celui-ci de la guerre contre Mithridate³⁴.

Fortuna et *felicitas* sont les concepts fondamentaux développés par Cicéron dans ce discours. Cicéron introduit le sujet en rapport avec Lucullus, dont le succès ne dépendait pas de sa *felicitas* mais plutôt de sa vertu et dont l'incapacité de mettre fin au conflit était causée par *fortuna* (10). *Fortuna* apparaît encore quand Cicéron explique l'impressionnante expérience militaire de Pompée, cette fois-ci comme sujet de la phrase : « Est-il une seule

30 Champeaux 1982, 1986 ; Vogt, 2011 ; Miano, 2018.

31 Hdt. 1, 32 ; 1, 126 ; 9, 91.

32 Sur ce vaste sujet, voir Walbank, 2007 ; Guelfucci, 2010 ; Hau, 2011. Je suis reconnaissant à John Thornton pour m'avoir envoyé le chapitre sur Polybe et la *tychè* tiré de son ouvrage en cours de publication.

33 Miano, 2018, p. 116-119.

34 Champeaux, 1986, p. 236-259 ; Clark, 2017, p. 245-246 ; Miano, 2018, p. 137-140.

espèce de guerre où la *Fortuna rei publicae* ne l'ait mis à l'épreuve? » (Cic., *Pro leg. Man.* 10³⁵). Plus loin dans le discours, Cicéron donne à *Fortuna populi Romani* un rôle actif dans les événements : c'était elle qui avait divinement (*divinitus*) conduit Pompée en Asie, province qui aurait été autrement perdue³⁶. Cette affirmation, et surtout l'adverbe *divinitus*, suggère fortement que cette *Fortuna* qui a guidé Pompée doit être identifiée avec *Fortuna Publica Populi Romani*, qui avait un temple sur le Quirinal³⁷.

On observe ici la frontière fluide entre divinité et concept, qui change presque à chaque phrase. Une fluidité similaire concernait également le rapport entre divinité, concept et attribut personnel. À partir de Lucullus, *fortuna* et *felicitas* deviennent souvent des attributs personnels d'une manière presque interchangeable, au moins dans ce contexte et surtout quand elles sont associées à Pompée. Cicéron consacre la dernière partie du discours à la *felicitas* de Pompée. Il dit que personne ne peut s'approprier la *felicitas*, mais qu'on peut remarquer et célébrer la *felicitas* des autres (16). Puis il explique que Q. Fabius Maximus, Marcellus, Scipio et Marius ont reçu des commandements militaires, pas seulement à cause de leur vertu mais aussi de leur *fortuna*.

« Il me reste à parler de la *felicitas*, avantage dont nul ne saurait répondre pour soi-même, mais que nous pouvons mentionner et célébrer chez un autre. Comme il convient à l'homme lorsqu'il s'agit de la puissance divine, nous n'en parlerons qu'avec réserve et un peu de mots. Quant à moi je suis persuadé que si l'on confia si souvent à Fabius Maximus, à Marcellus, à Scipion, à Marius et à d'autres grands généraux des commandements et des armées, ce n'est pas seulement à cause de leur vertu mais aussi à cause de leur *fortuna*. Car il y a eu, sans nul doute, certains hommes supérieurs, qui, en quelque mesure, ont été redevables de leur grandeur et de leur gloire, de leur réussite dans les grandes entreprises, à l'assistance de *fortuna* obtenue divinement. En vous retraçant la *felicitas* du grand homme dont il est ici question, j'observerai dans mes paroles cette modération que je me suis prescrite et je ne dirai pas qu'il tient *fortuna* en son pouvoir, mais je montrerai que c'est en nous souvenant du passé que nous fondons des espérances sur l'avenir. Ainsi mes paroles ne risqueront pas de déplaire aux dieux ni d'être taxées d'ingratitude. » (Cic., *Pro leg. Man.* 16. Trad. Boulanger, modifiée)³⁸

On voit que la frontière fluide n'existe pas seulement entre déesse et concept mais aussi entre divinité, concept et attribut. Cicéron ne dit pas ouvertement que la *fortuna* de

35 *Quod denique genus esse belli potest, in quo illum non exercuerit fortuna rei publicae?*

36 Cic., *Pro leg. Man.* 15 : « Vous auriez perdu l'Asie, Quirites, si précisément, pour cette circonstance critique, *Fortuna populi Romani* n'avait divinement amené Cn. Pompée dans ces régions (*amississetis Asiam, Quirites, nisi ad ipsum discrimen eius temporis diuinitus Cn. Pompeium ad eas regiones fortuna populi Romani attulisset*). »

37 Miano, 2018, p. 115-119.

38 *Reliquum est ut de felicitate quam praestare de se ipso nemo potest, meminisse et commemorare de altero possumus, sicut aequum est homines de potestate deorum, timide et pauca dicamus. Ego enim sic existimo, Maximo, Marcello, Scipioni, Mario ceterisque magnis imperatoribus non solum propter virtutem sed etiam propter fortunam saepius imperia mandata atque exercitus esse commissos. Fuit enim profecto quibusdam summis viris quaedam ad amplitudinem et ad gloriam et ad res magnas bene gerendas divinitus adiuncta fortuna. De huius autem hominis felicitate quo de nunc agimus hac utar moderatione dicendi, non ut in illius potestate fortunam positam esse dicam sed ut praeterita meminisse, reliqua sperare videamur, ne aut invisae dis immortalibus oratio nostra aut ingrata esse videatur.*

Pompée est la déesse *Fortuna publica populi Romani*, mais il le suggère implicitement et cette juxtaposition devait être extrêmement suggestive pour son public³⁹. On voit donc que la suppression et l'érection des frontières entre divinité, concept et attribut pouvaient être des stratégies rhétoriques pour changer les sens et le champ de référence de *Fortuna*, dans ce cas avec le but de créer un lien entre Pompée, sa fortune, la déesse *Fortuna* et l'empire de Rome.

3.2. *Plutarque et son De fortuna Romanorum*

Si Cicéron reste ambigu sur les frontières entre divinité, concept et attribut, ces différences disparaissent en revanche dans *La Fortune des Romains (De fortuna Romanorum)* de Plutarque, où on note une identité presque parfaite entre la fortune (*tychè*) qui donne les empires, la déesse *Fortuna* et les attributs des Romains illustres⁴⁰. Ce travail fut probablement composé vers 70-80 apr. J.-C. Si on ignore les circonstances de la rédaction, l'essai dans sa forme semble être une sorte d'exercice de composition rhétorique (*declamatio*), qui part précisément du motif polybien de la *tychè* conquérante d'empires, en présentant une dispute entre la Vertu (*aréte*) et la Fortune (*tychè*) pour déterminer qui est responsable de l'empire de Rome. Dans son état actuel, le texte finit soudainement et il ne semble pas être complètement cohérent, car il contient uniquement l'argument en faveur de la Fortune. Pour cette raison, on croit que sa composition ne fut pas achevée.

Le texte commence par une introduction (1-2), où la dispute est présentée et la solution déjà envisagée : selon Plutarque, Vertu et Fortune ont contribué ensemble à la conquête de l'empire. Ensuite, l'auteur présente les défilés de la Vertu et de la Fortune, accompagnées par les Romains illustres qui représentent l'une ou l'autre qualité. Après une brève description du cortège de la Vertu, accompagnée par les membres de plusieurs anciennes familles romaines (3), on passe à celui de la Fortune, décrit beaucoup plus en détail (4-7). Plutarque se concentre surtout sur Sylla, César et Auguste. Dans cette section, on trouve *tychè* comme attribut personnel. Plutarque rapporte une anecdote très connue dans l'Antiquité : pendant l'hiver 48 av. J.-C., César, en guerre avec Pompée, avait passé l'Adriatique avec une partie de son armée, mais il avait hâte d'avoir toutes ses troupes à disposition (6)⁴¹. Déguisé, il essaya alors de rentrer en Italie sur un petit bateau, afin d'organiser la traversée de ses renforts. Quand, à cause d'une tempête, le capitaine décida d'abandonner le voyage, César lui révéla son identité et l'encouragea à avancer sans peur, car il transportait César et sa fortune (Καίσαρα φέρεις καὶ τὴν Καίσαρος Τύχην). Si l'épisode est probablement une invention tardive, il montre qu'à l'époque de la composition de ce texte, le lien entre *Fortuna* et l'attribut personnel du souverain s'était beaucoup développé⁴².

Dans la partie finale du discours (8-13), Plutarque se concentre sur une démonstration de la faveur de la Fortune envers les Romains, en exposant l'histoire de Rome à partir de Romulus et Remus (9) jusqu'au sac de Rome par les Gaulois (13). L'identité de la *tychè*

39 En effet, dix ans plus tard, dans le *Pour Balbus* (9), Cicéron en vient à formuler cette connexion entre Pompée et *Fortuna* d'une manière brève mais encore plus audacieuse : Miano, 2018, p. 140-141.

40 Swain, 1989 ; Forni, 1989.

41 Flor. 2, 13, 37 ; Cass. Dio. 41, 46, 3 ; Plut., *Reg. et imp. apophth. Caes.* 9, 206 d ; App., *Bell. Civ.* 2, 150 ; Luc., *Bell. Civ.* 5, 476 – 677 ; Val. Max. 9, 8, 2 ; Suet., *Iul.* 58, 2.

42 Miano, 2018, p. 149-152 ; Champeaux, 1986, p. 259-291.

conquérante d'empires avec la déesse *Fortuna* ne peut pas être exprimée avec plus de force qu'en rappelant qu'elle avait de nombreux temples à Rome, qui sont énumérés en détail et attribués aux rois Ancus Marcius (5) et Servius Tullius (10)⁴³.

Les frontières entre les individus, leurs fortunes personnelles, la déesse *Fortuna* et l'empire sont très poreuses dans ce texte. Ceci reflète probablement un développement historique de l'époque impériale : les attributs personnels du souverain divin peuvent être facilement confondus avec des divinités conceptuelles et mis en relation avec l'empire⁴⁴. Il faut également considérer le contexte probable de rédaction de ce document, celui d'un exercice rhétorique : on ne peut pas savoir dans quelle mesure Plutarque se serait exprimé de la même façon dans un contexte politique, tel que celui du discours de Cicéron analysé dans la section précédente.

4. Un Empire des concepts ?

Dans son travail sur les divinités conceptuelles à Rome, Rufus Fears a proposé l'hypothèse selon laquelle celles-ci étaient au centre d'un double processus d'hellénisation et de romanisation⁴⁵. Cette reconstruction historiographique est fondée sur une idée courante dans les années 1980 : certains éléments culturels romains proviendraient du monde grec, avant d'être diffusés progressivement dans l'empire. Pour Fears, ce processus a lieu dans des circonstances bien définies, c'est-à-dire dans le cadre de la rencontre entre Rome et les monarchies hellénistiques. Avec les divinités conceptuelles, Rome aurait donc importé aussi le langage et les concepts politiques de l'hellénisme contemporain et les aurait successivement imposés dans son empire. Ce modèle historiographique est aujourd'hui très contesté pour plusieurs raisons : il présente une explication du changement culturel qui semble trop simple et unidirectionnelle, en donnant seulement aux Romains et aux Grecs le pouvoir d'action politique. De plus, cette hypothèse ne considère pas le rôle des individus et elle est mal attestée par la documentation. En se concentrant sur l'Italie républicaine, je discuterai quelques cas emblématiques qui remettent en cause cette reconstruction. Les divinités conceptuelles apparurent dans 43 villes d'Italie jusqu'au 1^{er} siècle av. J.-C. (fig. 1). Le dossier documentaire est très fragmentaire, car nous ne disposons souvent que d'inscriptions isolées, presque toutes en latin, ou des références occasionnelles dans les sources littéraires. Il s'agit d'un nombre limité de divinités, onze en total. Le dossier, surtout épigraphique, débute au 1^{er} siècle av. J.-C.⁴⁶

Le cas de *Victoria* est particulièrement important pour montrer les limites des modèles d'hellénisation et de romanisation, car les représentations les plus anciennes de la déesse ne sont pas apparues à Rome mais dans la ville latine de Préneste, par exemple sur un

43 Plut., *Fort. Rom.* 5 : ἀλλὰ τὰ γε τῆς Τύχης ἱερὰ λαμπρὰ καὶ παλαιὰ καὶ ὁμοῦ τι τοῖς πρότοις καταμεμιγμένα τῆς πόλεως θεμελίως γέγονε. Voir Champeaux, 1982, et Miano, 2018, p. 78-86 sur *Fortuna* et Servius Tullius.

44 Wallace-Hadrill, 1981 ; Noreña 2001 et 2011.

45 Fears, 1981a.

46 Elles sont *Fortuna*, *Salus*, *Honos*, *Mens*, *Ops*, *Spes*, *Fides*, *Victoria*, *Concordia*, *Valetudo*, *Aequitas*. Cf. Miano, 2015, p. 275-277 pour une liste détaillée.

miroir de la première moitié du IV^e siècle, où elle est montrée avec *Fortuna* et Minerve dans une scène énigmatique (fig. 2)⁴⁷. Ce cas montre que l'élaboration de *Victoria* en Italie est considérablement plus ancienne que les contacts avec les monarchies hellénistiques et que Rome ne devait pas jouer nécessairement le rôle d'intermédiaire.

D'autres cas montrent le rôle que la mobilité individuelle doit avoir eu dans la diffusion de ces divinités. Il s'agit des *pocula deorum*, des petits vases qui se diffusent à partir du III^e siècle av. J.-C. et qui portent normalement l'inscription peinte *pocolo (m)*, suivie du nom du dieu au génitif. Ils ont été retrouvés dans de contextes variés, et leur fonction précise est inconnue. Plusieurs *pocula* proviennent de villes qui, à l'époque de leur production, étaient très marginales par rapport au pouvoir romain en Italie⁴⁸. Un *poculum* issu d'un contexte funéraire de la ville étrusque de *Vulci* montre que la situation devait être bien plus complexe. L'objet porte l'inscription *Aecetiai pocolom* et *Aecetia* est considérée une forme archaïque du latin *Aequitas*⁴⁹. En premier lieu, à l'époque de la réalisation de cet objet vers le premier tiers du III^e siècle av. J.-C., *Vulci* était une ville encore indépendante et puissante. De plus, la déesse *Aequitas* n'est pas connue à Rome. Il faut donc souligner l'importance du mouvement individuel pour la diffusion de ces divinités. En outre, on peut imaginer que, comme dans le cas de Préneste, Rome n'était probablement pas le seul centre latin où celles-ci étaient vénérées.

Le dernier exemple évoqué ici montre que les divinités conceptuelles pouvaient être traduites dans d'autres langues de l'Italie et devenir une expression de sujets non latins. Les temples de Pietrabbondante, considérés comme un sanctuaire collectif des Samnites, nous ont livré deux documents importants⁵⁰. Le premier est une petite tablette de bronze inscrite retrouvée dans les environs du Temple B, offerte par deux individus à la déesse *Vikturra*, un emprunt du latin *Victoria*⁵¹. Le deuxième est une base de statue *Hanúseis*, la forme osque équivalente de *Honos*, retrouvée dans une structure associée au sanctuaire⁵². Les deux documents sont de la fin du II^e siècle av. J.-C. ou du début du premier. Si, d'un point de vue linguistique, les deux divinités ont des statuts différents, il n'y a aucune raison de croire que l'une était considérée comme une déesse romaine et que l'autre était un dieu osque; en effet, les deux pouvaient même potentiellement recevoir un sens anti-romain⁵³.

La diffusion des divinités conceptuelles semble être liée à la diffusion de la langue latine: un processus évidemment associé à la conquête romaine, mais qui n'était pas une expression directe du pouvoir politique de Rome. Les termes du problème ne peuvent pas être expliqués par les théories de la romanisation et de l'hellénisation: le cas de Pietrabbondante montre au

47 *CIL* I² 2498. Cf. Miano, 2016, p. 116-117. En revanche Weinstock, 1957 et Fears, 1981b, donnent une interprétation de *Victoria* totalement hellénisante.

48 Un *poculum* dédié à *Concordia* a été trouvé à Teate, ville qui ne fut alliée avec Rome qu'à partir de 304 av. J.-C. (*CIL* I² 2883); un autre offert à *Fortuna* provient peut-être des environs d'Otranto (*CIL* I² 443). Miano, 2015, p. 263-265.

49 Radke, 1965, p. 46.

50 Crawford, 2006.

51 *ImIt*, Teruentum 20.

52 La Regina 2012.

53 Miano, 2015, p. 168-269. Stek, 2010, p. 213-222.

contraire la création des relations complexes de traductibilité entre le latin et l'osque, dans lesquelles la question du statut de la source (romaine ou samnite?) ou du produit final n'a aucune importance.

Conclusions

Je me suis concentré dans cet article sur une sélection des aspects et des moyens par lesquels les divinités conceptuelles pouvaient être au centre des relations de pouvoir. Les stratégies qu'on pouvait utiliser pour interpréter ces divinités, leur sens et leurs champs de référence sont presque inépuisables, aussi nombreuses que les individus, qui entraient en contact avec elles dans leur aspect linguistique ou religieux, étaient capables de les formuler dans leur langue. Cette complexité doit être étudiée avec une approche inspirée de la sémantique historique, fondée sur les significations multiples des concepts et sur la compétition entre individus et groupes qui trouvent toujours leur expression dans la langue.

Bibliographie

- AKAR, P., 2013, *Concordia : Un idéal de la classe dirigeante romaine à la fin de la République*, Paris.
- ARENA, V., 2012, *Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic*, Cambridge.
- ASSMANN, J., 1996, Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un) Translatability, dans S. Budick et W. Iser (dir.), *The Translatability of Cultures : Figurations of the Space Between*, Stanford, p. 25-36.
- ASSMANN, J. 2008, *Of God and Gods, Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, Madison.
- AXTELL, H.L., 1907, *The Deification of Abstract Ideas in Roman Literature and Inscriptions*, Chicago.
- BAYLE, P., 1740⁵, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam (1^{re} éd. 1697).
- CHAMPEAUX, J. 1986, *Fortuna. Les transformations de Fortuna sous la République*, Rome.
- CHAMPEAUX, J., 1982, *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain. I. Fortuna dans la religion archaïque*, Rome.
- CLARK, A.J., 2007, *Divine Qualities. Cult and Community in Republican Rome*, Oxford.
- COPELAND, R. et STRUCK, P.D., 2010, *The Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge.
- CORNELL, T.J., 1995, *The Beginnings of Rome : Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 B.C.)*, Londres.
- CRAWFORD, M.H., 2006, Pietrabbondante. Coinage, epigraphy and cult, *Orizzonti* 7, p. 81-84.
- DE FONTENELLE, B., 1825, De l'origine des fables, dans *Œuvres de Fontenelle*, t. 4, Paris, p. 294-310.
- FEARS, J.R., 1981a, The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology, *ANRW*, II, 17/2, p. 827-948.
- FEARS, J.R., 1981b, The Theology of Victory at Rome: approaches and problems, *ANRW*, II, 17/2, p. 736-826.
- FORNI, G., 1989, *Plutarco : la fortuna dei Romani*, Naples.
- GRIMM, J., 1844², *Deutsche Mythologie*, I, Göttingen.

- GUELFUCCI, M.-R., 2010, Polybe, la Τύχη et la marche de l'histoire, dans F. Frazier et D. F. Leão (dir), *Tychè et Pronoia. La marche du monde selon Plutarque*, Coimbra, p. 141-167.
- HAU, L.I., 2011, Tychê in Polybius: narrative answers to a philosophical question, *Histos*, 5, p. 183-207.
- HEYNE, C.G., 1808, Sermonis mythici sive symbolici interpretatio ad causas et rationes ductasque inde regulas revocata, *Comm. Soc. Reg. Scient. Gott.*, 16, p. 285-323.
- HÖLKESKAMP, K.-J., 2004, *Rekonstruktionen einer Republik. Die politische Kultur des antiken Rom und die Forschung der letzten Jahrzehnte*, Munich.
- HÖLKESKAMP, K.-J., 2017, *Libera Res Publica. Die politische Kultur des antiken Rom – Positionen und Perspektiven*, Stuttgart.
- HUMM, M., 2005, *Appius Claudius Caecus: La République accomplie*, Rome.
- KOSELLECK, R., 1979, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort (Trad. fr. *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, 1990).
- LA REGINA, A., 2012, Sannio, Pietrabbondante, *Studi Etruschi*, 75, p. 315-340.
- LOBUR, J.A., 2008, *Consensus, Concordia and the Formation of Roman Imperial Ideology*, Londres.
- MATTINGLY, H., 1937, The Roman Virtues, *HThR*, 30/2, p. 103-117.
- MIANO, D., 2011, *Monimenta. Aspetti storico-culturali della memoria nella Roma medio-repubblicana*, Rome.
- MIANO, D., 2015, Spreading Virtues in Republican Italy, dans S. Roselaar (dir.), *Processes of Cultural Change and Integration in the Roman World*, Leyde-Boston, p. 253-277.
- MIANO, D., 2016, How Roman Was Victory? The goddess Victoria in Republican Italy, dans G. Casadio, A. Mastrocinque et C. Santi (dir.), *APEX. Studi storico-religiosi in onore di Enrico Montanari*, Rome, p. 109-124.
- MIANO, D., 2018, *Fortuna. Deity and Concept in Archaic and Republican Italy*, Oxford.
- MOMIGLIANO, A., 1942, Camillus and Concord, *CQ*, 36, 3/4, p. 111-120.
- MOMMSEN, T., 1856, *Römische Geschichte*, t. 1, Berlin.
- MÜLLER, K.O., 1825, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Göttingen.
- NOREÑA, C.F., 2001, The Communication of the Emperor's Virtues, *JRS*, 91, p. 146-168.
- NOREÑA, C.F., 2011, *Imperial Ideals in the Roman West: Representation, Circulation, Power*, Cambridge.
- PIRENNE-DELFORGE, V. et PIRONTI, G., 2015, Many vs. One, dans E. Eidinow et J. Kindt (dir), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford, p. 39-47.
- RADKE, G., 1965, *Die Götter Altitaliens*, Münster.
- SCHEID, J. et SVENBRO, J., 2005, Les *Götternamen* de Hermann Usener: une grande théogonie, dans N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot et F. Prost (dir), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Rennes/Turnhout, p. 93-102.
- SCHEIDEGGER-LÄMMLER, C., 2017, On Cicero's *de domo*. A Survey of Recent Work, *Ciceroniana online*, NS, 1, 1, p. 147-156 (<http://www.ojs.unito.it/index.php/COL/article/view/2192> consulté le 1/7/2019).
- SKINNER, Q., 2002, *Visions of Politics. Volume 1: Regarding Method*, Cambridge.
- STEK, T., 2010, *Cult Places and Cultural Change in Republican Italy*, Amsterdam.
- SWAIN, S.C.R., 1989, Plutarch's *de Fortuna Romanorum*, *CQ*, 39, p. 504-516.

- USENER, H., 1896, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn.
- VERNANT, J.-P. 1965, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris.
- VERSNEL, H.S., 2011, *Coping with the Gods*, Leyde-Boston.
- VOGT, P., 2011, *Kontingenz und Zufall. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte*, Berlin.
- WALBANK, F.W., 2007, Fortuna (tyche) in Polybius, dans J. Marincola (dir), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, t. 2, Malden - Oxford - Carlton, p. 349-355.
- WALLACE-HADRILL, A., 1981, The Emperor and His Virtues, *Historia*, 30/3, p. 298-323.
- WEINSTOCK, S., 1957, Victor and Invictus, *HThR*, 50/4, p. 211-247.
- WISSOWA, G., 1902 (1912²), *Religion und Kultus der Römer*, Munich.



Fig. 1. Diffusion des divinités conceptuelles documentées en Italie jusqu'au 1^{er} siècle av. J.-C.
Source: Miano, 2015.



Fig. 2. Miroir de Préneste avec représentation de *Victoria*, *Fortuna* et *Minerve*, circ. 375 av. J.-C.
 Source: G. Matthies, *Die praenestischen Spiegel: Ein Beitrag zur italischen Kunst- und Kulturgeschichte*,
 Strasbourg, 1912.