

Sarah Rey

Aperçus sur la religion romaine de l'époque républicaine, à travers les comédies de Plaute

Abstract: ●missing●

Que l'ample corpus plautinien regorge d'éléments propres à renseigner l'histoire religieuse de la Rome républicaine, le constat est connu¹. Dans le théâtre de Plaute, tout est religieux, ou presque. Les dieux sont souvent sur la scène et les signes divins se multiplient à l'excès, au point de transformer les personnages en girouettes anxieuses, prêtes à tout pour connaître la suite des événements. On jure par telle ou telle figure divine (inventée au besoin²), on sacrifie à tout propos, on se rend aux temples à la moindre occasion. Les rites et gestes religieux ponctuent chaque moment de la comédie. Sur le canevas presque toujours inchangé de la *palliata*, les dieux jouent leur partition, faite – comme celle des humains – d'insensibles variations.

Plus que chez Térence, ces comédies, écrites entre la fin du III^e et le début du II^e siècle av. J.-C., font place au religieux. Jupiter est au centre de l'*Amphitryon* ; le dieu Lare prend la parole en ouverture de l'*Aulularia*³ ; le *Curculio* se déroule entièrement à proximité du sanctuaire d'Asclépios à Épidaure ; Vénus est, autant que les deux femmes qui l'implorent, l'héroïne du *Rudens*. Beaucoup de protagonistes semblent préoccupés par le souci de plaire aux dieux, quelle que soit leur origine ethnique : les Gréco-Romains qui forment l'essentiel des personnages, tout comme le carthaginois Hannon du *Poenulus*. Les indices qui ont trait à la religion jalonnent les rencontres entre acteurs⁴. Et de pièce en pièce, le décor ne peut se passer d'allusions religieuses : la toile de fond représente tantôt une maison, où le Lare familial est

1 C'était déjà la remarque de P. Lejay, *Plaute*, Paris, 1925, p. 177 : « Quand on veut définir l'esprit du théâtre de Plaute, il faut tout d'abord considérer la religion ». Et J. Hanson, « Plautus as a Source Book for Roman Religion », *TAPA*, 90, 1959, p. 50 : « Plautus impresses the student of Roman religion with the sheer quantity of material which he presents. No other Latin author, with the possible exception of St. Augustine, can match him in this respect ».

2 Par exemple *Laetitia* et *Gaudium*, imaginés par Plaute, ne sont pas connus par ailleurs : Plaute, *Captivi*, 863 – 864 : *Idem ego sum Salus, Fortuna, / Lux, Laetitia, Gaudium*. Mentionnons, dans le *Persa* (515), l'invention par Toxilus d'une « Fortune lucrifère ». Cf. en outre *Bacchides*, 115 – 116.

3 M. Bettini, « Entre émieque et étique : exercice sur le *Lar familiaris* » dans P. Payen et E. Scheid-Tissinier, *Anthropologie de l'Antiquité : anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout, 2012, p. 173 – 198.

4 F. Dupont et P. Letessier, *Le théâtre romain*, Paris, 2011, p. 165 : « On peut définir une comédie comme une succession de rencontres ».

immanquablement honoré⁵, tantôt une façade de temple, fréquent lieu de rendez-vous⁶, ou bien une place publique, agrémentée d'un autel⁷.

Les chercheurs qui ont noté cette omniprésence du religieux ont été plus souvent philologues qu'historiens. Hérité d'une certaine *Quellenforschung*, le débat infini sur le plautinien dans Plaute, qui invite à reconnaître le modèle grec dans le texte latin, a porté entre autres sur les questions religieuses, sans obtenir de résultats tout à fait définitifs⁸. La *Kontaminationsfrage* achoppe parfois sur la variété des mécanismes syncrétistes. Le mieux est de considérer Titus Maccius Plautus comme un auteur de théâtre de son temps, c'est-à-dire foncièrement hellénisé, à l'image d'une société romaine de plus en plus ouverte sur la Méditerranée et dont les cultes ont déjà reçu depuis longtemps les diverses influences grecques...

Dans l'exégèse des *palliatae* de Plaute, l'analyse des pratiques religieuses a aussi pâti d'études (par ailleurs fort utiles) demeurant très proches du texte. Les philologues préfèrent, en toute logique, s'attarder sur le vocabulaire religieux, qui a évidemment son importance⁹, mais qui – privé de la description des gestes qui accompagnent son utilisation – peut apparaître vide de sens¹⁰. La philologie s'est par ailleurs intéressée au Plaute «théologien»¹¹ ou «mythographe», ce qui laisse dans l'ombre les attitudes rituelles qu'adoptent les personnages. Plus récemment, le passage en revue des modalités de communication entre les hommes et les dieux donne un nouveau souffle à l'approche philologique, sans épuiser le matériau religieux¹².

5 Et parfois les Pénates : *Mercator*, 834 – 835.

6 Un exemple dans le *Rudens* 91 et 94 – 95 : Pleusidippus se rend au temple, en espérant y retrouver Labrax : «je n'ai pu mettre la main sur le léno dans le port [...] Maintenant je viens voir ici au temple de Vénus, où il m'avait dit qu'il ferait un sacrifice» (*Neque quiui ad portum lenonemprehendere [...] Nunc huc ad Veneris fanum uenio uisere, / Vbi rem diuinam se facturum dixerat*). Nous utiliserons le plus souvent, dans le cours de cet article et la corrigeant au besoin, la traduction française d'A. Ernout, qui ne s'intéressait pas beaucoup aux subtilités du vocabulaire religieux.

7 Sur ces décors stéréotypés, J.-C. Dumont et M.-H. François-Garelli, *Le Théâtre à Rome*, Paris, 1998, p. 74.

8 E. Fraenkel, *Plautinisches in Plautus*, Berlin, 1922 (les phénomènes de *contaminatio* sont observés p. 262 – 272). La réédition italienne de 1960, *Elementi plautini in Plauto*, est la plus complète. Il faut se garder d'assimiler Plaute à un porte-parole de la *romanitas*, comme le faisait dans une certaine mesure B. A. Taladoire, *Essai sur le comique de Plaute*, Monaco, 1956, p. 1 – 2 : «Plaute, encore qu'il soit à bien des égards tributaire de l'influence grecque, nous a paru plus latin, plus 'national', plus original en un mot que Térence».

9 Le lexique plautinien abonde en premières occurrences et en hapax. Cf. G. Lodge, *Lexicon Plautinum*, Hildesheim, 1962, 2 vol.

10 L'article de J. Hanson, *cit.*, est typique de cette approche strictement philologique.

11 Sur ces aspects : R. Schilling, «Les dieux dans le théâtre de Plaute», *Actes du IX^e Congrès. Association Guillaume Budé* (Paris 1975), I, p. 342 – 353. La *Cistellaria*, notamment, joue beaucoup sur la confusion des généalogies divines.

12 C'est l'orientation retenue par B. Dunsch, «Religion in der römischen Komödie: Einige programmatische Überlegungen», in A. Bendlin / J. Rüpke (Hgg.), *Römische Religion im historischen*

Toujours dans ce domaine de l'étude des textes, la très grande attention portée ces dernières décennies à la métathéâtralité¹³ détourne le regard des aspects les plus triviaux de la *palliata*. Tout est lu au second degré : les sacrifices par exemple deviennent des allégories du jeu des acteurs¹⁴ et les récits de rêve, si récurrents dans les vingt-et-une pièces de Plaute, ne sont plus envisagés sous l'angle de l'oniromanie et de ses nombreux corrélats divins, mais comme des métaphores de la pièce¹⁵, des mises en abymes dramatiques.

Du côté des historiens, l'examen des éléments religieux dans le corpus plautinien n'a pas encore été mené exhaustivement. Qu'il s'agisse de pure et simple incompréhension (l'auteur accusé d'« anticléricalisme »¹⁶) ou de méfiance à l'égard des sources théâtrales, alors même que ces comédies ont ceci de réaliste qu'elles mettent en scène une société largement composée d'esclaves¹⁷. On décrit plus volontiers les « idées religieuses » de Polybe¹⁸ que celles de Plaute, parce que le premier les a formulées ou les a laissées entendre¹⁹, tandis que le second s'est donné le droit à la contradiction, en se dissimulant derrière ses personnages²⁰. De la sorte, Paul

Wandel. *Diskursentwicklung von Plautus bis Ovid*, Stuttgart, 2009 (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge; Bd. 17), p. 17–56.

13 Retenons entre autres N. W. Slater, *Plautus in Performance*, Harwood, 2000. Dans l'index de cet ouvrage, il n'y a pas d'entrée « religion ». Ce courant philologique métathéâtral a le grand mérite de relire et requalifier Plaute. T. J. Moore, *The Theater of Plautus. Playing to the Audience*, Austin, 1998, est aussi très rapide sur le religieux dans Plaute.

14 G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966, p. 545 : les jeux « deviennent à partir du III^e s. un module rituel, une offrande comparable au sacrifice, utilisable par tous les dieux lors de diverses fêtes » et F. Dupont, « La comédie romaine. Exemples d'approche anthropologique », *Lalies*, 12, 1991, p. 172 : « Le sacrifice consiste à offrir aux dieux, et à partager avec eux, une savoureuse victime ; les jeux, à leur offrir et à partager avec eux les plaisirs du théâtre et du cirque ».

15 Cf. par exemple les interprétations de G. Petrone, *Teatro antico e inganno : finzioni plautine*, Palerme, 1983, p. 65–66. Dans ce même esprit : N. W. Slater, *cit.*, p. 141–142.

16 Voir l'évocation de « pointes anticléricales » dans C. Pansiéri, *Plaute et Rome ou les ambiguïtés d'un marginal*, Bruxelles, 1997, p. 341. La liberté de ton des personnages de Plaute ressortit bien plutôt à la *licentia ludrica*.

17 Le soupçon d'irréalisme des situations représentées ne résiste pas à l'analyse de ce corpus, où sont évoquées tour à tour les guerres, la piraterie, les activités judiciaires, les pratiques bancaires, etc.

18 P. Pédech, « Les idées religieuses de Polybe : étude sur la religion de l'élite gréco-romaine au II^e siècle av. J.-C. », *RHR*, t. 67, 84^e année, 1965, p. 35–68.

19 On peut citer d'autres exemples de ce type d'approche : C. Bailey, *Religion in Virgil*, Oxford, 1935. D. S. Levene, *Religion in Livy*, Leyde, 1993. H. Zehnacker, « Le Dieu de Plinie l'Ancien (HN, II, 1–27) », dans D. Briquel, C. Février et C. Guittard (dir.), *Varietates Fortunae. Religion et mythologie à Rome. Hommage à Jacqueline Champeaux*, Paris, 2010, p. 261–272.

20 Un certain scepticisme à l'égard des dieux s'exprime dans l'*Amphitryon*, 181–184 (mais dans la même *palliata*, Alcèmène a raison d'avoir le *deum metus*), tout comme dans les *Captivi*, 22 : « En vérité les dieux jouent avec nous comme avec des balles de paume » (*Enim uero di nos quasi pilas homines habent*). Voir aussi la *Casina* (348–349) : « Tous les mortels mettent leur confiance dans les dieux ; et pourtant, j'ai vu souvent cette confiance déçue » (*Nam omnes mortales diis sunt freti ; sed tamen / Vidi ego diis fretos saepe multos decipi*).

Lejay, quoique bon observateur des spécificités de ce théâtre, a témoigné dans ce registre religieux d'une forme de méprise sur le comique latin²¹.

Plaute se permet en vérité de tourner en dérision les dieux eux-mêmes²², car le blasphème n'existe pas à Rome avant les chrétiens²³... En revanche, le poète montre qu'on ne badine pas avec la tradition et les rites. Il s'agit donc, pour l'historien, d'affronter un paradoxe : dans ces jeux scéniques, les détails religieux envahissent l'action, ils figurent régulièrement sur le devant de la scène, mais sont presque toujours passés inaperçus historiographiquement. Comme s'il s'agissait d'évidences, de gestes répétés qui ne méritent pas qu'on s'y arrête.

Un autre travers des études historiques a consisté à ne pas sentir toutes les plaisanteries de Plaute, et à prendre trop au sérieux certaines de ses indications : le cas, plus grivois que technique, du *cum intestinis omnibus* du *Pseudolus* illustre cette tendance²⁴, dont il est difficile de se prémunir entièrement : comment faire aujourd'hui la part des jeux de mots qui nous échappent, et des rites rendus volontairement hermétiques ?

Toute enquête historique conduite à partir de ce corpus comique doit donc redoubler de prudence et ne peut ignorer la part immense de construction dramatique : les *palliatae* ne sont certes pas qu'une « tranche de vie »²⁵, elles jouent cependant sur le vraisemblable, sans quoi elles resteraient incompréhensibles à leur public. Ces comédies sont des miroirs déformants, mais des miroirs tout de même. Bien évidemment, Plaute n'est pas d'intention didactique, il n'est pas un chroni-

21 P. Lejay, *cit.*, p. 196 : « On retrouvera aussi quelques attaques contre les dieux que Plaute a transcrites de ses originaux [...] Mais ce sont des railleries d'esclaves ou le propos d'un fou. [...] L'esclave Palestrion, lui, s'avise de philosopher : les dieux agiraient sagement s'ils répartissaient les biens aux bons, les maux aux méchants. Périplectomène lui ferme aussitôt la bouche ». Lejay était un ecclésiastique, dont les vues sont restées quelquefois trop christianocentrées.

22 E. Segal, *Roman laughter. The comedy of Plautus*, Cambridge, 1968, p. 31 : « In the world of Plautus [...] irreverence is endemic ».

23 Plinie le Jeune, *Lettres*, 10, 96. L'offense verbale n'existe pas en dehors des rites. Voir les *Bacchides*, 114–119 : « Lydus. – Qui est-ce qui habite là ? / Pistoclère. – L'Amour, le Plaisir, Vénus, la Grâce, la Joie, les Ris, les Jeux, les Doux-Propos, les Doux-Baisers. / Lydus. – Qu'as-tu affaire avec ces dieux ruineux ? / Pistoclère. – Ce n'est déjà pas bien d'insulter les honnêtes gens, et toi, tu insultes les dieux » (*Mali sunt homines qui bonis dicunt male. / Tu dis nec recte dicis ; non aequom facis*). De même Ballio est assimilé à Jupiter dans le *Pseudolus*, 326–328.

24 *Pseudolus*, 343. Voir J. Scheid, « Manger avec les dieux. Partage sacrificiel et commensalité dans la Rome antique », dans S. Georgoudi, R. Koch-Piettre, F. Schmidt, *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses, vol. 124), Turnhout 2006, p. 276–277.

25 M. Faure-Ribreau, *Pour la beauté du jeu. La construction des personnages dans la comédie romaine (Plaute, Térence)*, Paris, 2012, promet d'aller « au rebours de la conception habituelle qui fait de la comédie romaine une imitation de la réalité offrant au spectateur une 'tranche de vie' » (quatrième de couverture).

queur de son temps qui offrirait naïvement, presque « involontairement »²⁶, une somme ordonnée sur la religion de ses contemporains. Mais il vaut la peine d'observer la récurrence, chez lui, d'informations religieuses, pour tenter d'en comprendre la part historique et la fonction scénique.

Un certain état de la religion romaine autour de 200 avant J.-C.

Mieux que celui de Térence, le théâtre de Plaute se laisse contextualiser²⁷, même s'il s'agit « d'une actualité en trompe-l'œil »²⁸. Et presque tout y est religieux, nous l'avons dit. Le cadre de la représentation, d'abord. Au fil de l'histoire républicaine, les différents *ludi scaenici* se multiplient dans le calendrier romain. Ainsi, les commentateurs ont supposé que le *Persa* aurait accompagné les *ludi Romani*, le *Pseudolus* les *ludi Megalenses*²⁹. Des œuvres de Plaute ont aussi pu être représentées aux Jeux Plébéiens (à partir de 220)³⁰ ou aux Jeux Apollinaires, institués en 212³¹, qui ont tous deux leur versant « scénique ». Ces *ludi scaenici* font partie intégrante d'une célébration plus ample qui comporte divers *ludi*³².

Les jeux scéniques de Plaute montrent qu'en cette période de l'histoire républicaine le paysage religieux de l'*Vrbs* est déjà solidement défini. Un passage du *Curculio* (470–485) l'atteste. Au côté des bâtiments civils, les édifices culturels s'intègrent dans le centre de Rome. Entre les lieux sacrés et les espaces profanes, l'imbrication est extrême :

Voulez-vous rencontrer un parjure ? allez au Comice. Un menteur, un fanfaron ? aux alentours du temple de Cloacine. Des hommes mariés riches et prompts à se ruiner ? cherchez-les autour de la Basilique. C'est là aussi qu'on trouvera les vieilles peaux déjà passées d'usage, et les faiseurs d'affaires. Quant aux amateurs de pique-nique, ils sont au marché au poisson. Dans le bas forum se promènent les honnêtes gens et les riches citoyens ; dans le moyen forum, le long du canal, se tiennent les faiseurs d'embarras. Au-dessus du lac Curtius les effrontés, et les bavards,

26 *Contra* P. Lejay, *cit.*, p. 201 : « Le témoignage de Plaute sur les choses religieuses a d'autant plus de poids qu'il est en quelque sorte involontaire ».

27 F. Dupont et P. Letessier, *cit.*, n. 15, p. 245.

28 J.-C. Dumont et M.-F. François-Garelli, *cit.*, p. 68.

29 Sur les conditions de représentation du *Pseudolus* dans ces *Ludi*, à partir d'un réexamen des données archéologiques : S. M. Goldberg, « Plautus on the Palatine », *JRS*, 88, 1998, p. 1–20.

30 Une didascalie du *Stichus* indique que « la comédie fut représentée aux jeux plébéiens qui eurent lieu pendant l'édilité de Cn. Baebius et de C. Terentius », en 200 av. J.-C.

31 La dévotion apollinienne est particulièrement discrète dans ce corpus. Outre une mention rapide d'un temple d'Apollon dans les *Bacchis* (172), elle est surtout figurée dans le *Mercator*, 678–680 et 682, par la prière de Dorippa (Druopè), dont le nom même apparaît d'ailleurs dans le mythe d'Apollon.

32 L'applaudissement final des spectateurs – toujours réclamé par l'histriion qui prend le dernier la parole – en garantit l'efficacité rituelle.

les mauvaises langues qui débitent sans vergogne sur autrui toute sorte d'injures à propos de rien, tout en ayant eux-mêmes de quoi fournir ample matière à la critique. Sous les Vieilles Échoppes se logent ceux qui prêtent et qui empruntent à usure. Derrière le temple de Castor des gens auxquels on aurait tort de se fier trop vite. Dans la rue des Toscans habitent les hommes qui font commerce de leurs corps. Au Vélabre, les boulangers, les bouchers, les haruspices³³, les revendeurs, et ceux qui leur fournissent de la marchandise ; les hommes mariés riches et prompts à se ruiner auprès de Leucadia Oppia³⁴.

Le premier repère religieux mentionné est le *sacrum* de Vénus *cloacina* dont les Romains faisaient remonter le culte à la période royale³⁵. Il est à distinguer du temple de Vénus *obsequens* sur le Grand Cirque, dédié en 295 par Q. Fabius Gurgus³⁶. Il n'est pas non plus celui de Vénus Erycine, dont le culte est arrivé à Rome pendant la Deuxième guerre punique³⁷. Le terme *sacrum* auquel recourt Plaute pour caractériser le lieu consacré à *Cloacina* est trop vague pour laisser deviner les proportions de l'édifice, probablement modeste³⁸. Dans ce même périmètre du forum, le lac Curtius conserve, quant à lui, le souvenir de la *deuotio* de Marcus Curtius au IV^e siècle (selon la datation de Tite-Live³⁹). Puis vient le temple des *Castores*, voué en 484, qui n'est déjà désigné que par le premier des frères⁴⁰. Au temps de Plaute, les triomphateurs et leurs familles, catégorie sociale en plein essor, contribuent à embellir cet équipement religieux⁴¹.

33 Les haruspices privés sont, eux, cantonnés aux bas fonds. Sur les attaques dont les haruspices sont systématiquement les cibles, cf. *infra*.

34 *Curculio*, 470–485 : *Qui periurum conuenire uult hominem, ito in comitium / Qui mendacem et gloriosum, apud Cloacinae sacrum / Ditis damnosos maritos sub basilica quaerito / Ibidem erunt scorta exoleta quique stipulari solent ; / Symbolarum collatores apud forum piscarium. / In foro infimo boni homines atque dites ambulant ; / In medio propter canalem ibi ostentatores meri. / Confidentes garrulique et maleuoli supra lacum, / Qui alteri de nihilo audacter dicunt contumeliam / Et qui ipsi sat habent quod in se possit uere dicier. / Sub Veteribus ibi sunt qui dant quique accipiunt fenore. / Pone aedem Castoris ibi sunt subito quibus credas male / In Tusco uico ibi sunt homines qui ipsi sese uenditant. / In Velabro uel pistorem, uel lanium, uel aruspice, / Vel qui ipsi uortant, uel qui aliis ubi uorsentur praebeant. / Dites damnosos maritos apud Leucadium Oppiam.*

35 Près de la Grande Cloaca du Forum. R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, Paris, 2^e éd., 1982, p. 210; E. M. Steinby (éd.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, Rome, 1993, I, p. 290–291. C'est la première source à l'évoquer.

36 Tite-Live, X, 23, 7–9.

37 *Ibid.*, XXII, 10, 10. Le premier temple de Vénus Erycine est édifié sur le Capitole. À propos des échos qu'on pourrait percevoir dans le *Poenulus* d'une intégration réussie de cette déesse dans le panthéon romain : K. Galinsky, « Plautus' *Poenulus* and the cult of Venus Erycina », dans *Hommages à Marcel Renard*, I, Bruxelles, 1969, p. 358–364.

38 R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, cit., p. 211;.

39 Tite-Live, VII, 6.

40 D'où la plaisanterie fameuse rapportée par Suétone, *César*, X, 2.

41 La prolifération de ces « grands hommes » ressort des vers 1072–1073 des *Bacchides*. Chrysalus s'exclame : « Mais, spectateurs, ne vous étonnez pas de ne pas me voir en cortège triomphal : c'est devenu trop banal ; je n'y tiens pas » (*Sed, spectatores, uos nunc ne miremini / Quod non triumpho : peruulgatum est, nil moror*). Sur la parodie des récits de victoire par les généraux romains, cf. L.

Mais la géographie cultuelle de l'univers plautinien ne se limite pas au centre de la ville qui sert de cadre à l'action. Dans l'*Aulularia*, Euclio se rend de la sorte au bois sacré de Silvain (après le bois sacré de *Fides*⁴²) : « Il y a, en dehors des remparts, le bois sacré de Silvain : il est loin de la route, et tout envahi par une épaisse saussaie »⁴³. Cet endroit, parent fictif du *Lucus Ferentinae* ou du bois de Nemi, n'est pas connu par ailleurs⁴⁴. Le temple de Vénus représenté dans le *Rudens* est, quant à lui, situé aux confins de Cyrène, dans une zone isolée. Il existe donc, dans Plaute, des lieux de culte sub- ou extra-urbains⁴⁵. Les horizons religieux peuvent même s'élargir, lorsque sont évoqués deux grands sanctuaires panhelléniques, ceux de Némée et d'Olympie, dans la *Casina*⁴⁶.

L'œuvre de Plaute contient aussi quelques allusions, fort succinctes, aux prêtres de la République romaine, personnel qui se structure et se ramifie au fil du temps. Un personnage des *Ménechmes* cite un collège qui est peut-être celui des augures⁴⁷, l'un des quatre collèges de prêtres (avec les pontifes, les *decemviri sacris faciundis* et les fétiaux) dont les Romains font remonter la création à l'époque royale. Ailleurs, le terme *coepulonus* peut renvoyer au collège des épulons, fondé – lui – beaucoup plus tardivement, en 196 av. J.-C.⁴⁸, dans le but de veiller au bon déroulement de l'*epulum Iouis* des Jeux Romains et Plébéiens.

Outre ces informations topographiques et sacerdotales, les *palliatæ* instruisent le dossier des cultes, parfois « grecs » et « étrangers »⁴⁹, dont le nombre augmente dans les siècles républicains. Parmi les *sacra* dont les Romains disent qu'ils sont de rite grec, Hercule apparaît en bonne ligne⁵⁰ : grand objet d'interjections⁵¹, il est invoqué ironiquement par certains personnages de comédie, plus en quête d'hé-

Halkin, « La parodie d'une demande de triomphe dans l'*Amphitryon* de Plaute », *AC*, 17, 1948, p. 297–304. Sur les variations comiques à partir des inscriptions triomphales, comme dans les remerciements adressés par Toxilus à Jupiter (*Persa*, 753–757), se reporter à C. Guittard, « Formes et fonctions de la prière dans les comédies de Plaute et de Térence », *Actes du XXIV^e congrès international de l'Association des professeurs de Langues anciennes*, 1991, p. 85–86.

⁴² *Aulularia*, 614–615 : « Ouvre l'œil, ô Bonne Foi, ouvre-le bien, que je puisse remporter de chez toi ma marmite saine et sauve. C'est à ta loyauté que j'ai confié mon or, c'est dans ton bois, dans ton sanctuaire qu'il est déposé » (*Vide, Fides, etiam atque etiam nunc, saluam ut aulam abs te auferam. / Tuæ fidei concredidi aurum ; in tuo luco et fano est situm*).

⁴³ *Ibid.*, 674–676 : *Silvani lucus extra murumst auisus, / Crebro salicto oppletus : ibi sumam locum*.

⁴⁴ R. Schilling propose d'y reconnaître une grotte de Pan (« Les dieux dans le théâtre de Plaute », *cit.*, p. 389.).

⁴⁵ Les spectateurs de l'*Aulularia* peuvent avoir en tête le bois sacré de Laverna sur la *uia Salaria*. Cf. *Aulularia*, 445 et *Vidularia*, 66.

⁴⁶ *Casina*, 759–761.

⁴⁷ *Ménechmes*, 165 : *C*o*s*asu***captum sit collegium*.

⁴⁸ *Persa*, 99–100 : « O mon Jupiter en ce bas monde, c'est un membre de ton collège en goinfreterie qui te salue » (*O mi Iuppiter/Terrestris, te coepulonus compellat tuus*).

⁴⁹ Sur ces *peregrina sacra* : Festus, p. 128, éd. Lindsay.

⁵⁰ C'est l'Hercule *uictor* ou *triumphalis*.

⁵¹ À propos de ce juron presque exclusivement masculin, C. Guittard, *cit.*, p. 81.

roïsme marital que martial⁵². Chez Plaute, le cycle herculéen paraît très populaire⁵³, pendant que la pratique de la dîme offerte à Hercule est rappelée à plusieurs reprises⁵⁴.

Puis il y a Esculape, dont Cappadox est un dévot. Ce *leno* ridicule du *Curculio* honore le dieu à la romaine, la tête voilée⁵⁵. L'action de la *palliata* se déroule à Épidaure, mais le public romain peut, sans difficulté, la transposer en esprit sur l'île Tibérine, où le dieu a son temple depuis une période relativement récente : l'ambassade d'Ogulnius, consécutive d'une grande peste, ne date que de 292 av. J.-C.⁵⁶. L'incubation à laquelle recourt le *leno* n'est d'ailleurs pas dépaysante pour les spectateurs, qui peuvent aussi la pratiquer dans leur propre sanctuaire sur le Tibre.

Encore plus récemment introduit que celui d'Esculape, le culte de Cybèle, arrivé à Rome après consultation des Livres sibyllins, est cité de manière indirecte dans le *Poenulus*, par une allusion aux galles, lorsqu'Antamoenidès demande à Agorastocèles : « Pourquoi n'as-tu pas pris un tambourin (*tympnum*) pour accompagner ton couplet ? Car tu m'as plus l'air d'un mignon que d'un homme »⁵⁷. Le temple de la Grande Mère construit sur le Palatin est achevé en 191 av. J.-C.⁵⁸ : le *Pseudolus* a été représenté pour commémorer l'événement. Hors ces deux éléments, la très faible représentation de la Magna Mater dans les comédies tendrait à prouver que l'essentiel du répertoire plautinien a été joué avant que la déesse anatolienne ne soit profondément ancrée dans le panorama religieux de Rome.

52 *Epidicus*, 178–179. Periphanès se souvient : « Oh ! je fus un autre Hercule, tant qu'elle a vécu avec moi. Le 6^e travail d'Hercule n'était pas plus pénible que celui qui me fut imposé-là » (*Oh ! / Hercules ego fui, dum illa mecum fuit ; / Neque sexta aerumna acerbior Herculi quam illa mihi obiectast*). Cf. de plus les *Ménechmes*, 200–201.

53 L'*Amphitryon* raconte aux vers 1121–1130 les circonstances de la naissance d'Hercule. Dans les *Bacchides* (665–666), Chrysalus joue lui aussi sur la mythologie herculéenne : « S'il sait se conduire, il aura fait du vieillard un Hercule, lui donnant la dîme, et gardant pour lui les neuf autres dixièmes » (*Si frugi est, Herculem fecit ex patre : / Decimam partem ei dedit, sibi nouem abstulit*). Et dans le *Persa* (1–6), c'est Toxilus qui fait montre de sa connaissance de la mythologie herculéenne.

54 *Mostellaria*, 983–984. Phaniscus, lui-même esclave, s'en prend à Tranio, individu de la même condition : « Il y a là un esclave, un scélérat s'il en fut, nommé Tranion ; celui-là est capable de dévorer jusqu'aux revenus d'Hercule » (*Vnus istic seruos est sacerrimus, / Tranio ; is uel Herculi conterere quaestum potest*). Cf. aussi le *Trinummus* (468–475).

55 *Curculio*, 389–390. Curculio s'interroge : « Quel est cet homme qui s'est couvert la tête pour saluer Esculape ? » (*Quis hic est qui operto capite Aesculapium / Salutat ?*). On ne trouve pas dans Plaute l'expression *capite uelato*.

56 Pseudo Aurélius Victor, *Les hommes illustres de la ville de Rome*, 22. 293 : le culte d'Esculape est introduit après consultation des Livres sibyllins. La dédicace du temple situé sur l'île Tibérine a lieu le 1^{er} janvier 291.

57 *Poenulus*, 1317–1318 : *Quor non adhibuisti, dum istaec loquere, tympanum ? Nam te cinaedum esse arbitror magis quam uirum*.

58 La décision d'introduire ce culte survient durant la Deuxième guerre punique.

Le culte de Cérès, installé sur l'Aventin⁵⁹, n'est pas non plus ignoré des personnages de Plaute⁶⁰, et pour cause : il est très anciennement attesté à Rome, depuis les débuts de l'histoire républicaine, en association avec Liber et Libéra. Il donne lieu à des fêtes magnifiques : les *Cerialia*, dont l'éclat passe pour proverbial dans les *Ménechmes*⁶¹. L'auteur livre également, à propos de ce culte, un quasi-*unicum* : la mention de fêtes nocturnes en l'honneur de Cérès⁶². Le type de libation qu'il faut lui rendre fait l'objet de plaisanteries dans ces comédies qui n'hésitent pas à représenter des ivrognes et des ivrognesses⁶³. Cérès semble de surcroît jouer un rôle dans les possessions et les maléfica, comme le ferait supposer l'emploi fréquent de l'adjectif *cerritus/a*⁶⁴.

Quant à Diane, établie elle aussi sur l'Aventin, de très longue date (depuis l'époque des rois), les spectateurs romains la retrouvent à l'arrière-plan du *Miles gloriosus*, dont l'action se passe à Éphèse, autour du temple prospère qui est dédié à la déesse. L'esclave Chrysalus, personnage des *Bacchides*, fait croire que la somme qu'il a escroquée repose en lieu sûr : « L'or est déposé dans le temple même de Diane, sous la surveillance de l'autorité publique »⁶⁵. Cette pratique est à peine connue des Romains, chez lesquels les temples ne font pas encore office de banques à cette période, à l'opposé des coutumes grecques contemporaines⁶⁶.

Enfin, Adonis est également de la partie : un passage des *Ménechmes* prouve que son mythe et, partant, son iconographie sont largement connus⁶⁷. « Dis-moi, as-tu jamais vu quelque peinture murale représentant Ganymède enlevé par un aigle, ou Adonis par Vénus ? »⁶⁸, s'enquiert un des jumeaux éponymes auprès de son parasite Peniculus. Cette question rhétorique renvoie à l'essor des décorations érudites dans les maisons et sur les édifices civils et religieux au cours des premières années du III^e siècle. Conçu vers 180 – 170 av. J.-C. sous l'égide de M. Fulvius Nobilior, le programme décoratif du temple d'Hercule et des Muses souligne, par exemple, cet intérêt croissant pour une iconographie savante, où mythologie et philosophie se rejoignent.

⁵⁹ On fait remonter la dédicace du temple de Cérès, Liber, Libéra (sur l'Aventin) à l'année 496.

⁶⁰ *Rudens*, 145 – 146 : « Tu ne risques rien à rentrer chez toi sans avoir déjeuné. Le culte de Cérès te vaudra mieux que celui de Vénus. Celle-ci veille aux amours, mais Cérès veille au grain » (*Cererem te meliust quam Venerem sectarier: / Amori haec curat, tritico curat Ceres*).

⁶¹ *Ménechmes*, 101 : « tous les repas qu'il donne sont banquets de Cérès (*Cerialis cenas*) ».

⁶² *Aulularia*, Prol. 34 – 36 : « Car je dois vous dire que le vieillard qui va demander sa main, c'est l'oncle du jeune homme qui l'a mise à mal, la nuit des fêtes de Cérès (*noctu, Cereris uigiliis*) ». H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la République*, Paris, 1958, p. 417.

⁶³ *Aulularia*, 353 – 355.

⁶⁴ Cf. *infra*.

⁶⁵ *Bacchides*, 312 : *Quin in eapse aede Dianai conditumst*.

⁶⁶ J. Andrau, « Banque grecque et banque romaine dans le théâtre de Plaute et de Térence », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1968, p. 501.

⁶⁷ *Ménechmes*, 143 – 145.

⁶⁸ *Ibid.*, 143 – 144 : *Dic mihi, enumquam tu uidisti tabulam pictam in parieti, / Vbi aquila Cata-meitum raperet, aut Venus Adoneum ?*

Si les cultes et sanctuaires oraculaires italiques ne sont pas mentionnés par Plaute, ce qui n'étonne pas dans ces comédies se déroulant dans le monde grec, l'oracle de Delphes est, lui, parodié dans une scène du *Pseudolus*, où l'esclave qui donne son nom à la pièce répond en grec aux questions du vieillard Simo⁶⁹. Cette insertion du grec dans le texte latin témoigne d'un certain bilinguisme, au moins rudimentaire, dans la société romaine et dans l'auditoire de Plaute. Il rappelle aussi, mais sans la gravité qui les accompagnait, les consultations de l'Apollon delphique voulues par le Sénat romain pendant la Deuxième guerre punique, en 216 et 205⁷⁰.

Au vrai, les comédies de Plaute attestent une accélération de l'histoire religieuse durant la crise des années 218–201 et au lendemain du conflit. L'importation de cultes nouveaux s'accompagne de grandes cérémonies, tel le lectisterne de 217⁷¹, organisé après le désastre de Trasimène, auquel Ballio songe peut-être, dans le *Pseudolus*, en utilisant le néologisme de *lectisternatio*⁷². À la fin du III^e siècle, les lectisternes, tout comme les sellisternes, ne représentent pas une nouveauté, ils ont près de deux siècles d'existence⁷³, mais ils conservent toute leur solennité, d'où le comique qui se dégage des instructions du *leno*, occupé par les préparatifs d'un simple banquet domestique.

Dans ce contexte de crise politico-sociale, de cérémonies majestueuses et de redéfinition des cultes, l'affaire des Bacchanales représente un événement capital, dont les prodromes, et peut-être même la conclusion, alimentent le théâtre plautinien⁷⁴. Le comique ne manque jamais de rappeler l'*insania* des fidèles de Dionysos-Bacchus⁷⁵. Il y a là une part de jeu : les genres, comique et tragique, se regardent en miroir⁷⁶. Les bacchantes sont l'objet de maintes caricatures, de la part d'un Plaute sûr de ses effets, qui traduit sans doute l'opinion générale⁷⁷. Les *Bacchides*, entre autres, ont offert au poète la possibilité de plusieurs jeux de mots à partir du nom des deux

69 *Pseudolus*, 479–483. Mais ni Didyme, ni Claros ne sont mentionnés.

70 Tite-Live, XXII, 57 et XXIII, 11.

71 Douze dieux sont présents à ce lectisterne, ce qui est une nouveauté. Cf. Ennius, cité par Apulée, *Liber de deo Socratis*, II, 121 et Martianus Capella, I, 42 = fgt XXXVII des annales d'Ennius, 62–63, édit. Vahlen. Or ce panthéon se retrouve dans l'*Epidicus* (610–611) : « Quand Jupiter amènerait avec lui les onze grands dieux pour lui prêter main forte, leurs efforts réunis n'arriveraient pas à sauver Épidique du supplice » (*Si undecim deos praeter sese secum adducat Iuppiter, / Ita non omnes ex cruciatu poterunt eximere Epidicum*).

72 *Pseudolus*, 160–161.

73 C'est en 399 av. J.-C. que le premier lectisterne est organisé.

74 Voir, entre autres, P. Boyancé, « Une allusion de Plaute aux mystères de Dionysos (*Miles*, 1012–1018) », *Mélanges Ernout*, 1940, p. 29–37.

75 Varron (Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 9) et Cicéron, *Lois*, II, 37.

76 Cf. par exemple les *Ménechmes*, 835 : « Evohé, Bacchus ! Evohé, Bromius ! Dans quelle forêt m'appelles-tu pour chasser ? » (*Euhoe, Euhoe, Bromie, quo me in siluam uenatum uocas ?*).

77 M. Beard, J. North, S. Price, *Religions de Rome*, n. 75, p. 102 : « les références (au culte de Bacchus) sont d'autant plus impressionnantes que ce sont des allusions faites en passant qui impliquent une familiarité avec les faits de la part des spectateurs ».

héroïnes⁷⁸. Mais, parmi toutes les allusions aux sectateurs du culte bachique, c'est surtout le vers 980 (*Nam ecaster nunc Bacchae nullae ludunt*) de la *Casina* qui a mobilisé la critique, encline à dater la pièce de 186, l'année même du sénatus-consulte *De bacchanalibus*⁷⁹. Alors, que faire des autres répliques qui s'en prennent aux bacchantes et à leur bacchanal⁸⁰ ? Car c'est surtout ce dernier terme qui pose problème : désigne-t-il le lieu où se réunissent les adeptes de Dionysos, ou un type de solennité ? Le tout est que Plaute paraît très amusé, voire obnubilé par le « phénomène bachique »⁸¹, de sorte que certains ont pu interpréter les dangers nocturnes évoqués dans le *Stichus* comme une allusion aux rites dionysiaques⁸² ! On a même cru tenir les preuves d'une initiation personnelle du poète⁸³. Mais le plus sûr reste d'envisager le théâtre plautinien comme une création littéraire de son temps, perméable à l'actualité politique et religieuse, à l'instar des écrits contemporains de Naevius⁸⁴.

Quoi qu'il en soit, sur scène, les gestes rituels reviennent inlassablement et, par-dessus tout, le sacrifice, qui peut être considéré comme l'action par excellence, semblant obséder la plupart des personnages plautiniens. Dans ce domaine orthopraxique se dessine une frontière entre, d'une part, ceux qui ont le beau rôle et réussissent leurs gestes religieux et, d'autre part, ceux qui sont la risée de tous parce que leurs attitudes religieuses sont erronées.

Rem diuinam facere : quotidienneté des sacrifices

Presque toutes les pièces de Plaute donnent raison à Macrobe, pour qui la piété passe, d'abord et avant tout, par le sacrifice⁸⁵. C'est un aspect de ce théâtre qui a déjà été analysé partiellement⁸⁶. Le comique présente les rites sacrificiels comme des moments à la fois ordinaires et importants de la vie sociale. Et les termes qu'utilise Plaute sont le plus souvent, comme chez Caton, *rem diuinam facere* (ou *operari*) : « s'occuper des affaires divines », ce qui souligne – s'il en était besoin – le côté fondamentalement pragmatique de la religion romaine. Reste la difficulté à repré-

⁷⁸ *Bacchides*, 53 et 371.

⁷⁹ J.-C. Dumont, « Gens de théâtre originaires des municipes », dans *Les bourgeoisies municipales aux I^{er} et I^{er} s. a.-v. J.-C.*, Paris, 1983, p. 341 traduit ce vers ainsi « ce n'est pas pour l'instant l'heure nocturne des Bacchantes »

⁸⁰ Dans l'*Aulularia*, 408 et 413 et le *Miles gloriosus*, 856–858.

⁸¹ J.-M. Pailler, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie*, Rome, 1986, p. 238.

⁸² À propos du vers 606 du *Stichus*. Cf. J.-M. Pailler, *cit.*, p. 232.

⁸³ C'est la thèse de J.-C. Dumont, « Gens de théâtre », *cit.* Mais alors pourquoi cette charge négative contre les Bacchantes dans de nombreuses pièces ?

⁸⁴ A. Bruhl, *Liber pater*, Paris, 1953, p. 114.

⁸⁵ Macrobe, *Saturnales*, 3, 5.

⁸⁶ Notamment dans J. Scheid, « Manger avec les dieux », *cit.* et id., *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005.

senter au théâtre de tels actes : on imagine la manipulation d'accessoires d'un usage explicite, ou le recours à quelques subterfuges sonores⁸⁷. Malgré tout, le dramaturge ne se décourage jamais de multiplier les scènes de sacrifices et d'en détailler chaque étape, avec une minutie très romaine.

Dans Plaute, l'initiative de sacrifier revient plus souvent aux hommes qu'aux femmes, dont l'incapacité en la matière souffre des exceptions⁸⁸. Les sacrifices peuvent être la réponse apportée à des vœux (*uota*) formulés dans des situations plus ou moins périlleuses⁸⁹. Et tout est prétexte à « faire le sacré » : des retrouvailles, l'espoir de nouveaux profits⁹⁰, un voyage (aller et retour). Au point du jour, l'activité sacrificielle est engagée. On imagine sans mal l'encombrement de certains lieux de culte, où les sacrifices peuvent s'accomplir à la chaîne, d'où le regret d'Antérostile : « Nous aurions dû nous rendre depuis longtemps, avant le jour, au temple de Vénus, pour être les premières à déposer le feu sur l'autel »⁹¹. Pour mener à bien la cérémonie, le bain (*lauatio*), auquel procèdent Megadorus et Euclio dans l'*Aulularia*⁹², et/ou le lavement des mains s'imposent aux officiants : il faut comprendre ainsi les incessantes demandes en eau faites à Daemônès, voisin du temple de Vénus⁹³. Par

⁸⁷ F. Dupont et P. Letessier, cit., p. 206, à propos du récit de sacrifice perverti dans le *Thyeste* (v. 685 – 690) de Sénèque avec victimes humaines. Dans le même ouvrage (p. 228), lire aussi l'analyse d'un passage de l'*Edipe* : « Le devin Tirésias, pour apprendre qui est le meurtrier de Laïos, procède à un sacrifice afin de lire dans les entrailles des victimes (291 – 402). Ce sacrifice est censé avoir lieu sur scène. Le feu est allumé, mais au lieu de monter vers le ciel, il fait de la fumée, et cette fumée entoure de brouillard la tête d'Edipe ; les victimes sont amenées à l'autel, un bœuf blanc et une génisse. Au moment d'être égorgée la génisse se jette sur le couteau, elle a dans son ventre un fœtus. Le petit veau sort du ventre de sa mère et se met sur ses pattes. Le taureau avec le ventre ouvert tente de se relever et beugle. On voit mal comment les Romains auraient représenté cette boucherie sacrée. Pourquoi l'auraient-ils fait ? Une tragédie romaine est un spectacle sonore où le rapport du public à la scène passe par les *uoces* des personnages. Son émotion n'est pas suscitée par la vue directe mais par les paroles des personnages ».

⁸⁸ Dans ce sens : V. Huet, « Des femmes au sacrifice : quelques images romaines », dans V. Mehl et P. Brulé, *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes, PUR, 2008, p. 81 – 107, en réaction à O. de Cazanove, « Exesto. L'incapacité sacrificielle des femmes à Rome (à propos de Plutarque, *Quaest. Rom.* 85) », *Phoenix*, 1987, 41, p. 159 – 173.

⁸⁹ Dans le *Rudens* (60), le léno dit qu'il « veut s'acquitter d'un vœu fait à Vénus » (*uotum soluere*). Voir aussi *Amphitryon*, 946 et *Curculio*, 71 – 72 : « Tu vois devant leur porte cet autel de Vénus ? Vénus aura de moi un déjeuner, j'en ai fait le vœu » (*Nunc ara Veneris haec est ante horunc fores ; / Me inferre Veneri uoui iaiéntaculum*).

⁹⁰ P. Lejay, cit., p. 185.

⁹¹ *Poenulus*, 318. Dans ce même *Poenulus* (265), une des deux héroïnes remarque qu'« Il y a foule maintenant à l'autel » (*Turba est nunc apud aram*).

⁹² Cf. *Aulularia*, 579 : « Si tu n'as plus besoin de moi, je vais au bain, pour me préparer au sacrifice » (*Ego, nisi quid me uis, eo lauatum, ut sacrificem*). Cf. de surcroît *ibid.*, 612 : « Et maintenant, je vais me baigner pour faire le sacrifice » (*Nunc lauabo, ut rem diuinam faciam*).

⁹³ *Rudens*, 131 – 136 : « Il y a déjà pas mal de jours que je n'ai vu personne sacrifier ici, et il ne peut y avoir de sacrifice sans que j'en sois instruit ; toujours on nous demande de l'eau, ou du feu, ou des vases, ou un couteau, ou une broche, ou une marmite pour cuire les viandes du sacrifice, ou quelque autre objet. En un mot, c'est pour Vénus que j'ai de la vaisselle et un puits, non pour moi » (*iam hos*

ailleurs, une tenue correcte est exigée. Face à la prêtresse de Vénus, les jeunes femmes du *Rudens*, dépenaillées car à peine sauvées d'un naufrage, se confondent en excuses : elles ne sont pas habillées assez dignement pour sacrifier⁹⁴ ; elles ne peuvent se soumettre à l'impératif du vêtement blanc⁹⁵.

Avant l'exécution du rite, les préparatifs sont complexes, au point que l'organisation d'un sacrifice peut être comparée plaisamment à un grand branle-bas de combat, c'est le sens du bon mot de l'esclave Pseudolus (« *mea si commoui sacra* », *Pseudolus*, 110). Si les objets rituels ne sont pas toujours réunis, la panoplie du sacrifiant peut être complétée *in extremis*. La qualité de ce matériel sacrificiel engage déjà l'individu qui va sacrifier : le recours à une modeste vaisselle de Samos, par exemple, trahit le peu d'égards faits aux dieux⁹⁶. La générosité est plutôt de mise⁹⁷. On réunit les « vases sacrés »⁹⁸, les « vases réservés purs pour le sacrifice »⁹⁹, les patères (*patellae*)¹⁰⁰. Les libations obéissent à certaines prescriptions : le vin ne convient pas à Cérès¹⁰¹, mais le *Lar familiaris* peut en recevoir¹⁰². L'encens, la myrrhe et autres parfums¹⁰³, souvent apportés par des femmes, brûlent à profusion¹⁰⁴. La

dies complusculos/Quemquam istic uidi sacrificare ; neque potest / Clam me esse, siqui sacrificat ; semper petunt / Aquam hinc aut ignem, aut uascula, aut cultrum, aut ueru, / Aut aulam extarem, aut aliquid. Quid uerbis opust ? / Veneri paraui uasa et puteum, non mihi).

94 *Rudens*, 265.

95 *Ibid.*, 270 : les deux femmes auraient dû venir *candidatae*.

96 *Captiui*, 290–292 : « quand il fait un sacrifice à son Génie, il n'emploie, pour la cérémonie, que de la vaisselle samienne, de peur que son Génie lui-même ne le vole » (*Genio suo ubi quando sacrificat, / Ad rem diuinam quibus est opus Samiis uasis utitur, / Ne ipse Genius surripiat*). C. Guittard, *cit.*, 1979 : « Dans la comédie, le *genius* est le *numen*, la force vitale qui veille au bien-être de l'individu ».

97 Dans le prologue de l'*Aulularia* (23–25), le dieu Lare dénonce ainsi l'avarice d'Euclio, à l'inverse de sa fille : « Elle au contraire, tous les jours m'apporte en offrande de l'encens, du vin, quelque chose ; elle me donne des couronnes » (*ea mihi cottidie / Aut ture aut uino aut aliqui semper supplicat ; / Dat mihi coronas*).

98 *Amphytrion*, 946.

99 *Captiui*, 860.

100 *Cistellaria*, 522 : « Fassent tous les dieux, les grands, les petits, et même les patellaires » (*Di me omnes magni minutique et etiam patellarii*), c'est-à-dire ceux auxquels on livre des offrandes sur des *patellae*. Voir Ovide, *Fastes* II, 633 et s.

101 *Aulularia*, 353–355 : « Staphyla. – Dis donc, Strobile, ce sont les noces de Cérès qu'on va célébrer ? Strobile. – Pourquoi donc ? Staphyla. – Je ne vois pas une goutte de vin dans tout cela » (*Cererin, Strobile, has sunt facturi nuptias ? / Str. Qui ? Sta. Quia temeti nihil allatum intellego*).

102 *Ibid.*, 25.

103 *Asinaria*, 803 (*unguenta*). *Poenulus*, 1179 (nous traduisons) : « L'encens, la myrrhe, tous les parfums embaumaient » (*Arabus, murrinus, omnis odor complebat*).

104 *Amphytrion*, 738–740. Cf. en outre *Miles gloriosus*, 411–414.

*uerbena*¹⁰⁵, ainsi que les guirlandes et couronnes de fleur constituent d'autres offrandes très féminines.

Dans le cas où des animaux sont sacrifiés, il faut choisir des victimes adaptées à chaque divinité, et en définir le nombre¹⁰⁶. Le *leno* du *Poenulus* va jusqu'à apporter six agneaux à Vénus et, dans ses offrandes, peut-être se trompe-t-il involontairement sur le sexe de ses victimes (*agni* et non *agnae*)¹⁰⁷. Ces animaux doivent être « sans tache et bien gras »¹⁰⁸, sans défaut, ce que rappelle un vers des *Ménechmes*, sous peine de remettre en cause la validité du sacrifice¹⁰⁹. La distinction entre « grandes victimes » (*hostias*) et « petites victimes » (*uictimae*) se rencontre dans le théâtre plautinien¹¹⁰, tout comme la différenciation entre victimes *praecedaneae* et bêtes de substitution, *succedaneae*¹¹¹. Ovins et porcins sont les plus régulièrement consacrés aux dieux : dans Plaute, il n'est question qu'une seule fois de bœuf sacrifié, encore s'agit-il, dans l'*Asinaria*, d'un sacrifice de fantaisie, imaginé, sans concrétisation possible, par le *seruus callidus* Libanus¹¹².

Pour le bon accomplissement de ces affaires divines, on peut convoquer des musiciens, à l'image de la joueuse de lyre que cherche Epidicus¹¹³. On fait aussi appel à des victimes¹¹⁴, *lanii*¹¹⁵, que l'on trouve à l'extérieur de l'espace poméral et dont l'approche est signalée par les clochettes (*tintinnabula*) qu'ils portent sur

105 *Truculentus*, 480–481 : (nous traduisons) « Apporte-moi ici dedans l'herbe sacrée et les bons. Donnez-moi de l'eau pour les mains » (*fer uerbenam huc intus et bellaria. / Date aquam manibus*).

106 La surenchère est possible, dans la logique du *do ut des*, comme dans l'*Amphitryon*, 1121–1130 : « Je veux par de nombreuses victimes obtenir la bienveillance du maître des dieux » (*Vt Iouis supremi multis hostiis pacem expetam*).

107 *Poenulus*, 449–456 : « Que tous les dieux maudissent le léno qui dorénavant immolera à Vénus la moindre victime, ou qui lui offrira le moindre grain d'encens ! Dans cette maudite journée, où le courroux des dieux n'a cessé de me poursuivre, j'ai immolé six agneaux, sans pouvoir réussir à obtenir de Vénus un signe favorable. Voyant qu'aucun sacrifice ne me donnait de bon présage, aussitôt je m'en suis allée de colère, j'ai défendu de découper dans les entrailles la part de l'autel » (*Di illum infelicit omnes qui post hunc diem / Leno ullam Veneri umquam immolarit hostiam, / Quiue ullum turis granum sacrificauerit. / Nam ego hodie infelix dis meis iratissimis / Sex immolaui agnos nec potui tamen / Propitiam Venerem facere uti esset mihi. / Quoniam litare nequeo, abii illum ilico / Iratus, uotui exta proscariet*).

108 *Captiui*, 862 (*Atque agnum afferri proprium pinguem*).

109 *Ménechmes* (289–290). Ménechme demande au cuisinier Cylindrus : « combien se vendent ici les porcs sans défauts pour les sacrifices ? » (*quibus hic pretiis porci ueneunt / Sacres sinceri ?*).

110 *Pseudolus*, 326–328.

111 *Epidicus*, 140 : « Faut-il que ce soit moi qui sois chargé d'expier ta sottise, et que tu prennes mon dos comme bouc émissaire pour payer tes folies ? » (*hostia quae ad aras est immolanda*).

112 *Asinaria*, 711–713.

113 *Epidicus*, 315.

114 Dans Plaute, il n'y a pas d'occurrence du terme *uictimarius*.

115 *Pseudolus*, 327.

eux¹¹⁶. Le couteau¹¹⁷ (*culter*¹¹⁸) sert à la mise à mort symbolique de la victime, apprêtée, recouverte de farine salée, cette *mola* qui peut également être offerte en dehors du sacrifice animal¹¹⁹. Ensuite les sacrificateurs interviennent en tuant la bête. Une allusion est faite à la pierre (*saxum*) qui sert à assommer la victime¹²⁰. Comme le moment le plus sanglant ne peut être figuré sur scène, la *praefatio* qui le précède de peu n'apparaît dans aucune pièce de Plaute, tandis que l'examen des *exta* est évoqué par Ballio¹²¹, et la phase de *litatio* commentée dans l'*Epidicus*¹²² et le *Pseudolus*¹²³. La viande est ensuite partagée entre les participants, ou promet de l'être, au risque d'attirer les parasites¹²⁴.

Dans les œuvres de Plaute, la quasi-totalité des sacrifices est destinée aux divinités célestes. Les dieux aquatiques sont mentionnés à l'occasion, Neptune au premier chef, qui est l'objet de beaucoup de prières de remerciement¹²⁵. Une fois seulement, il est question d'honorer une divinité chthonienne, Orcus, à proximité d'un tombeau¹²⁶. Cependant les rites afférents, impliquant des offrandes déposées par terre ou dans le sol, ne sont pas décrits. Le geste apotropaïque auquel se plient Tranio et Theopropides, au début de la *Mostellaria*, pourrait être rattaché à de telles dévotions¹²⁷. Par ailleurs, à l'intérieur du corpus plautinien, les femmes sacrifient plus volontiers aux déesses¹²⁸, les hommes aux dieux, mais il ne s'agit pas d'une

116 *Truculentus*, 782 : Calliclès évoque les « hommes qui portent les sonnettes » (*tintinnaculos... uiros*). Sur les ressemblances entre les notes de Plaute et le règlement de Pouzzoles (*AE*, 1971, 88, II, I. 13–14), J. Scheid, « Manger avec les dieux », *cit.*, p. 276–277.

117 La *secespita* ne figure dans aucune comédie de Plaute.

118 *Rudens*, 134.

119 *Amphitryon*, 740 (sur la *mola salsa* qu'aurait pu offrir Alcène au sortir de son « rêve »).

120 *Captiui*, 617 : Tyndare dit se sentir « entre la pierre et l'autel » (*Nunc ego inter sacrum saxumque sto, nec quid faciam scio*). Cf. *Casina*, 970. L'expression est aussi dans Apulée, *Métamorphoses*, XI, I, 28. Tite-Live I, 24, 9 décrit la conclusion d'un traité, dont fait partie l'abatage d'un porc par un coup de silex.

121 *Pseudolus*, 265–268 : « Même si j'étais en train de sacrifier au très grand Jupiter, dans le moment même où j'aurais en mains les entrailles de la victime pour les poser sur l'autel, et que, sur ces entrefaites, on vint m'offrir quelque chose à gagner, je déserterais plutôt la cérémonie. Il n'y a pas de piété qui tienne devant celle-là, quoi qu'il en soit du reste » (*nam si sacrificem summo Ioui / Atque in manibus exta teneam ut poriciam, interea loci / Si lucri quid detur, potius rem diuinam deseram. / Non potest pietati opsisti huic, utut res sunt ceterae*).

122 *Epidicus*, 139–140.

123 *Pseudolus*, 334.

124 *Stichus*, 251.

125 Exemple : la prière de Theopropidès dans la *Mostellaria*, 431–437.

126 *Epidicus*, 175–176 : « Depuis que tu l'as enterrée, tu ne peux pas voir son tombeau sans aussitôt faire un sacrifice à Orcus » (*Cuius quotiens sepulcrum uides, sacrificas / Illico Orco hostiis neque adeo iniuria*). On trouve une autre mention d'Orcus dans la *Mostellaria* (499).

127 Cf. les recommandations de Tranio dans la *Mostellaria* (468–469) : « Ne touchez pas à ma maison. Touchez la terre, vous aussi » (*Aedes ne attigatis. Tangite / Vos quoque terram*).

128 *Asinaria*, 781–782 : « Elle invoquera toute déesse qu'elle voudra pour se la rendre propice, mais de dieu point » (*Deam inuocet sibi quam libebit propitiam, / Deum nullum*).

règle intangible : on retrouve notamment *uirgines*, *mulieres*, *matronae* et *meretrices* dans les honneurs rendus au Lare de la famille, lequel est majoritairement cité au singulier¹²⁹.

La vie des personnages de Plaute se déroule donc au rythme incessant des sacrifices, sanglants ou non, accomplis chez soi ou au sein de divers lieux de culte¹³⁰, dans le cadre de dévotions privées. Pour leur part, les célébrations publiques, auxquelles sont également adjoints des rites sacrificiels, ne sont pas directement mises en scène, elles sont simplement rappelées çà et là, comme de grands moments de sociabilité, qui scandent le calendrier et marquent les esprits. Dans la *Cistellaria*, la *meretrix* se souvient ainsi de la *pompa* des Dionysies¹³¹, ou plus exactement des triétérides dionysiaques de Sicyone ; Agorastoclès se déplace jusqu'au temple de Vénus pour les Aphrodisies¹³² ; Periplectomenus, voisin du soldat fanfaron, mentionne, lui, les *Quinquatria*, spécialement célébrées par une assemblée féminine¹³³ ; Charinus, héros du *Mercator*, connaît la périodicité des Grandes Panathénées¹³⁴. Ces grandes fêtes religieuses, tout comme les célébrations plus modestes, occupent une place importante dans l'emploi du temps des personnages de Plaute, qui se divisent entre bons et mauvais pratiquants de la *religio*.

Religio et superstitio

Le théâtre de Plaute prouve que la vie quotidienne déborde de religion¹³⁵. Au sein de l'espace domestique, une place est réservée au Lare¹³⁶, au Génie¹³⁷ et aux Pénates¹³⁸.

129 Le Lare devient les Lares, au pluriel, dans le *Rudens*, 1205. Dans la *Cistellaria*, une *meretrix* paraît jurer par Hercule, mais le texte n'est pas sans ambiguïté : W. Stockert, « Schwören auch Frauen bei Herkules ? Bemerkungen zu Cist. 52 und anderen Plautus-Stellen », in R. Hartkamp (dir.), *Studien zu Plautus' Cistellaria*, Tübingen, 2004, p. 363–369.

130 Outre *fanum* dont on compte plusieurs occurrences dans Plaute, on rencontre aussi les termes de *delubrum* (*Poenulus*, 1175) et de *templum*.

131 *Cistellaria*, 89–90 : « C'était aux Dionysies. Ma mère m'avait emmenée voir la procession » (*Per Dionysia / Mater pompam me spectatum duxit*).

132 *Poenulus*, 191.

133 *Miles gloriosus*, 691–694.

134 *Mercator*, 66.

135 Chez Plaute comme chez tous les auteurs latins, le terme *religio* et ses dérivés (*religiosus/a*) posent des problèmes de traduction, signifiant parfois « zèle religieux », comme dans le vers de l'*Asinaria* (782) : *si magis religiosa fuerit* ; ou l'obligation contractuelle à l'égard des hommes et/ou des dieux, comme dans le *Curculio*, 35, où son emploi est ironique : *Vocat me ad cenam. Religio fuit, denegare nolui*, tout comme dans le *Mercator*, 881 : *Religionem illic mi obiecit ; recipiam me illuc*.

136 Charinus invoque les Lares des voyageurs (*Lares viales*) dans le *Mercator*, 864–865.

137 Cf. *supra*, n. 95.

138 *Mercator*, 834–835 : « Charinus.– Dieux pénates de mes parents, vénérable Lare de la famille, protégez bien leur fortune, je les recommande à vous » (*Di penates meum parentum, familiai Lar pater, / Vobis mando meum parentum rem bene ut tutemini*). Cf. A. Dubourdieu, *Les origines et le déve-*

Au dehors, les contours de l'autel de quartier ou du temple¹³⁹ se dessinent dans le champ de vision de chacun. Les édifices religieux, placés sous la surveillance de gardiens¹⁴⁰ chargés d'ouvrir leurs portes chaque matin, sont des lieux familiers, où, en l'absence d'occupation véritable, le badaud, tel le *parasitus* Charmidès du *Rudens*, peut passer du temps :

Charmidès. – Pourquoi ne pas aller dans le sanctuaire de Vénus pour cuver dans un bon somme l'excès de boisson que j'ai avalé bien malgré moi ?¹⁴¹

Élément spatial inévitable, le religieux se retrouve de même à chaque étape importante de la vie humaine. Lors des accouchements, les femmes prient le plus souvent Junon Lucine¹⁴² : ce sont les cas de Phaedria dans l'*Aulularia*¹⁴³ ou de Phronesium du *Truculentus*, même si celle-ci ment sur son état véritable¹⁴⁴. Puis, à la naissance de l'enfant, on effectue des rites de relevailles¹⁴⁵. Le mariage, lui, ne paraît pas revêtu d'une forte charge religieuse¹⁴⁶ : il peut être décidé du jour au lendemain¹⁴⁷ et concerne les citoyens libres tout comme les esclaves¹⁴⁸. La prise d'auspices par lequel il peut être engagé est mentionnée dans la *Casina*¹⁴⁹, qui montre un cortège nuptial, avançant au son de la flûte et d'un chant au dieu Hymen¹⁵⁰. La mort, au contraire, appelle un arsenal rituel qui n'est que suggéré dans Plaute¹⁵¹. Un

loppement du culte des Pénates à Rome, Rome, 1989, p. 38–39, p. 95 et p. 99. Voir aussi *Miles gloriosus*, 1339–1340 et *Rudens*, 1205–1208.

139 Dans Plaute, *Aedes* désigne souvent la maison d'un des personnages.

140 *Curculio*, 203–204.

141 *Rudens*, 586–587 : *Ch. Quin abeo hinc in Veneris fanum, ut edormiscam hanc crapulam, Quam potaui praeter animi quam libuit sententiam ?* La traduction de *fanum* par temple, retenu par les traductions, n'est pas tout à fait satisfaisante. Elle peut faire supposer l'extra-urbanité de ce lieu. Cf. la loi d'Vrso (*CIL*, II, 5439 = M. Crawford et al., *Roman Statutes*, Londres, 1996, p. 415, chap. CXXVIII, ligne 14,).

142 Junon peut aussi être invoquée en dehors des accouchements : cf. *Amphitryon*, 831–836. Et, dans la même pièce (1091–1094), Bromia, servante d'Amphitryon : « Tout à l'heure, lorsque ta femme entra en travail, lorsqu'elle ressentit les premières douleurs d'entrailles, comme c'est le lot des femmes en pareil cas, elle invoqua le secours des dieux immortels, non sans s'être purifié les mains et voilé la tête » (*Inuocat deos immortalis, ut sibi auxilium ferant, / Manibus puris, capite operto*).

143 *Aulularia*, 691–692.

144 *Amphitryon*, 720 : « Alcène. – je demande aux dieux d'accoucher heureusement d'un fils » (*deos quaeso, ut salua pariam filium*).

145 *Ibid.*, 501. Jupiter dit à Alcène : « garçon ou fille, relève à ma place l'enfant qui naîtra » (*uerum quod erit natum tollito*). Cf. également *Truculentus*, 423–424.

146 *Casina*, 815–816 et le flambeau (839).

147 *Aulularia*, 271–272.

148 *Casina*, 71–74.

149 *Ibid.*, 86.

150 *Ibid.*, 798–800.

151 Chez Plaute, il n'y a pas de prière de recommandation prononcée par un mourant, à la différence de l'*Andrienne* (29–291) de Térence. Cf. C. Guittard, *cit.*, p. 79.

personnage s’amuse avec l’idée d’*imagines*¹⁵² promenées dans la *pompa funebris*. D’autres rappellent que les bûchers funèbres se tiennent hors les murs¹⁵³. Ailleurs, on insiste sur l’importance d’une sépulture convenable : le fantôme qui donne son nom à la *Mostellaria* serait un revenant enterré à la va-vite, sans avoir reçu de funérailles en bonne et due forme¹⁵⁴. La *praefica*, pleureuse à gage, « capable de célébrer les mérites des autres, incapable de célébrer les siens »¹⁵⁵ et chantant des *neniae*¹⁵⁶, représente une figure classique de ces rites funéraires.

À l’instar de la vie individuelle, la vie collective se déroule sur un fond religieux. C’est l’exemple de la *supplicatio* qui suit une défaite militaire et qui implique une reddition « humaine et divine ». Ce rite est connu des Grecs comme des Romains. Toute une population se met à supplier le vainqueur de l’heure. Un passage de l’*Amphitryon* qui désigne les Téléboens défaits par les Thébains le montre bien :

Le lendemain (de la bataille), les chefs de la cité viennent tout en larmes dans notre camp ; portant dans les mains les insignes des suppliants, ils nous prient de pardonner leur faute, et se remettent corps et biens, avec leurs dieux, leur ville, leurs enfants, à la merci et à la discrétion du peuple thébain¹⁵⁷.

Cependant, la *supplicatio* qui, dans un même contexte de menaces extérieures, consiste à implorer ou remercier collectivement ses propres dieux est absente des *palliatae* de Plaute. Proche de cette procédure, en revanche, une autre forme de supplication est figurée dans le *Rudens*. En se réfugiant en larmes auprès de l’autel et du *signum*¹⁵⁸ de Vénus, les deux jeunes femmes ont l’espoir d’être recueillies et entretenues. Mais elles ont surestimé les moyens financiers dont dispose le *fanum* de Vénus¹⁵⁹.

¹⁵² *Amphitryon*, 459.

¹⁵³ *Casina*, 354.

¹⁵⁴ *Mostellaria*, 497–503.

¹⁵⁵ *Truculentus*, 495–496. Et *Frivolaria*, VII : *Superaboque omnis argutando praeficas*.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 213 ou 214.

¹⁵⁷ *Amphitryon*, 256–259 : *Postridie in castra ex urbe ad nos ueniunt flentes principes, / Velatis manibus orant, ignoscamus peccatum suum: / Deduntque se, diuina humanae omnia, urbem et liberos / In dicionem atque in arbitratum cuncti Thebano populo*.

¹⁵⁸ *Rudens*, 454–457 et 694–699 : « et toi, bonne Vénus, toutes deux nous te supplions, embrassant ton autel et les yeux pleins de larmes, à genoux devant toi, de bien vouloir nous prendre en ta garde, et nous protéger. Poursuis de ta vengeance les criminels qui n’ont point respecté ton temple ; souffre que nous prenions place sur cet autel, sans t’en offenser » (*Venus alma, ambae te obsecramus, / Aram amplexantes hanc tuam, lacrumantes, genibus nixae, / In custodelamnos ut recipias et tutere. / Illos scelestos, qui tuum fecerunt fanum parui, / Fac ut ulciscare, nosque ut hanc tua pace aram obsidere./Patiare*). Dans Plaute, le terme *statua* paraît renvoyer à des représentations humaines plutôt que divines, et souvent de manière parodique car les personnages susceptibles d’être récompensés par une statue à leur effigie ne méritent en fait aucun éloge (*Asinaria*, 712 ; *Casina* 951 ; *Curculio*, 439 ; *Pseudolus* 911).

¹⁵⁹ *Rudens*, 282–283.

D'une manière générale, prière et action de grâces sont souvent décrites par le poète. Les verbes *orare*, *obsecrare*, *petere*, *supplicare*, *ueneror* et les expressions *quaeso ut* ou *Di immortales*, *obsecro uestram fidem* se rencontrent souvent¹⁶⁰. On peut s'adresser aux dieux à la simple vue d'un lieu de culte et souvent dans l'espoir d'une contrepartie¹⁶¹ : l'utilitarisme ne gêne pas l'orant romain. Des répliques rappellent des formulaires de prière « classiques », les mêmes que Cicéron consigne au siècle suivant¹⁶². Un vers du *Curculio* évoque de plus la pirouette rituelle par laquelle doivent se conclure les prières¹⁶³. Ces oraisons peuvent être accomplies en remerciement spontané. Ce type de prière gratulatoire figure dans le *Poenulus*¹⁶⁴, dans le *Miles gloriosus*¹⁶⁵ ou dans le *Trinummus*¹⁶⁶, au côté des exécutions¹⁶⁷.

Pour chaque personnage, la bonne exécution des rites compte plus que tout. C'est dans ce champ rituel que peut surgir le soupçon d'impiété : en ce sens, la maison de la *Mostellaria* est dite « impie »¹⁶⁸, car les rituels funéraires prescrits n'y ont pas été respectés. Mais, en dehors des gestes qui s'imposent dans telle ou telle situation, la religion ne paraît guère contraignante ou oppressive, et personne n'est accablé de remords dans ces comédies. La conscience personnelle trouve très vite ses limites¹⁶⁹ ; les dieux ne sermonnent pas les esclaves rusés, mais amoraux. D'après un passage de l'*Asinaria*, il ressort que les délits religieux mineurs ne sont pas plus graves que les forfaits « civils » : tous deux ont souvent partie liée, c'est ainsi que Ballio est décrit comme un « méchant, ennemi des lois, un infâme, un menteur et un

160 Sur *Salve*, *Salute* par lesquels on entame la prière : *Bacchides*, 172 ; *Curculio*, 70 ; *Miles gloriosus*, 1339 ; *Stichus*, 534 ; *Rudens*, 358.

161 *Rudens*, 255 – 257 : « Il doit y avoir des gens non loin d'ici : l'endroit est si plaisant. Quel que soit le dieu, je lui adresse ma prière, pour qu'il nous délivre de nos peines présentes, et qu'à deux infortunées, dénuées de tout, accablées de maux, il prête quelque assistance » (*Haud longe abesse oportet homines hinc, ita hic lepidus locus. / Quisque est deus, ueneror ut nos ex hac aerumna eximat, / Miseras, inopes, aerumnosas ut aliquo auxilio adiuvet*).

162 La formule *fausta felix fortunataque euenat* énoncée par Calliclès (*Trinummus*, 41) est aussi dans Cicéron, *De diuinatione*, I, 102.

163 *Curculio*, 70.

164 *Poenulus*, 1273 – 1275.

165 *Miles gloriosus*, 411 – 412 : « Porte le feu sur l'autel, pour que dans ma joie j'offre à Diane d'Ephèse des louanges et des actions de grâces et fasse monter vers elle la suave odeur de l'encens d'Arabie » (*Inde ignem in aram, ut Ephesiae Dianae laeta laudes / Gratesque agam eique ut Arabico fumificem odore amoenos*).

166 *Trinummus*, 824.

167 *Aulularia*, 658 : Strobile : « Que Jupiter et tous les dieux t'anéantissent ! ». Lysidamus de la *Casina* est ainsi un grand imprécateur : *Casina*, 275 : « Qu'Hercule et tous les dieux se conjurent pour sa perte » (*Hercules dique istam perdant*) ; 279 : « Que tous les dieux et les déesses s'unissent pour le perdre ! » (*Qui illum di omnes deaeque perdant !*) ; 642 : « Que les dieux te maudissent, toi, ta poitrine, ta tête et tes oreilles ! » (*Pectus, auris, caput, teque di perduint !*).

168 *Mostellaria*, 504.

169 Entre autres fautes que nous pourrions qualifier aujourd'hui de « morales », l'infidélité conjugale n'est nullement répréhensible dans le théâtre de Plaute : *Casina*, 1015 – 1018.

impie»¹⁷⁰. L'impiété consiste en un même élan à tromper les hommes (dans le pire des cas, ses propres parents¹⁷¹) et les dieux¹⁷². De même, quand l'esclave Libanus dresse un portrait à charge d'un de ses comparses, il énumère :

les fois où, sciemment tu as commis un abus de confiance ; où tu as été pris en flagrant délit de vol et battu ; où tu as fait un faux serment ; où tu as porté la main sur un objet de culte ; où tu as causé à tes maîtres dommages, ennuis, déshonneur ; où d'un dépôt à toi confié tu as obstinément nié l'existence ; où tu as été plus fidèle à ta bonne amie qu'à ton ami ; où, bien souvent, par la dureté de ton cuir, tu as mis sur le flanc huit robustes licteurs, munis de souples verges d'orme¹⁷³.

Cette mise en procès a son versant religieux. Parmi tous les chefs d'accusation, le faux serment, prononcé en privé, le plus souvent par des esclaves, revient régulièrement dans Plaute¹⁷⁴. Il n'a pas l'air de prêter à conséquence : le bon fonctionnement des institutions, l'intérêt public ne paraissent pas menacés par les parjures de la *palliata*... Quant au fait de dérober un objet de culte, il relève, au sens propre, du « sacrilège »¹⁷⁵ : il est illustré notamment par le vol de la couronne de Jupiter¹⁷⁶. C'est un méfait toujours tentant, mais jamais véritablement représenté. Somme toute, dans ces pièces, les outrages aux dieux paraissent rares. Lorsque Dordalus agonit Toxilus d'insultes, il le dit « repaire de toute servitude, affranchisseur de putains, terreur du fouet, grand consommateur d'entraves, citoyen du moulin, esclave à perpétuité,

170 *Pseudolus*, 974–975.

171 *Asinaria*, 508 : « Est-ce bien cultiver la piété que d'enfreindre l'autorité maternelle ? » (*Hocine est pietatem colere, matri imperium minuire* ?). Une même association parents/dieux se rencontrent dans le *Persa*, 390–391 : « je puis te le dire : grâce aux dieux et au mérite de mes ancêtres, tu ne peux pas dire que tu es sans dot » (*deum uirtute dicam et maiorum meum, / Ne te indotatam dicas, quod dos sit domi*). Et cf. n. 171.

172 *Rudens*, 191–192 : « Je ne m'indignerais pas d'endurer cette peine, si j'avais commis quelque impiété envers mes parents ou envers les dieux (*Nam hoc mi haud laborist laborem hunc potiri, / Si erga parentem aut deos me impiaui*).

173 *Asinaria*, 568–575 : *ubi sciens fideli infidus fueris, / Vbi prensus in furto sies manifesto et uerberatus, / Vbi periuraris, ubi sacro manus sis admolitus, / Vbi eris damno et molestiae et dedecori saepe fueris, / Vbi creditum quod sit tibi datum esse pernegaris, / Vbi amicae quam amico tuo fueris magis fidelis, / Vbi saepe ad languorem tua durtia dederis octo / Validos lictores, ulmeis adfectos lentis uirgis !*

174 *Amphitryon*, 936 ; *Asinaria*, 322 ; *Bacchides*, 898 (à noter qu'un peu plus haut, aux vers 882–897, la litanie de dieux invoqués par Chrysalus commence rituellement par Jupiter et Janus). Dans le même esprit, les *Captiui* (426–427) contiennent une version parodique de la prestation de serment. Voir aussi *Miles gloriosus*, 190–192 ; *Persa*, 555–557 ; *Rudens*, 22–25 et 125–126.

175 Ballio est dit *sacrilegus* (*Pseudolus*, 363) et dans le *Rudens* (706) le léno Labrax est désigné comme *sacrilegissime*.

176 *Ménechmes*, 941 : « Et moi je sais que tu as dérobé à Jupiter sa couronne sacrée » (*At ego te sacram coronam surrupuisse lous scio*). Voir aussi le *Trinummus*, 83–85 : « Si aujourd'hui je te soupçonnais d'avoir dérobé au Capitole la couronne ornant la tête du Jupiter qui se dresse au haut du fronton » (*Nam nunc ego si te surrupuisse suspicer / Ioui coronam de capite ex Capitolio / Qui in columine astat summo*).

goinfre, bâfreur, voleur, déserteur, [...] effronté»¹⁷⁷. Toxilus est taxé de tous les crimes, mais cette bordée d'injures n'a rien de religieux.

D'une manière générale, les comédies font apparaître la justesse ou l'invalidité de certaines pratiques religieuses. Faire confiance aux dieux, croire en leur bienveillance sont deux attitudes de juste piété, à rebours du comportement du *leno* Cappadox : « C'est chose désormais décidée, je déloge de ce temple, et je rentre chez moi ; aussi bien je connais maintenant les sentiments d'Esculape : il se moque de moi et n'a cure de guérison »¹⁷⁸. La vraie religion, c'est surtout accomplir les rites de bon cœur, sans lésiner sur les moyens, et dans les normes. Bonnes pratiquantes d'une religion bien comprise, les jeunes femmes du *Rudens* entretiennent ainsi une relation privilégiée avec Vénus et sa desservante, la prêtresse Ptolemaecia. Dans l'*Aulularia*, la fille d'Euclio se montre elle aussi d'une telle piété à l'égard du Lare familial que celui-ci la récompense en permettant la découverte du trésor qui constitue tout l'enjeu de la pièce.

À l'inverse, Plaute trouve dans les pratiques superstitieuses une provision de scènes comiques. N'importe quel *omen* se prête à une interprétation plus ou moins cocasse¹⁷⁹ : toute apparition venue de la gauche devient, par exemple, signe de fortune¹⁸⁰ ; et le personnage le plus superstitieux est aussi le plus ridicule : ainsi Euclio ramassant chez son barbier ses rognures d'ongles, de peur qu'on lui jette un sort¹⁸¹. Car l'ensorcellement est une menace permanente dans les pièces de Plaute. Il n'y a pas de mention de *defixio*, pas de *mathematicus* ni de *Chaldeus*, mais des femmes sont dites *ceritae*, possédées par les esprits, tant qu'une lustration n'est pas accomplie : cet adjectif renverrait à la fonction funéraire de Cérès¹⁸². Ainsi Alcmène

¹⁷⁷ *Persa*, 417–422. Voir aussi *Pseudolus*, 269 : nous changeons ainsi la traduction d'Ernout : « Même pour les dieux, que nous devons craindre par-dessus tout, il en fait le moins possible » (*Deos quidem, quos maxime aequom est metuere, eos minimi facit*).

¹⁷⁸ *Curculio*, 216–219 : *Migrare certumst iam nunc e fano foras, / Quando Aesculapi ita sentio sententiam, / Vt qui me nili faciat nec saluom uelit*.

¹⁷⁹ Un exemple dans le *Persa*, 630–633 : « Dordale. – Où es-tu née ? La jeune fille. – À ce que m'a dit ma mère, dans la cuisine, dans le coin à main gauche / Toxile (à Dordale). – Voilà une courtisane qui te portera bonheur. Elle est née au chaud, dans un endroit où il y a d'ordinaire toute sorte de bonnes choses en abondance » (*To. Vbitu nata es ? Vi. Vt mihi / Mater dixit, in culina, in angulo ad laeuam manum. / To. Haec erit tibi fausta meretrix : natat in calido loco, / Vbi rerum omnium bonarum copias saepissima*).

¹⁸⁰ *Epidicus*, 183–184. Voir aussi *Aulularia*, 625–627 : « Ce n'est pas sans raison qu'un corbeau vient de chanter à ma gauche » (*Non temere est quod coruos cantat mihi nunc ab laeua manu*).

¹⁸¹ *Aulularia*, 312–313, ce qui fait songer au papyrus de Berlin cité par F. Graf, *La Magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1994, p. 128 : « Prends deux de tes ongles et tous les cheveux que tu as sur la tête. Prends un faucon circéen et rends-le dieu dans le lait d'une vache noire » (PGM, 1, 1–5).

¹⁸² H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès*, cit., p. 174.

est-elle dénoncée comme *cerrita*, avant qu'on ne lui rende justice¹⁸³. Le cuisinier de Ménechme doit également se faire «purifier» (*piari*)¹⁸⁴ et, pour rire, Gripus est dit *ueneficus*¹⁸⁵.

Dans cet éventail de superstitions, les devins ne sont pas épargnés par le comique. Jupiter conseille à Amphitryon de laisser là «devins et haruspices, tous tant qu'ils sont»¹⁸⁶. L'art divinatoire qu'ils pratiquent n'est pas une science exacte¹⁸⁷. Installés dans les bas quartiers, portant cheveux longs¹⁸⁸, ces devins privés, *harioli* ou *haruspices*, sont décriés, tout comme chez Térence¹⁸⁹. Les femmes en seraient les meilleurs clientes (l'adjectif *superstitiosa* n'apparaît qu'au féminin dans le *Rudens*¹⁹⁰), mais leur consultation a un coût : dans le *Miles gloriosus*, Periplectomenus redoute de trouver une épouse qui aurait ce penchant, dispendieux, pour la divination, ce qui rappelle les conseils donnés par Caton à son *uilicus*¹⁹¹. Bien avant d'être morale, la désapprobation de ce personnage répond d'abord à des arguments financiers.

Avec ou sans consultation de «spécialistes», la divination est un jeu auquel se prêtent beaucoup d'individus imaginés par Plaute¹⁹². Quiconque formule une suggestion peut être gratifié du titre ironique de «devin»¹⁹³. Certains jettent des dés¹⁹⁴,

183 *Amphitryon*, 775–777 : «Sosie. – Dis-moi ; pourquoi ne la fais-tu pas exorciser comme possédée (*pro cerrita*) ? Amphitryon. – Ma foi, elle en aurait bon besoin. Certainement elle est au pouvoir des esprits (*laruarum plenast*)».

184 *Ménechmes*, 516–517 : «Va-t-en où tu mérites d'aller, ou fais-toi purifier, archifou» (*Non tu abis quo dignus es ? / Aut te piari iube, homo insanissume*).

185 *Rudens*, 987.

186 *Ibid.*, 1131–1132.

187 *Poenulus*, 746–750. Le léno enrage : «Que tous les haruspices aillent se faire pendre, plutôt que de vouloir désormais que je croie à leurs bavardages. Ils me disaient tout à l'heure, pendant le sacrifice, que j'étais menacé d'un grand malheur et d'une grosse perte ; et le dénouement de tout cela, c'est pour moi une bonne affaire» (*Suspendant omnes nunciam se haruspices, / Quam ego illis posthac quod loquantur creduam, / Qui in re diuina dudum dicebant mihi / Malum damnumque maximum portendier ; / Is explicauit meam rem postilla lucro*).

188 La proposition de *Trachalio* dans le *Rudens*, 377 : «Je n'ai plus qu'à laisser pousser mes cheveux et m'installer devin» (*Capillum promittam optimunst occipiamque hariolari*).

189 Par exemple, Térence, *Phormion*, 492. Cf. A. Traill, «A Haruspicy Joke in Plautus», *CQ*, 54, 2004, p. 117–127.

190 *Rudens*, 1139 : «si elle est superstitieuse ou devineresse» (*si ista aut superstitiosa aut hariolast*). Mais on trouve *superstitiosus* dans l'*Amphitryon*, 323.

191 Caton, *De agricultura*, 5, 4. Se reporter à F. Graf, *cit.*, p. 61.

192 *Miles gloriosus*, 1255–1257 : Acrotéleutie : «L'odorat me renseigne. Mon nez serait déjà averti par l'odeur, s'il y était» / Pyrgopolinice : «Elle est devineresse (*hariolatur*). En récompense de l'amour qu'elle a pour moi, elle a reçu de Vénus le don de divination». Et *Rudens*, 324–326.

193 *Asinaria*, 579 : «Liban. – Tu as les vingt mines ? Léonide. – Tu es un vrai devin (*hariolare*)». Et *Casina*, 356 : «J'ai chez moi plus de gens de métier que je ne croyais : c'est un devin que je possède là» (*Plus artificum est mi quam rebar ; hariolum hunc habeo domi*).

194 On trouve peut-être un exemple de cléromancie dans l'*Asinaria*, 780.

d'autres vont même jusqu'à lire dans les sourcils¹⁹⁵, une forme de physiognomonie divinatoire que l'auteur semble tourner en dérision : ce type de mancie est peu documenté par ailleurs¹⁹⁶ ; au contraire, de pièce en pièce, l'oniromancie et la prise d'auspices sont très représentées.

Les rêves permettent, tout comme les allusions à la folie des *Bacchantes*, des parodies de tragédie. Et ils ne sont pas toujours l'objet d'une médiation directe avec les dieux¹⁹⁷, comme dans le *Mercator*, qui offre un spécimen de songe d'où toute silhouette divine est absente. Le rêve du vieillard Demipho y est assez transparent : chèvre, singe et bouc rappellent l'intrigue qui vient de se nouer. Inventé de toutes pièces par Tranio, le songe de la *Mostellaria* met en scène, quant à lui, un revenant et entre dans la catégorie des *monstra*¹⁹⁸. Le *Miles gloriosus* présente à son tour un rêve occupant cette même position d'entre-deux, entre événements passés et futurs : Philocomasium voit sa sœur, l'amant de celle-ci, son voisin, son domestique dans une scène facile à décrypter. Malgré tout, ce rêve exige de prier (*comprecare*) pour qu'il s'accomplisse¹⁹⁹. Chez Plaute, les dieux susceptibles d'intervenir *in somnis* sont Jupiter et Esculape. Sosie veut faire croire à Amphitryon que la rencontre entre Jupiter et Alcène a eu lieu en rêve, et qu'il faut en conséquence que cette dernière s'en remette *prodigiali Iovi*²⁰⁰. Dans un autre songe, celui de Cappadox, Esculape fait preuve d'une grande froideur : un signe suffisamment explicite. Le *leno* a cependant besoin de l'interprétation du cuisinier :

Cappadox. – Cette nuit, dans mon rêve, il m'a semblé voir Esculape. Il était assis loin de moi, et n'a pas daigné s'approcher, ni faire de moi le moindre cas. Le cuisinier. – Les autres dieux feront de même, sois-en sûr. Ils s'accordent entre eux d'une façon merveilleuse. Il n'y a rien d'étonnant s'il n'y a pas d'amélioration à ton état. Tu aurais mieux fait de coucher dans le temple de Jupiter ; lui qui t'a déjà tant aidé dans tes serments. Cappadox. – Si tous les parjures lui demandaient à coucher, il n'y aurait pas assez de place au Capitole. Le cuisinier. – Fais bien attention à ce que je vais te dire : implore le pardon d'Esculape, pour qu'il détourne, s'il lui plaît, le malheur terrible que présage ton rêve²⁰¹.

195 Cette devineresse *quae supercilio spicit* apparaît dans le *Miles gloriosus*, 693.

196 Sur le tressaillement de l'œil : Théocrite, *Idylles*, III, 37.

197 *Stichus*, 666. Sagarinus s'enquiert, sur le ton du proverbe : « Qui a rêvé d'or ? ».

198 *Mostellaria*, 505 : « Pour te raconter tous les prodiges qui se passent ici, il me faudrait plus d'une année » (*Quae hic monstra fiunt, anno uix possum eloqui*).

199 *Miles gloriosus*, 382–394.

200 *Amphitryon*, 739.

201 *Curculio*, 265–277 : *Ca. Hac nocte in somnis uisus sum uiderier / Procul sedere longe a me Aesculapium ; / Neque eum ad me adire neque me magni pendere / Visumst. / Co. Item alios deos facturos scilicet ; / Sane illi inter se congruunt concorditer. / Nihil est mirandum, melius si nihil sit tibi ; / Namque incubare satius te fuerat Iovi , / Qui tibi auxilio in iure iurando fuit. / Ca. Siquidem incubare uelint qui periurauerint, / Locus non praeberi potis est in Capitolio. / Co. Hoc animum aduerte ; pacem ab Aesculapio / Petas, ne forte tibi euenat magnum malum, / Quod in quiete tibi portentumst.*

Au contraire de Cappadox, piètre oniromancien, le *senex* Daemonès du *Rudens* livre une juste lecture de son rêve, par le truchement de son savoir mythologique²⁰². Il fait même preuve de préscience en devinant l'origine athénienne des deux jeunes naufragées. En définitive, les péripéties contenues dans les rêves de chacun ne semblent pas d'une grande inventivité, ni – une fois déchiffrées – d'un grand secours. Les dormeurs ne font souvent que transposer le réel dans un monde animal ou semi-divin, et prêtent trop d'intérêt aux créations de leur imaginaire.

Quand il s'agit de même d'interpréter le vol ou le comportement des oiseaux, et plus largement l'attitude des animaux, les superstitions sont tournées en ridicule une nouvelle fois. Plaute a l'air de s'accorder avec l'esclave Libanus, qui décrit une vraie ménagerie dont les *omina* ne peuvent être pris au sérieux. L'esclave parodie la liberté d'interprétation des magistrats : *Impetratum, inauguratumst ; quouis admittunt aues. / Picus et cornix [est] ab laeua, coruos, parra ab dextera / Consuadent*²⁰³. La gravité de l'augure traçant sur le sol le *templum* est moquée par une petite phrase prononcée par la servante Halisca²⁰⁴. Dans la bouche du modeste interprète, homme ou femme à la science auspiciale improvisée, le détail technique paraît toujours grandiloquent, ainsi la *liquida tempestas* de Tranio²⁰⁵. En somme, toute forme de prédiction fondée sur l'observation des oiseaux a quelque chose de risible, ce qui peut laisser entendre une certaine désaffection de ce type de pratique rituelle à l'époque de Plaute. Mais il s'agit surtout d'une « imitation dérisoire et déréalisante des pratiques sociales »²⁰⁶ : laissée aux mains de simples esclaves²⁰⁷, la divination perd tout crédit.

Dans ce même registre, le *Stichus* met en scène un parasite qui se fourvoie autant que les amateurs d'auspices privés : c'est Gelasimus, dont la jügeote s'arrête là où commence son appétit insatiable. Lui table sa prédiction sur la chasse d'une belette domestique :

Je suis sorti aujourd'hui de chez moi sous les meilleurs auspices ; une belette emportait une souris à mes pieds. Elle m'a étrenné d'un bon présage, il n'y a pas à en douter. Comme la belette aujourd'hui a trouvé sa vie, j'espère que je ferai de même, l'augure est en ma faveur²⁰⁸.

202 *Rudens*, 593–510, avec la mention des hirondelles, filles de Philomène et de Procné.

203 *Asinaria*, 259–261. Et *ibid.*, 263–264 : « Sûrement, ma foi, pour autant que je puis comprendre augure et auspice, il y a des verges dans l'air » (*Certe hercle ego quantum ex augurio auspicioque intellego, / Aut mihi in mundo sunt uirgae*).

204 *Cistellaria*, 692. Halisca s'adresse à elle-même ces recommandations : « Attention, Halisca, regarde à terre, baisse les yeux, tâche de retrouver les traces ; inspecte habilement comme les augures » (*hoc age, ad terram aspice et despice / Oculis inuestiges, astute augura*).

205 *Mostellaria*, 751. Voir aussi *Epidicus*, 183–184 : « Je sors sous d'heureux auspices, avec un oiseau à ma gauche » (*Liquido exeo foras auspicio, aui sinistra*). Voir aussi *Pseudolus*, 762.

206 F. Dupont, « La comédie romaine. Exemples d'approche anthropologique », *cit.*, p. 173.

207 Les haruspices « d'Etat » sont, au contraire, issus de l'aristocratie.

208 *Stichus*, 459–463 : *Auspicio hodie optumo exiui foras, / Mustela murem abstulit praeter pedes. / Quom strena opsaecauit, spectatum hoc mihi est. / Nam ut illa uitam repperit hodie sibi, / Item me spero facturum ; augurium hac facit*.

Cet individu ressemble au *deisidaimon* de Théophraste, paralysé à la vue du petit mammifère²⁰⁹. Gelasimus se rétracte d'ailleurs presque immédiatement, en établissant qu'il ne connaît pas «de bête dont le témoignage soit moins sûr»²¹⁰. Il est à ranger au nombre de ces créatures superstitieuses, – des femmes plus que des hommes, des esclaves plus que des hommes libres –, qui, pour les besoins de la comédie, ne pratiquent pas la religion d'une manière digne et pondérée.

Les *palliatae* de Plaute donnent donc à voir un certain climat religieux régnant au tournant des III^e-II^e siècles av. J.-C. et les pratiques cultuelles alors en usage. L'aspect historique de ces pièces et la technicité des rites qu'elles décrivent n'ont pas toujours été considérés dans le détail. Le dramaturge ne déforme qu'à peine, et souvent selon la même mécanique, le quotidien religieux des temps républicains, époque où le panthéon, le personnel sacerdotal, les infrastructures religieuses romaines s'étoffent. Au cours de ces années-là, de grandes innovations se produisent dans l'ensemble du domaine religieux et, au coup par coup, le théâtre plautinien fait état de ces mutations.

Chez Plaute, le monde des dieux et celui des humains ne semblent que rarement dissociés : les entorses à la *pietas* ont des répercussions sacrées comme profanes et seule une mince frontière sépare la *religio* des superstitions, fréquemment décrites car prêtant à rire. Le souci de la bonne exécution des rites distingue les personnages entre eux, c'est ici que se trouve la fonction dramatique du religieux. Les pratiques pieuses participent à la caractérisation des personnages : d'un côté, il y a ceux qui effectuent avec précision et modération les gestes prescrits, de l'autre, les superstitieux qui n'en finissent pas de chercher le divin là où il n'est pas, au risque du ridicule.

Dans ce répertoire plautinien, les rites domestiques et les dévotions personnelles sont plus représentés que le culte public, même si c'est toujours la dimension collective qui prime : à l'intérieur de ces *sacra*, les comédies, comme les autres sources latines, montrent que le rite prévalant demeure le sacrifice, souvent accompli *par* et *pour* un groupe de personnes. Au jour le jour, les obligations religieuses qui s'imposent à ces individus, suivant les circonstances, semblent constituer une lourde charge²¹¹ : les rites pèsent incontestablement plus que la morale, avec laquelle les créatures de Plaute s'arrangent sans mal.

209 Théophraste, *Caractères*, 16, 3.

210 *Stichus*, 500.

211 À propos des *sacra priuata* dont le coût n'est pas négligeable : *Captiui*, 775 et *Trinummus*, 484.

