



CLASSIQUES
GARNIER

ROLLE (Alessandra), « La construction littéraire de L. Caecilius Metellus, une figure au croisement des savoirs », *in* NAAS (Valérie), NOËL (Marie-Pierre) (dir.), *Écritures des savoirs dans l'Antiquité aux premiers siècles de notre ère*, p. 31-65

DOI : [10.48611/isbn.978-2-406-14951-4.p.0031](https://doi.org/10.48611/isbn.978-2-406-14951-4.p.0031)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2023. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

ROLLE (Alessandra), « La construction littéraire de L. Caecilius Metellus, une figure au croisement des savoirs »

RÉSUMÉ – L'article examine la construction littéraire de la figure de L. Caecilius Metellus et du récit de son sauvetage des *sacra Vestalia* en 241 av. J.-C. Jusqu'à présent, les études concernant cet épisode se sont consacrées essentiellement à distinguer les éléments de réalité et les données fictionnelles présents dans les sources littéraires. L'intérêt principal de cette contribution est plutôt de mettre en dialogue les différents témoignages et de faire ressortir leurs influences réciproques.

MOTS-CLÉS – Metellus, Vesta, religion romaine, écoles de rhétorique, Palladium, Auguste, pietas, cécité, intertextualité

LA CONSTRUCTION LITTÉRAIRE DE L. CAECILIUS METELLUS, UNE FIGURE AU CROISEMENT DES SAVOIRS¹

Lucius Caecilius Metellus est un personnage exemplaire de l'histoire de Rome, incarnant deux vertus majeures du système des valeurs romains, car il est en même temps un *vir fortis* et un *vir piissimus*. En 251 av. J.-C., lors de son premier consulat, pendant la Première Guerre Punique, il remporta une victoire significative sur les Carthaginois, célébrée par un triomphe spectaculaire orné de plus de 100 éléphants. Plus tard, en 241, en qualité de *pontifex maximus*, il sauva les objets sacrés du temple de Vesta en flammes².

Dans la suite de ma contribution, je me concentrerai sur cette deuxième action d'éclat et sur le traitement littéraire de cette dernière, afin d'investiguer comment la nature et les finalités de diverses sources qui relatent cet événement ont contribué à faire de Metellus une figure aussi exemplaire que protéiforme, dont la réalité historique est à maintes reprises faussée par l'ajout d'éléments fictifs. Si, jusqu'à présent, les études concernant cet épisode se sont consacrées essentiellement à distinguer les éléments de réalité et les données fictionnelles, s'interrogeant sur la genèse de ces dernières, mon intérêt principal est plutôt de mettre en dialogue les différents témoignages, de faire ressortir les influences réciproques et de montrer comme le jeu intertextuel contribue de façon fondamentale à l'évolution du personnage littéraire de Metellus, sauveur des *sacra Vestalia*.

1 Je suis reconnaissante à Valérie Naas et à Marie-Pierre Noël pour l'excellente organisation du colloque parisien de novembre 2021 qui a vu une version partielle de cette contribution et aux participants de cette rencontre pour leurs précieux commentaires. Cet article a aussi pu profiter d'une discussion très stimulante autour de Vesta avec Francesca Prescendi, que je tiens à remercier. Je remercie enfin chaleureusement Elena Merli et Mario Citroni pour avoir relu la version définitive de ce texte et pour leurs retours.

2 Pour un encadrement détaillé de cet épisode dans le contexte historique de la fin de la première guerre punique, je renvoie à Raimondi, 2019, avec une riche bibliographie.

Nous trouvons la première référence littéraire à cet acte de sauvetage en même temps héroïque et pieux chez Cicéron, dans le discours *Pour M. Aemilius Scaurus*, prononcé en 54 av. J.-C. Défendant M. Scaurus d'une accusation de malversations, Cicéron évoque L. Metellus en tant que lointain et illustre ancêtre de son client. Ce discours, conservé grâce à deux palimpsestes, n'est pas complet et le morceau de texte qui nous intéresse commence et se termine par deux lacunes (§ 49).

*** *illius L. Metelli, pontificis maximi, qui, quom templum illud arderet, in medios se iniecit ignes et eripuit e flamma Palladium illud, quod quasi pignus nostrae salutis atque imperii Vestae custodi-<i>s continetur. qui utinam posset parumper existere : eriperet ex hac flamma stirpem profecto suam, qui eripuisset ex illo incendio di* ***

« *** de l'illustre L. Metellus, grand pontife, qui, lorsque ce sanctuaire était en flammes, se jeta au milieu de l'incendie et arracha au feu le Palladium, qui est comme le garant de notre salut et de celui de l'Empire, confié à la garde de Vesta. Ah, si seulement il pouvait revenir un moment parmi nous ! Il arracherait certainement de cet incendie le descendant de sa race, lui qui avait arraché à cet incendie *** » (Cic. *Scaur.* 47-48 ; trad. P. Grimal)

Dans ce passage, Cicéron fait spécifiquement référence au sauvetage du Palladium, vraisemblablement un des *sacra Vestae*, et même le plus illustre, afin de souligner la valeur non seulement religieuse de l'action de Metellus, mais aussi sa portée politique. Le salut de Rome et sa puissance étaient considérés comme étroitement liés à la conservation de ce simulacre d'Athéna, qu'on voulait d'origine troyenne³. Relevons ici le verbe utilisé pour décrire l'action de Metellus, *eripere*, qui indique l'urgence dramatique de cet acte.

Le caractère paradigmatique de Metellus comme emblème de *pietas* religieuse émerge de façon évidente dans un fragment du livre I des *Antiquités divines* de Varron, cité par Augustin. Parlant de sa propre action de sauvetage de la tradition religieuse romaine, grâce à ses recherches antiques, Varron aurait affirmé être ainsi plus utile aux dieux de Rome que deux héros *piissimi* par excellence comme Metellus et Énée⁴.

se timere ne pereant [sc. dei], non incursu hostili, sed civium neglegentia, de qua illos velut ruina liberari a se (dicit) et in memoria bonorum per eius modi libros recondi

3 À ce propos, voir le commentaire de Dyck, 2012, p. 162-163 à ce passage, auquel je renvoie aussi pour les approfondissements bibliographiques relatifs à l'histoire du Palladium.

4 Concernant ce célèbre passage, cf. Romano, 2003, p. 100-102 et Rolle, 2022, p. 268-270.

atque servari utiliore cura, quam Metellus de incendio sacra Vestalia et Aeneas de Troiano excidio Penates liberasse praedicatur.

« [Varron dit] qu'il craint que les dieux périssent, non par une invasion d'ennemis, mais par la négligence des citoyens, et il dit qu'il les libère de cette ruine, pour ainsi dire, et les place à nouveau dans la mémoire des hommes de bien au moyen de livres de ce genre, et qu'il les protège avec un soin plus utile que Metellus ayant libéré de l'incendie les objets sacrés de Vesta et qu'Énée ayant libéré les Pénates à la destruction de Troie, à ce que l'on dit⁵. » (Aug. *civ.* 6, 2 = Varro *div.* 1 fr. 2a C.)

Du point de vue du lexique, je voudrais souligner que Varron, selon le témoignage d'Augustin, aurait décrit l'enlèvement des objets sacrés comme une libération, utilisant à la place d'un verbe comme *eripio*, adopté par Cicéron, le verbe *libero*. Ce choix met en exergue le caractère salvateur du geste plutôt que la violence de son urgence.

Certes, ici la mention de Metellus est déterminée par son exemplarité, mais je me demande s'il ne serait pas aussi possible de voir dans le choix de cet exemple une sorte d'hommage et d'allocution indirecte au *pontifex maximus* qui était le destinataire des *Antiquités divines*, Jules César. Metellus était en effet un exemple lumineux non seulement d'une attitude de *pietas* envers les dieux, mais aussi de l'abnégation et du sens de l'État que l'on s'attendait à trouver chez le chef du collège des pontifes qui, le premier, devait être garant de la *pax deorum*, et donc du bien et de la prospérité de Rome⁶. D'autant plus si, comme désormais César en 46⁷, il était, en même temps, maître de l'*Urbs*.

Cet épisode pieux et héroïque a bien évidemment aussi été relaté par Tite-Live dans son histoire monumentale, cependant dans un de ses livres désormais perdus. Son récit nous est parvenu seulement sous forme d'abrégé.

Cum templum Vestae arderet, Caecilius Metellus, pontifex maximus, ex incendio sacra rapuit.

« Lorsque le temple de Vesta brûla, le grand pontife Caecilius Metellus retira de l'incendie les objets sacrés. » (Liv. *perioch.* 19, 24)

5 En l'absence d'indications, les traductions sont les miennes.

6 Concernant le dévouement de L. Metellus à l'exercice de son sacerdoce, voir Richard, 1968 (en particulier p. 798).

7 Concernant 46 av. J.-C. comme date probable de publication des *Antiquités divines*, cf. Horsfall, 1972, p. 120-122 et Rolle, 2021, p. 224-229.

Pour le peu qui nous en est resté, chez Tite-Live, l'action de Metellus semble avoir été décrite dans des termes assez similaires à ceux utilisés par Cicéron. Le caractère dramatique de l'action est également évoqué par l'utilisation du verbe *rapio* (chez Cicéron dans la forme du composé *eripio*) qui indique la hâte violente de cet acte pourtant pieux⁸. Malgré le caractère incomplet des textes de Cicéron et de Tite-Live, je me demande si la similarité des expressions (*qui eripuisset ex illo incendio* (Cic. *Scaur.* 48) et *ex incendio* [...] *rapuit* ne pourrait pas dériver d'une source commune annalistique ou pontificale⁹, qui aurait représenté pour les deux auteurs la source de référence pour cet épisode. Varron aurait pu consciemment innover par rapport à celle-ci, éliminant la notation implicite de violence du verbe *rapio* et soulignant plutôt l'aspect de libération d'un danger mortel. Comme Varron, Tite-Live semble avoir parlé de *sacra* et non pas, ou pas seulement, du Palladium.

Une description plus ample de cet événement apparaît dans un autre ouvrage historique de l'époque augustéenne, les *Antiquités romaines* de Denys d'Halicarnasse. Dans le livre II, traitant de la fondation du temple de Vesta par Numa, Denys relate les différentes opinions concernant la présence d'objets sacrés dans le sanctuaire de la déesse et affirme que l'histoire concernant Metellus était considérée comme une preuve de l'existence desdits objets.

Εἰσι δὲ τινες οἱ φασιν ἕξω τοῦ πυρός ἀπόρρητα τοῖς πολλοῖς ἱερὰ κεῖσθαι τινα ἐν τῷ τεμένει τῆς θεᾶς, ὃν οἱ τε ἱεροφάνται τὴν γνῶσιν ἔχουσι καὶ αἱ παρθέναι, τεκμήριον οὐ μικρὸν παρεχόμενοι τοῦ λόγου τὸ συμβὰν περὶ τὴν ἔμπρησιν τοῦ ἱεροῦ κατὰ τὸν Φοινικικὸν πόλεμον τὸν πρῶτον συστάντα Ἰωμαίοις πρὸς Καρχηδονίους περὶ Σικελίας. Ἐμπρησθέντος γὰρ τοῦ τεμένους καὶ τῶν παρθένων φευγουσῶν ἐκ τοῦ πυρός τῶν ἱεροφαντῶν τις Λεύκιος Καϊκίλιος ὁ καλούμενος Μέτελλος ἀνὴρ ὑπατικός, [...] ὑπεριδὼν τῆς ἰδίας ἀσφαλείας τοῦ κοινῆ συμφέροντος ἔνεκα παρεκινδύνευσεν εἰς τὰ καιόμενα βιάσασθαι καὶ τὰ καταλειφθέντα ὑπὸ τῶν παρθένων ἀρπάσας ἱερὰ διέσωσεν ἐκ τοῦ πυρός· ἐφ' ᾧ τιμὰς παρὰ τῆς πόλεως ἐξηνέγκατο μεγάλας, ὡς ἡ τῆς εἰκόνας αὐτοῦ τῆς ἐν Καπιτωλίῳ κειμένης ἐπιγραφή μαρτυρεῖ.

« Mais il y en a qui affirment qu'en plus du feu il y a des objets sacrés dans le temple de la déesse qui ne peuvent être révélés à la plupart des gens et dont seulement les pontifes¹⁰ et les vierges ont la connaissance. Comme témoignage

8 Cf. *TbLL*, s.v. *rapio*, 11.2.91.

9 Raimondi, 2019, p. 61 suppose qu'un premier enregistrement de l'action de Metellus pourrait avoir eu lieu dans les annales pontificales.

10 Pour le terme ἱεροφάντης comme traduction de *pontifex* chez Denys d'Halicarnasse, voir Mora, 1995, p. 48-49.

non négligeable de cette histoire, ils citent ce qui s'est produit lors de l'incendie du temple à l'époque de la première guerre punique entre les Romains et les Carthaginois à propos de la Sicile. Quand le temple prit feu et que les vierges fuyaient l'incendie, un des pontifes, Lucius Caecilius, surnommé Metellus, homme de rang consulaire [...], négligeant sa propre sécurité pour le bien public prit le risque de s'ouvrir un passage dans le bâtiment en flammes et, saisissant les objets sacrés que les vierges avaient abandonnés, les sauva du feu ; et pour cela il reçut de grands honneurs de l'État, comme en témoigne l'inscription sur sa statue au Capitole. » (D.H. *ant. Rom.* 2, 66, 3-4 ; trad. V. Fromentin et J. Schnäbele, modifiée)

Et il ajoute :

τοῦτο δὴ λαβόντες ὁμολογούμενον ἐπισυνάπτουσιν αὐτοὶ στοχασμοὺς τινὰς ἰδίους, οἱ μὲν ἐκ τῶν ἐν Σαμοθράκῃ λέγοντες ἱερῶν μοῖραν εἶναι τίνα φυλαττομένην τὴν ἐνθάδε, [...] οἱ δὲ τὸ διοπετέες Παλλάδιον ἀποφαίνοντες εἶναι τὸ παρ' Ἰλιεῦσι γενόμενον, [...]. ἐγὼ δὲ τὸ μὲν εἶναι τίνα τοῖς πολλοῖς ἄδηλα ἱερὰ φυλαττόμενα ὑπὸ τῶν παρθένων καὶ οὐ τὸ πῦρ μόνον ἐκ πολλῶν πάνυ καταλαμβάνομαι, τίνα δὲ ταῦτ' ἔστιν οὐκ ἀξιώ πολυπραγμονεῖν οὔτ' ἑμαυτὸν οὔτε ἄλλον οὐδένα τῶν βουλομένων τὰ πρὸς θεοῦς ὄσια τηρεῖν.

« Tout en s'accordant sur cette version, ils brodent dessus ensuite des conjectures. Les uns prétendent que les objets sacrés conservés dans le temple sont une partie de ceux qui étaient à Samothrace [...]. D'autres avancent qu'il s'agit du Palladium tombé du ciel, celui qui se trouvait auparavant à Ilion. [...] Pour ma part, je suis persuadé pour de multiples raisons que les vierges ne conservent pas seulement le feu mais aussi un certain nombre d'objets sacrés, ignorés de la plupart des gens. Mais je crois qu'il ne faut pas rechercher avec trop de curiosité quelle en est la nature exacte – ni moi, ni tout autre personne soucieuse de conserver le respect dû aux dieux. » (D.H. *ant. Rom.* 2, 66, 5-6 ; trad. V. Fromentin et J. Schnäbele, modifiée)

Dans ce passage, il est fait référence aux Vestales et à leur peur qui les avait poussées à abandonner les *sacra* auxquels elles étaient préposées, causant ainsi l'intervention de Metellus. Il s'agit d'un élément qui n'apparaît pas dans la tradition littéraire antérieure que nous connaissons, mais qui revient chez des auteurs postérieurs, indépendants du récit de Denys : on pourrait donc supposer que cette notation devait faire partie du « récit traditionnel », peut-être d'origine pontificale ou annalistique, de l'événement.

Au niveau du langage utilisé, je soulignerai la coprésence, en quelque sorte, de l'idée d'une action violente et rapide, exprimée par le verbe ἀρπάζω, qu'on peut rapprocher du latin *rapiō*, et de celle d'une action salvatrice, exprimée par le verbe διασφάζω.

Dans la dernière partie du passage, Denys discute la question de l'identification des *ispú* de Vesta, relevant que, à ce sujet, il n'y a aucun accord parmi les historiens qui parlent autant d'objets sacrés venant de Samothrace (à identifier avec les Pénates) que du Palladium. Au lieu de trancher entre ces deux hypothèses, Denys souligne que, à son avis, s'il est clair que des objets sacrés sont conservés dans le temple de Vesta, il demeure néanmoins plus pieux de ne pas s'interroger sur leur nature.

Metellus, ainsi que son action d'éclat, sont aussi présents dans le recueil de Sénèque le Père. Dans la controverse 7, 2, qui traite de l'assassinat de Cicéron par Popillius, est reporté un long extrait du discours du déclamateur Capiton¹¹, dans lequel Cicéron est comparé à une série de bienfaiteurs de la patrie. Dans ce contexte, Metellus est rapidement cité encore une fois comme modèle en même temps de *pietas* et d'engagement civique. Capiton affirme en effet que Cicéron, réprimant la conjuration de Catilina, avait été plus bénéfique pour l'État que Metellus lui-même, ayant éteint un incendie destiné à détruire Rome entière.

Metellus Vestae extinxit incendium, Cicero Romae.

« Metellus éteignit l'incendie du temple de Vesta, Cicéron l'incendie de Rome. » (Sen. *contr.* 7, 2, 7 ; trad. H. Bornecque)

Dans cette brève notation, la force du trait est clairement recherchée en dépit de la vérité historique, car, dans aucun récit concernant l'éclat de Metellus, il n'est question d'une extinction de l'incendie par Metellus lui-même.

La figure de Metellus est surtout au centre d'une autre controverse, la controverse 4, 2, intitulée *Metellus caecatus*, « Metellus aveuglé », dont l'objet est de déterminer si Metellus peut continuer à exercer son sacerdoce alors qu'il a perdu la vue à cause de son exploit et que la loi prévoit que les prêtres soient sans tares¹².

11 À propos de ce déclamateur, cf. Bornecque, 1902, p. 157 et Rolle[Pingoud], 2020, p. 63-65.

12 Concernant l'in vraisemblance de l'historicité de cette loi, voir Morgan, 1974. Il s'agirait d'une sorte de radicalisation, à la limite du paradoxal, de la réalité qui attachait effectivement une idée de « perfection », et donc d'« absence de défauts », aux rituels, et à celles et à ceux qui les accomplissaient. *Contra*, Bonner, 1949, p. 103-104.

Sacerdos Integer Sit.

Metellus pontifex, cum arderet Vestae templum, dum Palladium rapit, oculos perdidit. Sacerdotium illi negatur.

« Que le prêtre soit sans tares.

Le pontife Metellus, pendant l'incendie du temple de Vesta, perdit les yeux en enlevant le Palladium. On lui refuse le droit d'exercer le sacerdoce. » (Sen. *contr.* 4, 2 th. ; trad. H. Bornecque)

Si le cadre historique de cette controverse est authentique, l'objet spécifique du débat, la cécité de Metellus, semble être fictif¹³. Comme nous l'avons vu, les sources les plus anciennes qui mentionnent cet exploit ne parlent en effet pas d'un aveuglement de Metellus à cette occasion. De plus, Cicéron, dans son *Caton l'Ancien*, mentionne rapidement Metellus pour dire que jusqu'à la fin de sa longue vie il fut *bonis viribus* : une définition qui n'aurait pas été particulièrement appropriée s'il avait passé ses 20 dernières années dans une condition de cécité¹⁴. De façon similaire, Valère Maxime affirme, à propos de Metellus : (8, 13, 2) *cuius vitae spatium aequavit Metellus quartoque anno post consularia imperia senex admodum pontifex maximus creatus tutelam caerimoniarum per duo et xx annos neque ore in votis nuncupandis haesitante neque in sacrificiis faciendis tremula manu gessit*¹⁵. Encore une fois, une image de force et d'assurance difficilement conciliables avec la perte de la vue¹⁶. D'ailleurs Cicéron ne cite pas Metellus dans le livre V des *Tusculanes* (§ 111-115), alors qu'il mentionne justement une série de personnages illustres,

13 Voir à ce propos Wende, 1875, p. 16-17 ; Leuze, 1905 ; Brelich, 1939 ; Narducci, 1998, p. 284 ; Pellegrino, 2003 ; Raimondi, 2019, p. 51-52.

14 Cic. *Cato* 30 ego L. *Metellum memini puer, qui cum quadriennio post alterum consulatum pontifex maximus factus esset viginti et duos annos ei sacerdotio praefuit, ita bonis esse viribus extremo tempore aetatis, ut adolescentiam non requireret* « Et je me souviens d'avoir vu dans mon enfance L. Metellus, qui, créé grand pontife quatre ans après son deuxième consulat, exerça ce sacerdoce pendant vingt-deux ans, conserver à la fin de sa vie de forces telles qu'il n'avait pas à regretter le temps de son adolescence. » (trad. P. Wuilleumier)

15 Val Max. 8, 13, 2 « Metellus fournit une carrière non moins longue. Quatre ans après avoir exercé le consulat, dans un âge fort avancé il fut créé grand pontife. Il présida aux cérémonies religieuses pendant vingt-deux ans, et jamais sa langue n'hésita en prononçant la formule des vœux, jamais sa main ne trembla en faisant les sacrifices. » (trad. P. Constant). Briscoe, 2019, p. 195-196 note que Valère Maxime dépend de Cic. *Cato* 30, qu'il intègre avec des informations (notamment la remarque concernant la longueur de la vie de Metellus) dérivées d'une autre source inconnue.

16 Wende, 1875, p. 17 cite déjà ces deux parallèles contre l'historicité de l'aveuglement de Metellus.

grecs et romains, à qui la perte de la vue n'avait pas empêché de mener une vie heureuse et active. Mais, surtout, en 224 av. J.-C., Metellus fut nommé *dictator comitiorum habendorum causa*, une fonction difficilement compatible avec une cécité¹⁷.

Le mélange de réalité et de fiction n'est d'ailleurs pas rare dans les déclamations à caractère historique¹⁸. Comme nous venons de le voir, dans la controverse 7, 2, l'action de Metellus est aussi en partie déformée par rapport à la réalité, et cela dans un cadre concernant la mort de Cicéron tout aussi historiquement douteux¹⁹. En considérant cela, l'hypothèse, avancée par Oskar Leuze²⁰, d'une genèse du motif fictif de l'aveuglement de Metellus dans le contexte des écoles de rhétorique me semble très probable²¹. L'image paradigmatique de Metellus comme champion de la *pietas* en faisait un sujet particulièrement adapté à un traitement rhétorique visant à mettre en question, sinon à renverser, l'opinion reçue à son propos, selon la tendance des déclamateurs « à façonner des situations paradoxales²² ».

Pour le livre IV des *Controverses* nous disposons seulement de brefs *excerpta*. Les extraits de discours en défense de Metellus que nous conservons sont les suivants :

Vesta mater, fortasse nullum sacerdotem haberes, nisi Metellum habuisses. – Sacrorum causam ago, non Metelli; plus illorum interest, ne Metellum sacerdotem, quam Metelli, ne sacerdotium perdat. – Non erat tantus Metellus, cum illi sacerdotium dedimus.

17 Voir Wende, 1875, p. 16-17; Münzer, 1897, in *RE*, s.v. *Caecilius Metellus*, 3, 1204; Leuze, 1905, p. 104; Brelich, 1939, p. 34. Trentin, 2013, p. 108-110, dans son analyse approfondie des implications, à Rome, des défauts visuels, fait une claire distinction entre une perte partielle de la vue, qui devait être une condition assez commune dans la vie des Romains, et dépourvue d'un impact significatif au niveau des fonctions occupées, et une cécité totale, qui devait être en revanche beaucoup plus contraignante.

18 Cf. van Mal-Maeder, 2007, p. 4-9.

19 À propos de Popillius, présenté dans la controverse 7, 2 comme assassin de Cicéron, Sénèque lui-même affirme : *contr. 7, 2, 8 Popillium pauci ex historicis tradiderunt interfectorem Ciceronis et biquoque non parricidi reum a Cicerone defensum sed in privato iudicio; declamatoribus placuit parricidi reum fuisse* « peu d'historiens nous ont donné Popillius comme l'assassin de Cicéron; encore, d'après eux, avait-il été défendu par Cicéron, non contre une accusation de parricide, mais dans une cause privée : ce sont les déclamateurs qui jugèrent bon qu'il eût été accusé de parricide » (trad. H. Bornecque). Sur cette controverse, voir désormais Lentano, 2016, avec une riche bibliographie.

20 Leuze, 1905.

21 Cf. aussi van Mal-Maeder, 2007, p. 6-7. *Contra* Pellegrino, 2003, dont les conclusions, bien qu'intéressantes, ont la limite de ne trouver aucun support dans les sources à notre disposition.

22 Van Mal-Maeder, 2007, p. 6.

– *Civitas sollicita pendebat ; duo periclitabantur, quibus nihil habebat populus pretiosius, sacra et Metellus. – O faciendum sacerdotem, nisi esset ! – Lex ‘integrum’ ad animum refert, non ad corpus. – Lex hoc aestimari tunc voluit, cum quis peteret, non cum haberet sacerdotium. – Habes, Vesta, duplex pontificis tui meritum : servavit sacra nec vidit. Extra. Pollio ait de hoc : si caecus ante factus esset, non sustulisset ; si postea caecus factus est, vidit.*

« O mère Vesta, peut-être, sans Metellus, n’aurais-tu plus de prêtres ! – C’est la cause des objets sacrés que je plaide et non celle de Metellus : il leur importe plus de conserver Metellus comme prêtre, qu’à Metellus de conserver le rang de prêtre. – Metellus n’avait pas tant de titres que maintenant, lorsque nous lui avons donné le sacerdoce. – La cité anxieuse était en suspens : le danger menaçait les deux choses les plus précieuses aux yeux de notre peuple, les objets sacrés et Metellus. – Il faudrait le faire prêtre, s’il ne l’était pas. – La loi, qui parle de tares, a en vue l’esprit, non le corps. – La loi a ordonné cet examen pour celui qui brigue le sacerdoce, non pour celui qui le possède. – O Vesta, tu dois une double récompense à ton prêtre : il a sauvé les objets de ton culte, et < cependant > il ne les a pas vus. En dehors. Pollion parle de ceci : “S’il avait été aveugle avant, il n’aurait pu les emporter ; s’il l’est devenu après, il les a vus.” » (Sen. *contr.* 4, 2 exc. ; trad. H. Bornecque, modifiée)

Moins nombreux sont les traits polémiques contre Metellus :

Pars altera. Sacerdos non integri corporis quasi mali ominis res vitanda est. hoc etiam in victimis notatur, quanto magis in sacerdotibus ? – Post sacerdotium magis est observanda debilitas : non enim sine ira deorum debilitatur sacerdos. Apparet non esse propitios deos sacerdoti, quem ne servati quidem servant.

Extra. Hunc colorem Gallio non probavit, summo cum honore Metelli adserens contra Metellum agendum, ita ut cogatur cum iudicibus officio pontificum et ipse consulere.

« Thèse opposée. Il faut éviter, comme un funeste présage, un prêtre qui a une tare physique. On y fait attention pour les victimes, raison de plus pour les prêtres. – C’est quand le sacerdoce a été accordé qu’on doit surtout noter toutes les infirmités : il faut que les dieux soient irrités pour qu’ils les envoient à leur prêtre. < Ici, en particulier, > il est évident que les dieux ne sont pas favorables à leur prêtre, puisque, même sauvés par lui, ils ne le sauvent pas. En dehors. Gallion n’approuva pas cette couleur : il soutint que tout en plaidant contre Metellus, il fallait lui témoigner un très grand respect, pour le forcer, en même temps que les juges, à songer, lui aussi, au devoir des pontifes. » (Sen. *contr.* 4, 2 exc. ; trad. H. Bornecque, modifiée)

Tout d’abord, je voudrais souligner que la référence explicite au Palladium dans le thème de la controverse n’est pas reprise dans les extraits des déclamations qui nous sont parvenus. Cependant, trois fois est faite

mention de *sacra*, terme que dans ce contexte j'interpréterai comme « objets sacrés » (de Vesta), et non pas de façon abstraite comme « religion²³ ». Cela me semble suggérer que la polarisation entre Palladium et *sacra*, qui ressort du témoignage de Denys d'Halicarnasse, ne reflète peut-être pas forcément le point de vue romain. Dans les paroles des déclamateurs, *sacra* et Palladium semblent fondamentalement coïncider, ou en tout cas pouvoir être utilisés de façon interchangeable. Le Palladium, qui était un des objets sacrés conservés dans le temple de Vesta, pouvait éventuellement être perçu comme représentatif en quelque sorte de tout l'ensemble, car il s'agissait probablement de l'objet le plus important et le plus connu pour son rôle de gage de la prospérité de l'empire. D'où sa mention dans le thème, qui n'empêchait toutefois nullement de parler plus en général de l'ensemble des *sacra* dans le développement de la controverse.

À deux reprises, dans des extraits de discours en faveur de Metellus, la déesse Vesta est interpellée directement par le déclamateur comme si elle était la juge suprême de la cause. Si l'apostrophe à la divinité est clairement un expédient rhétorique visant à l'emphase, elle n'est pas seulement destinée à élever le ton de la déclamation au ciel, mais également à souligner l'importance de l'accord entre ciel et terre. Dans un article aussi brillant que provocateur des années 1990, Mary Beard²⁴ proposait de voir dans la déclamation latine, et en particulier dans les controverses, une fonction mythopoiétique. Cela résulterait spécifiquement du caractère répétitif des thèmes déclamatoires qui, étant continuellement retravaillés, réélaborés, auraient offert autant aux déclamateurs qu'au public qui les écoutaient le « *mytho-fictional framework*²⁵ » au sein duquel débattre de sujets fondamentaux pour toute société humaine (conflits familiaux, conflits sociaux, conflits de genre)²⁶. Concernant le rôle de la religion, Mary Beard note que, dans

23 *Contra* Bornecque, 1902, p. 245 traduit l'expression *sacrorum causa ago, non Metelli* « c'est la cause de la religion que je plaide et non celle de Metellus », mais je pense qu'ici *sacra* a encore une fois son sens concret d'« objets sacrés » (pour l'identité entre la déesse et ses objets sacrés, cf. aussi *Ov. fast.* 6, 453 et *Oros. hist.* 4, 11, 9).

24 Beard, 1993.

25 Beard, 1993, p. 60.

26 Cette interprétation du rôle de la déclamation à Rome me semble invalider l'objection de Brelich, 1939, p. 34 n. 1 contre la genèse du motif de l'aveuglement de Metellus dans le contexte des écoles de rhétorique : « *mi sembra che una tradizione così diffusa non possa risalire à un'invenzione arbitraria* ». Le rôle pédagogique et social joué par les écoles

ces discours, l'autorité ultime n'est pas incarnée par des interventions divines (comme dans les mythes grecs), mais par des sanctions législatives, ce qui est inévitable pour des discours conçus pour exercer l'oratoire judiciaire. Mais à Rome, où « faire, c'est croire²⁷ », discuter des lois (bien que fictives) qui règlent rites et prêtrises est, il me semble, une forme d'apprentissage de ce que Varron appelait la *theologia civilis*. Cela s'avère donc une pièce fondamentale dans la formation du bon citoyen. Formation pour laquelle les écoles de rhétorique et les salles de déclamation jouent un rôle de premier plan à l'époque impériale. La controverse 4, 2 met en évidence le lien étroit, et typiquement romain, entre religion civique et (bonne) gestion de l'État : le respect des lois garantit la *pax deorum* qui est une condition fondamentale pour le bien-être et la puissance de Rome. D'où l'intérêt de « convaincre » Vesta de l'opportunité que Metellus puisse continuer à être *pontifex maximus*, et l'importance de souligner que le résultat de la controverse ne concerne pas tant Metellus que les *sacra* et la *civitas*.

Les dieux sont aussi mobilisés dans les discours de l'accusation mais, de ce que nous pouvons constater, de façon plus générique et, pour ainsi dire, maladroite. La remarque de Gallion rappelle en effet que le prestige de Metellus comme champion de la *pietas* ne doit pas être mis en doute ni souillé. L'objet du débat est la fonction publique de ce dernier, et les limites que la loi impose à ce rôle. Gallion, très subtilement, suggère qu'on doive plutôt inviter Metellus lui-même, ensemble avec les juges, à considérer ses devoirs de pontife. Le fait d'être *piissimus* représentera effectivement, pour lui, d'autant plus une obligation à agir pieusement.

La dernière *sententia* de la défense et la remarque de Pollion qui la concerne semblent indiquer, comme motif de l'aveuglement de Metellus, la violation d'une interdiction valable pour tous à l'exception des Vestales, à savoir celle de regarder les *sacra Vestalia*. La vue de ce qui ne devrait pas être vu aurait comporté, selon un topos récurrent surtout dans les récits mythiques, l'aveuglement du transgresseur²⁸. Il est néanmoins

de rhétorique au sein de la société romaine d'époque impériale peut sans autre justifier l'ample reprise de ce motif fictif dans la suite de la tradition littéraire.

27 Voir Scheid, 2005.

28 Cf. Garland, 1991, p. 194-195 et Devereux, 1973, p. 40-42, en particulier pour l'aveuglement comme punition d'un abus de caractère sexuel, mais Narducci, 2018 souligne aussi la

fort probable que le gentilice *Caecilius*, lié étymologiquement à *caecus*²⁹, ait pareillement joué un rôle dans l'invention du motif de la perte de la vue par Metellus.

Leuze³⁰ a avancé l'hypothèse que l'interdiction de l'accès au *penus Vestae* faite au grand pontife (comme à tout le monde, à l'exclusion des Vestales) soit une invention des écoles de rhétorique, tout comme la cécité de Metellus, car à son avis le récit que Valère Maxime devait faire de cet épisode dans le livre I de ses *Faits et dits mémorables* serait incompatible avec une telle interdiction. La version originale du texte de Valère Maxime est perdue, mais nous en conservons deux épitomés, par Julius Paris et Januarius Népotianus, qui nous permettent de reconstruire l'épisode dans les grandes lignes.

Cum Metellus p.m. Tusculanum petens iret, corvi duo in os eius adversum, veluti iter impediens, advolaverunt, vixque extuderunt ut domum rediret. insequenti nocte aedis Vestae arsit. quo incendio Metellus inter ipsos ignis raptum Palladium incolume servavit.

« Pendant que le grand pontife Metellus se dirigeait à Tusculum, deux corbeaux volèrent contre son visage, comme lui barrant le chemin, et obtinrent, avec difficulté, qu'il retourne chez lui. La nuit suivante, le temple de Vesta prit feu. Et de cette incendie Metellus sauva sans dommage le Palladium, l'ayant arraché parmi les flammes elles-mêmes. » (Paris 1, 4, 5)

Metello pontifici maximo proficiscenti in agrum Tusculanum corvi duo evidentiter obstiterunt, sed neglecto augurio ire contendit. inter se aves unguibus laniare coeperunt et rostris dare ictus. mirans Metellus Roma<m> rediit. sequenti nocte ex incendio Palladium rapuit.

« Pendant que le grand pontife Metellus partait vers le territoire de Tusculum, deux corbeaux lui firent clairement obstacle, mais sans se soucier du présage il prétendit continuer son voyage. Les oiseaux commencèrent à se déchirer entre eux avec leurs serres et à se donner des coups avec leurs becs. Stupéfié, Metellus retourna à Rome. La nuit suivante, il arracha le Palladium d'un incendie. » (Nepotian. 1, 4, 5)

tradition romaine qui voyait dans la perte de la vue la punition pour la violation d'une interdiction religieuse.

29 Il ferait partie d'une série de gentilices qui dérivait de défauts visuels, voir Trentin, 2013, p. 94. Contre l'hypothèse de Brelich, 1939 de reconduire l'invention de l'aveuglement de Metellus à la figure de Caeculus, fondateur mythique de Préneste et prétendu héros éponyme de la *gens Caecilia*, voir Raimondi, 2019, p. 51-52. Pour le lien de Caeculus avec le thème de la cécité, cf. Varro *div.* 14 fr. 159 C. = Tert. *nat.* 2, 15, 2 *Caeculus, qui oculos sensu exanimet* et Serv. *Aen.* 7, 678.

30 Leuze, 1905, p. 105 et n. 35.

Du point de vue du lexique utilisé, je noterai la présence, encore une fois, du verbe *rapiō*. Chez Julius Paris, il est associé à *servo*, dans une tournure, *inter ipsos ignis raptum Palladium incolume servavit*, semblable à la séquence de Denys d’Halicarnasse (2, 66, 4) ἀρπάσας ἱερὰ διέσωσεν ἐκ τοῦ πυρός : les deux textes pourraient dépendre pour cela d’une source commune. En revanche, la formule de Népotianus, *ex incendio Palladium rapuit*, reproduit presque littéralement celle utilisée dans la *periocha* de Tite-Live (*perioch.* 19, 24) *ex incendio sacra rapuit*. Il est certes fort probable que Tite-Live soit une source importante de ce passage de Valère Maxime³¹ et on pourrait même supposer, par la concordance entre Julius Paris et Denys d’Halicarnasse, que le texte original de Tite-Live contienne aussi le verbe *servo*, qui pourrait ne pas avoir été gardé dans la *periocha* livienne, tout comme Népotianus ne le garde pas dans son résumé. En revanche, il n’est pas opportun, à mon avis, de faire également remonter au récit de Tite-Live l’histoire des corbeaux, car elle n’apparaît pas chez les auteurs successifs qui semblent dépendre de la narration livienne. Valère Maxime pourrait avoir dérivé cette variante d’une autre source, désormais perdue.

Selon Leuze³², le présage de deux corbeaux qui auraient fait rentrer Metellus à Rome indiquerait que l’accès au temple de Vesta et à ses objets sacrés était donné autant au grand pontife qu’aux Vestales. Mais je verrai plutôt dans la mention de ce prodige une volonté indirecte d’absoudre le geste de Metellus de tout doute possible de légitimité, précisément parce que, normalement, le contact avec les *sacra Vestalia* lui était interdit. Suivant cette version du récit, Metellus aurait été désigné par les dieux pour sauver le Palladium, et donc son action n’aurait été nullement impie.

Denys d’Halicarnasse est le seul auteur à faire référence à une « connaissance » (γνώσις) de la vraie nature des objets sacrés de Vesta que seuls les pontifes auraient partagé avec les Vestales. Mais dans la suite de son discours il parle de ἱερὰ φυλαττόμενα ὑπὸ τῶν παρθένων (2, 66, 4). Il me semble donc faire une distinction entre le contact direct avec les *sacra*, qui aurait été réservé aux Vestales, et la connaissance de la nature de ces objets – n’impliquant pas forcément leur côtoïement – qui aurait été l’apanage commun des pontifes et des Vestales.

31 Ainsi Wardle, 2016, p. 48.

32 Leuze, 1905, p. 105-106 n. 35.

Sur la base des sources dont nous disposons, j'aurais donc plutôt tendance à penser que le *penus Vestae* était normalement accessible aux seules Vestales mais que, dans le même temps, le caractère sacrilège du viol de cet espace sacré par Metellus aurait été mis en exergue dans les écoles de rhétorique afin d'offrir une justification plus efficace pour (l'invention de) son aveuglement. La mention de l'abandon des *sacra* par les Vestales, que nous trouvons chez Denys d'Halicarnasse, et qu'on peut éventuellement supposer aussi chez Tite Live, ou pour le moins dans la tradition annalistique ou pontificale, était probablement considérée comme une motivation suffisante pour justifier un contact du grand pontife avec les *sacra Vestalia* qui, dans d'autres circonstances, aurait été interprété comme une impiété majeure. Un contact certes indu, mais salvateur, qui aurait pu être ensuite expié « simplement » par des rituels purificateurs.

La version de l'intervention prodigieuse des corbeaux, telle que Valère Maxime devait la relater, pourrait avoir été élaborée afin de réfuter tout soupçon d'impiété de la part Metellus, d'autant plus qu'il était devenu, par la suite, dans les écoles de rhétorique et les salles de déclamations, une figure aussi paradigmatique que paradoxale, à la limite entre le héros pieux et le sacrilège puni.

L'influence du traitement déclamatoire de « l'affaire Metellus » émerge clairement dans le récit qu'Ovide dédie au sauvetage du Palladium dans le livre VI des *Fastes*. Je proposerai en effet de lire cet épisode comme une sorte de dialogue indirect mis en place par Ovide d'une part avec la tradition annalistique et historiographique et, de l'autre, avec les déclamations d'école³³. La formation rhétorique d'Ovide et les liens de sa poésie avec la déclamation, soulignés par Sénèque le Père³⁴, sont d'ailleurs bien connus et, toujours par le biais de ce dernier, nous savons aussi qu'il était particulièrement ami du rhéteur Gallion³⁵.

33 Les deux principaux commentaires à ce livre des *Fastes*, Bömer, 1957, p. 369-370 et Littlewood, 2006, p. 135-140, n'établissent pas de parallèles avec la controverse 2, 4 de Sénèque le Père, ni non plus en général avec le contexte des écoles de rhétorique. Leuze, 1905, p. 107-108, traitant d'Ovide, se limite à indiquer la possibilité d'une dérivation des controverses d'école du motif de l'interdiction, pour le grand pontife, d'entrer dans le *penus Vestae*. L'importance de la réélaboration « rhétorique » de l'épisode de Metellus pour le passage ovidien est en revanche soulignée par Casamento, 2004.

34 Cf. Sen. *contr.* 2, 2, 8-12. À ce sujet, voir Berti, 2007, p. 290-308.

35 Cf. Sen. *suas.* 3, 7.

*heu quantum timuere patres, quo tempore Vesta
 arsit et est tectis obruta paene suis !
 flabant sancti sceleratis ignibus ignes,
 440 mixtaque erat flammae flamma profana piae ;
 attonitae flebant demisso crine ministrae :
 abstulerat vires corporis ipse timor.
 provolat in medium, et magna 'succurrite' voce,
 'non est auxilium flere' Metellus ait.
 445 'pignora virgineis fatalia tollite palmis :
 non ea sunt voto, sed rapienda manu.
 me miserum ! dubitatis ?' ait. dubitare videbat
 et pavidas posito procubuisse genu.
 haurit aquas, tollensque manus 'ignoscite', dixit
 450 'sacra : vir intrabo non adeunda viro.
 si scelus est, in me commissi poena redundet :
 sit capitis damno Roma soluta mei'.
 dixit, et intrupit : factum dea rapta probavit,
 pontificisque sui munere tuta fuit.*

« Ah, quelle fut la peur des sénateurs, au temps où le sanctuaire de Vesta prit feu et fut presque enseveli sous ses propres décombres ! Les feux sacrés brûlaient à cause de feux impies : la flamme profane se mêlait à la flamme cultuelle. Frappées de stupeur, les prêtresses, cheveux épars, étaient en larmes : la peur leur avait enlevé tout ressort physique. Metellus se précipite au beau milieu et s'écrie d'une voix forte : "Au secours ! Les larmes ne sont d'aucune aide. Emportez dans vos mains virginales les gages de notre destin : il faut des mains, non des prières, pour les enlever – Malheur à moi ! Vous hésitez ?" dit-il. Il les voyait hésiter et, terrifiées, plier le genou et se prosterner. Il puise de l'eau et, levant les mains, il s'exclame : "Pardonnez-moi, objets sacrés ; moi, un homme, je vais pénétrer dans un lieu interdit à l'homme. Si mon geste est criminel, puisse le châtement de la faute retomber sur moi ; puisse Rome être sauvée au prix de ma vie !" Il dit et s'élança : la déesse qu'il enleva approuva son action et, grâce à son pontife, elle a été en sûreté. » (Ov. *fast.* 6, 437-454 ; trad. R. Schilling, modifiée)

Au v. 445 le syntagme *pignora fatalia* rappelle, outre la définition cicéronienne du Palladium comme *pignus nostrae salutis atque imperi* (Scaur. 47), avant tout un passage du livre XXVI (§ 27, 14) dans lequel Tite-Live utilise la même expression, mais au singulier, en parlant du risque que le temple de Vesta, et ce qu'il contenait, avaient couru lors de l'incendie de 210 av. J.-C.³⁶. La rareté de ce syntagme, qui

36 Liv. 26, 27, 14, cit. *infra* p. 60.

apparaît seulement dans ces deux textes, permet d'avancer l'hypothèse, néanmoins indémontrable, que l'historien peut avoir décrit de façon similaire les *sacra Vestalia* déjà au livre XIX. Cette expression pourrait montrer une influence livienne sur le récit d'Ovide. Ce dernier pourrait aussi avoir dérivé de Tite-Live la notation concernant la terreur des Vestales, faisant peut-être déjà partie de la narration annalistique ou pontificales de l'épisode, comme nous l'avons noté. Ces vers montrent clairement comment la fuite des Vestales est, pour ainsi dire, la cause qui transforme l'action impie de Metellus en action nécessaire, et donc, en définitive, en acte de pitié.

Le verbe *rapio*, typiquement utilisé pour décrire l'action de Metellus, est également présent chez Ovide, mais, de manière significative, c'est Metellus lui-même qui l'utilise en s'adressant aux Vestales, afin de souligner que la gravité du moment impliquait une action résolue et concrète de leur part : un acte et non des prières (v. 446 *non ea sunt voto, sed rapienda manu*). Ce verbe revient à la fin de l'épisode et c'est alors la déesse elle-même qui est définie comme *rapta*. La notation (v. 453) *factum dea rapta probavit*, qui affirme l'équivalence entre les *sacra* et la divinité, indique aussi que Metellus a accompli ce qu'il fallait accomplir, mais dont les Vestales étaient incapables.

Le Metellus d'Ovide semble connaître les débats qui, par la suite, dans les écoles de rhétorique, auront lieu à propos de son action et, de même, semble averti des risques que cette dernière comportait³⁷. Pour sauver le Palladium, il est obligé d'entrer dans le temple de Vesta, interdit aux hommes, et de toucher ce que seules les mains des Vestales devraient toucher. Ainsi, avant de se lancer dans les flammes, il fait le geste d'une libation, levant ses mains en prière³⁸, et propose son acte comme une *devotio*, afin de limiter, sinon équilibrer, la gravité de l'impiété qu'il s'apprête à accomplir. De manière significative, il

37 Narducci, 1998, p. 285, tout en affirmant qu'Ovide évoque implicitement, sans pour autant la suivre, la tradition de l'aveuglement de Metellus, ne soulève pas la question du rapport d'Ovide avec les écoles de rhétorique, d'autant plus qu'il considère peu probable que la tradition de la cécité de Metellus « *sia solo una tarda invenzione delle scuole di retorica* ».

38 Littlewood, 2006, p. 139 note opportunément « *as Pontifex Maximus, he [sc. Metellus] takes upon himself the full responsibility as Rome's intermediary with the gods. [...] Like Numa [fast. 3.329-66], Metellus observes scrupulously the correct formalities in addressing the gods. Even though he must lose no time in entering the burning temple, he prays first with hands upraised.* »

n'est pas question de la vue, dans ses paroles, car Ovide choisit de ne pas inclure dans son récit l'élément fictif de l'aveuglement du pontife. En revanche, en orateur expérimenté, il semble anticiper l'objection de Gallion qui nous est transmise par Sénèque, car il affirme être prêt au sacrifice de sa vie pour le salut de Rome, agissant donc en cela conformément à son *officium pontificis maximi*, comme il est confirmé explicitement en conclusion de l'épisode : v. 454 *pontificisque sui munere tuta fuit*. La déesse Vesta, invoquée comme juge suprême dans les écoles de rhétorique, absout, chez Ovide, Metellus de son impiété déterminée par une cause de force majeure.

Les connotations sexuelles du langage utilisé dans cet épisode suggèrent de mettre ce dernier en relation et en opposition avec le conte mythique concernant un essai de viol subi par Vesta, qui est relaté juste auparavant, aux v. 319-348³⁹. Il s'agirait de deux histoires de violence à connecter, en antithèse, avec le thème de la chasteté de la déesse. Metellus est en effet décrit comme violateur métaphorique de la pureté du temple de Vesta, tandis que Priapus avait échoué dans sa tentative de viol. Bien qu'il soit dit, en conclusion de notre épisode, que la déesse *rapta* a approuvé l'action de Metellus, les vers suivants (v. 455-460) affirment pour Vesta, et donc pour Rome dont le destin était étroitement lié aux sorts des *sacra Vestalia*, une protection plus solide et fiable sous la tutelle d'Auguste⁴⁰. Metellus, avec son sauvetage des *sacra Vestalia*, serait en quelque sorte une « figure » d'Auguste lui-même, restaurateur des temples négligés pendant les guerres civiles et fondateur d'un nouveau culte de Vesta sur le Capitole. Mais Auguste dépasserait son illustre prédécesseur en *pietas*, comme garant de la chasteté de la déesse et de son culte.

À l'époque républicaine, les membres du collège des pontifes n'étaient connectés au culte d'aucune divinité en particulier⁴¹ et le fait que le grand pontife ait la tâche de choisir les nouvelles Vestales « *did not give him a direct priestly relationship with Vesta herself* », comme le note Geraldine Herbert-Brown⁴². La création d'un lien privilégié entre le grand pontife et Vesta est due à Auguste grâce à l'érection d'un *sacellum* dédié à la

39 Cf. Barchiesi, 1994, p. 196; Newlands, 1995, p. 137-138.

40 Voir Littlewood, 2006, p. 136-137 : « *the efficacy of the cult of Vesta, which depends on absolute purity and which promises Roman prosperity, is now guaranteed under Augustus' beneficent rule.* »

41 Cf. van Haepelen, 2002, p. 91.

42 Herbert-Brown, 1994, p. 68.

déesse dans sa propre demeure, sur le Palatin, après qu'il était devenu *pontifex maximus* en 12 av. J.-C.⁴³.

Dans les *Fastes*, la nouvelle intimité établie par Auguste avec Vesta est à maintes reprises célébrée et est connectée aux (prétendues) origines troyennes de Rome et aux Pénates, sauvés par Énée, dont Auguste se prétendait le descendant⁴⁴. Le lien établi par ce dernier avec Vesta résulte de ce fait renforcé et sa définition comme *sacerdos Vestae* en découle tout naturellement⁴⁵. Cependant, chez Ovide, nous retrouvons ce titre attribué, rétroactivement, à deux autres grands pontifes : César⁴⁶ et Metellus⁴⁷. Selon un procédé bien connu, la (fausse) attribution au passé des innovations religieuses mises en place par Auguste était en effet un moyen pour bâtir et consolider le pouvoir impérial, sous l'image d'une restauration des institutions civiles et religieuses républicaines.

Selon Herbert-Brown, on devrait à Ovide ce « faux historique⁴⁸ ». Même s'il n'a pas été relevé auparavant, je soulignerai toutefois que nous trouvons cet anachronisme aussi chez Sénèque le Père. Dans deux des extraits conservés, il est dit en effet : *Vesta mater, fortasse nullum sacerdotem haberes, nisi Metellum habuisses et habes, Vesta, duplex pontificis tui meritum : servavit sacra nec vidit*. Ces parallèles mettent en doute l'attribution à Ovide de cette innovation, sans pourtant l'exclure forcément. En fait, comme le souligne Emanuele Berti, « fra Ovidio e i suoi antichi colleghi declamatori si stabilisce un rapporto di continua e feconda osmosi, che va a incidere in maniera non superficiale sullo stile e l'opera di entrambi⁴⁹ ». Il faut toutefois noter qu'Ovide, quand il écrit sur Metellus dans les *Fastes*, semble connaître le traitement déclamatoire de l'épisode de Metellus, et entrer en jeu avec celui-ci. Il pourrait donc avoir dérivé la définition de Metellus comme *sacerdos Vestae* des discours des écoles de rhétorique.

43 Herbert-Brown, 1994, p. 69 : « we can be reasonably certain that the idea of Vesta having a male priest did not exist before Augustus became Pontifex Maximus. » Voir aussi Beard, North & Price, 1998, 1, p. 188-192 et van Haepere 2002, p. 91.

44 Voir Ov. *fast.* 3, 415-428 ; 4, 949-954 ; 6, 455-460, à lire avec Herbert-Brown, 1994, p. 71-72. À propos des origines troyennes du culte de Vesta comme motif de la poésie augustéenne, cf. aussi Virg. *Aen.* 2, 296, 567 ; 5, 744 ; 9, 259 et Prop. 4, 4, 69. Cf. aussi Fraschetti, 1990, p. 342-357 et Citroni, 2019, p. 121-128.

45 Cf. Littlewood, 2006, p. xxxii-xxvi.

46 Ov. *fast.* 3, 669-670 ; 5, 573-576 et *met.* 15, 776-778.

47 Littlewood, 2006, p. 140 note « anachronistically [...], Metellus is described as Vesta's priest. »

48 Herbert-Brown, 1994, p. 70-71, suivie par Littlewood, 2006, p. 82.

49 Berti, 2007, p. 304.

En tout état de cause, on peut remarquer que certaines déclamations semblent avoir proposé une représentation de Metellus qui apparaît, pour ainsi dire, alignée sur la politique religieuse augustéenne, le traitant de « prêtre de Vesta ». Même s'il est très difficile de pouvoir faire des considérations d'ordre général, compte tenu de l'état très fragmentaire du texte de Sénèque le Père, je noterai néanmoins encore que les deux passages soulignant un lien privilégié entre Metellus et Vesta appartiennent à des discours en faveur de Metellus. En revanche, dans les extraits qui lui contestent le droit de rester grand pontife, étant aveugle, on trouve des références générales à l'ensemble des dieux, et non pas à Vesta en particulier : *contr.* 4, 2, 2 *post sacerdotium magis est observanda debilitas : non enim sine ira deorum debilitatur sacerdos et apparet non esse propitios deos sacerdoti, quem ne servati quidem servant*. Ces dernières notations semblent plus conformes que les précédentes au statut religieux du *pontifex maximus* à l'époque républicaine, c'est-à-dire quand il n'était relié à aucune figure divine spécifique.

Sur la base de ces passages, je me demande donc si, dans le traitement déclamatoire du *Metellus caecatus*, on ne peut pas supposer, autour de cette figure-clé de l'histoire romaine – parfaite comme précédent pour établir un lien privilégié entre le grand pontife et la déesse Vesta –, une polarisation politique, pour ainsi dire, entre les deux différentes possibilités de développement du thème. Les discours contre Metellus auraient assumé une perspective plus « républicaine », tandis que les discours en sa faveur auraient reflété de plus près la nouvelle politique religieuse mise en place par Auguste à partir de 12 av. J.-C.⁵⁰. De ce point de vue, il n'est peut-être pas négligeable qu'un esprit républicain comme Asinius Pollion semble avoir repris les déclamateurs qui essayaient d'éliminer le caractère impie de l'action de Metellus.

Le choix, de la part d'Ovide, de présenter Metellus comme antécédent, en quelque sorte, d'Auguste, *pontifex maximus* et *sacerdos Vestae*, ne correspond néanmoins pas à une adoption acritique des innovations augustéennes par rapport au culte de Vesta. L'insistance sur l'interdiction

50 Si Auguste et ses collaborateurs les plus proches semblent exercer un contrôle sur les écoles de rhétorique par leur fréquentation parfois très assidue de ces dernières, nous savons aussi que certaines instances « républicaines » y étaient également présentes et, suivant les moments, assez libéralement tolérées, voir Berti, 2007, p. 38-39 et Lentano, 2016, avec bibliographie.

pour tout homme, *vir*, de pénétrer dans l'enceinte du temple de la déesse révèle, autant implicitement qu'inéluctablement, le caractère problématique de l'érection, par Auguste, d'un *sacellum* de Vesta dans sa propre demeure sur le Palatin. Comme Alessandro Barchiesi le remarque :

« Categorie come “propaganda” e “opposizione” sarebbero [...] del tutto inadeguate per capire quello che accade. Ma neppure si può dire che il sapere antiquario stia collaborando all'appropriazione augustea. Una dea che non ha né voce né immagine pubblica, legata al fuoco e al globo terrestre, inavvicinabile ai maschi, è stata catturata e trasvalutata dal discorso augusteo, che la espone nella casa del principe come parte di quella che è, almeno implicitamente, una triade celeste : Apollo-Vesta-Augusto. Se il traguardo del discorso augusteo è di presentare questo processo come naturale e continuo, i *Fasti* non si rendono utili in questa prospettiva. » (Barchiesi, 1994, p. 198)

Si les vers d'Ovide semblent interagir avec le traitement de l'épisode de Metellus dans les déclamations, sans pour autant en adopter la version de la perte de la vue, d'autres auteurs de l'époque impériale nous montrent l'*auctoritas* que les écoles de rhétorique avaient non seulement dans le processus de formation de la conscience civique des jeunes, mais aussi dans celui de la formation d'une mémoire collective⁵¹. Ainsi Sénèque le Philosophe, dans le *De la providence*, fait allusion à la cécité de Metellus comme à un fait connu et, pour ainsi dire, exemplaire.

Hoc est propositum deo quod sapienti viro, ostendere haec quae vulgus appetit, quae reformidat, nec bona esse nec mala; apparebit autem bona esse, si illa non nisi bonis viris tribuerit, et mala esse, si tantum malis irrogaverit. Detestabilis erit caecitas, si nemo oculos perdiderit, nisi cui eruendi sunt: itaque careant luce Appius et Metellus.

« Le but de Dieu, comme celui du sage, est de montrer que les objets des désirs et des craintes du vulgaire ne sont ni des biens ni des maux. Or les uns seraient sans contredit des biens s'il ne les accordait qu'aux bons. Et les autres des maux s'il ne les imposait qu'aux méchants. La cécité serait une

51 Wiseman, 1979, p. 36, se référant à la fortune du motif fictif de l'aveuglement de Metellus, note qu'elle découlait naturellement du pouvoir de persuasion exercé dans les déclamations. Cf. aussi Keeline, 2018, p. 102-146, qui analyse comment le traitement déclamatoire du thème de la mort de Cicéron a une influence majeure dans les représentations postérieures de celle-ci, tant au niveau du récit que du langage rhétorique utilisé : « *first the declaimers wrote history; then the historians wrote declamation* » (p. 118). À ce propos, cf. aussi Lentano, 2016.

chose atroce si ceux-là seuls perdaient les yeux qui méritent qu'on les leur crève : privons donc de la lumière Appius et Metellus. » (Sen. *dial.* 1, 5, 1-2; trad. R. Waltz)

Comme il est indiqué par son véritable titre, *quare aliqua incommoda bonis viris accidant cum providentia sit*⁵², le but de ce dialogue philosophique est de montrer que les malheurs qui arrivent aux hommes de bien (et donc aux sages) ne sont que des tribulations apparentes, car le seul mal véritable est l'absence de vertu dont l'homme de bien est au contraire bien pourvu. Selon la vision agonistique, typiquement stoïcienne, du rapport entre la divinité et le *sapiens*, ce dernier est constamment mis à l'épreuve pour que sa vertu puisse mieux ressortir. Ainsi, dans le passage qui nous intéresse, la cécité de Metellus est présentée comme exemple paradigmatique d'une souffrance (apparente) infligée à un homme de bien pour montrer en réalité qu'il ne s'agit pas d'une véritable disgrâce. Ici, Metellus est associé à un autre grand homme politique qui vécut entre le IV^e et le III^e siècle av. J.-C., et qui, lui, était réellement atteint de cécité : Appius Claudius Caecus.

Cette association avec Appius Claudius renforce, je le crois, l'hypothèse d'une dérivation de la notation concernant la cécité de Metellus du contexte des écoles de rhétorique, où cet aveuglement semblerait avoir été présenté comme le résultat de l'impiété d'avoir vu ce qui n'aurait pas dû être vu (cf. Sen. *contr.* 4, 2, 1). Il y avait en effet une tradition qui voulait qu'Appius soit devenu aveugle également suite à la punition d'une impiété : le fait d'avoir confié à des esclaves publiques le culte qui se déroulait près du Très Grand Autel d'Hercule Invaincu sur le Forum Boarium, auparavant apanage unique de la *gens Potita*⁵³. Sénèque démentirait ici implicitement les fausses rumeurs sur l'impiété prétendue de ces deux personnages, leur attribuant le statut de *boni viri*, pour cela (et non en tant que sacrilèges !) mis à l'épreuve par la divinité. Malheureusement, la perte du texte intégral de la controverse 4, 2 ne nous permet pas de savoir si dans le traitement rhétorique du *Metellus caecatus* était déjà établi un parallèle avec Appius Claudius Caecus. La

52 Sen. *dial.* 1 tit. « pourquoi les hommes de bien sont sujets au malheur, alors qu'il existe une providence » (trad. R. Waltz).

53 Cf. Liv. 9, 29, 9-11 et *per.* 13 ; Val. Max. 1, 1, 17 ; Serv *ad Aen.* 8, 179 ; Macrob. *Sat.* 3, 6, 12-13 ; Lact. *div. inst.* 2, 7, 15. Sur cela, voir Narducci, 1998, qui établit un parallèle entre Metellus et Appius Claudius, sans pour autant citer ce passage de Sénèque le Philosophe.

même contestation, d'ordre philosophique, de la *communis opinio* qui voyait dans la perte de la vue une cause de malheur apparaît dans le livre V des *Tusculanes* de Cicéron (§ 111-115). Parmi les exemples paradigmatiques d'« aveugles heureux », Cicéron cite, lui-aussi, Appius Claudius, mais pas Metellus, car vraisemblablement, comme nous l'avons noté précédemment, la tradition rhétorique concernant sa cécité ne s'était pas encore développée.

À cette approche philosophique, s'oppose un passage du livre VII de l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien. Dans le cadre d'une ample réflexion sur la *felicitas*, Pline cite l'exemple de Metellus pour montrer l'impossibilité, pour tout homme, d'être défini comme *felix*. Son argumentation se structure comme une réfutation de l'affirmation, faite par Q. Metellus lors de l'éloge funèbre de son père Lucius, que « son père avait réalisé les dix objectifs suprêmes, à la recherche desquels les sages passaient leur vie ». Dans le discours de Q. Metellus, l'épisode du 241 ne semble pas avoir trouvé place tandis qu'il est au centre de la réplique de Pline⁵⁴. En fait, ce dernier, afin de démentir l'affirmation de Q. Metellus, évoque la cécité que Lucius se serait procurée lors de son action d'éclat et qui ne permettait guère de le considérer comme véritablement *felix*⁵⁵.

Q. Metellus in ea oratione, quam habuit supremis laudibus patris sui L. Metelli pontificis, bis consulis, dictatoris, magistri equitum, XV viri agris dandis [...] scriptum reliquit decem maximas res optimasque, in quibus quaerendis sapientes aetatem exigent, consummasse eum [...] longum est refellere et supervacuum abunde uno casu refutante, siquidem is Metellus orbam luminibus exegit senectam, amissis incendio, cum Palladium raperet ex aede Vestae, memorabili causa, sed eventu misero. quo fit ut infelix quidem dici non debeat, felix tamen non possit. tribuit ei populus Romanus quod nulli alii ab condito aevo, ut, quotiens in senatum iret, curru veberetur ad curiam : magnum ei et sublime, sed pro oculis datum.

54 Cette absence est discutée, de façon ample et approfondie, par Raimondi, 2019, qui souligne les possibles raisons politiques de ce silence, en l'opposant à la mise en valeur, dans la *laudatio* ainsi que dans le monnayage de la *gens Caecilia*, de la victoire de Palerme contre les Carthaginois, et de son triomphe spectaculaire (p. 58). Une valorisation de l'action héroïque que Metellus avait accomplie en qualité de grand pontife pourrait avoir eu lieu plus tard, en particulier par ses successeurs L. Caecilius Metellus Delmaticus et Q. Caecilius Metellus Pius, eux-mêmes *pontifices maximi* (p. 55).

55 Leuze, 1905, p. 102 n. 25 note que Quintus Metellus aurait pu bien difficilement définir son père comme *felix*, s'il avait effectivement vécu aveugle les 20 dernières années de sa vie.

«Q. Metellus, dans l'oraison funèbre qu'il prononça en l'honneur de son père L. Metellus, qui fut pontife, deux fois consul, dictateur, maître de la cavalerie, quindécemvir chargé de la répartition des terres [...] a écrit que son père avait réalisé les dix objectifs suprêmes, à la recherche desquels les sages passaient leur vie [...]. Voilà qui serait trop long à reprendre, et même superflu, car un seul fait suffit à le contester : ce Metellus passa sa vieillesse dans la cécité ; il avait perdu la vue dans un incendie, en enlevant le Palladium du sanctuaire de Vesta : le motif en était glorieux, mais le résultat, déplorable. C'est pourquoi, si on ne doit certes pas le ranger parmi les malheureux, on ne saurait non plus le proclamer heureux. Il reçut du peuple romain un privilège qui n'a jamais encore été accordé à personne depuis notre ère : celui de se faire transporter en char à la curie, chaque fois qu'il se rendait au sénat. Grande et noble récompense ! Mais ses yeux en étaient le prix. » (Plin. *nat.* 7, 137-141 ; trad. R. Schilling, modifiée)

Comme Sandra Citroni Marchetti l'a remarqué⁵⁶, le regard douloureux que Pline porte sur la nature humaine, ainsi que sa profonde empathie envers ses souffrances, entrent en opposition avec le thème philosophique de la *felicitas* et comportent également une dévaluation des traditions romaines, auxquelles Pline était pourtant dévoué.

Dans ce passage, le motif de l'aveuglement de Metellus n'est pas le seul élément que l'on peut attribuer à l'influence de la rhétorique d'école⁵⁷ : il faudrait peut-être y ajouter celui, plus général, de la fragilité de la fortune⁵⁸. Ce thème, issu de la prédication morale, est en effet très courant dans les déclamations⁵⁹. Étant donné l'état de notre connaissance du texte de Sénèque le Père, il est néanmoins impossible pour nous de savoir si certains développements du *Metellus caecatus* faisaient référence à la fragilité de la fortune en relation à la figure de Metellus.

Assurément, Pline choisit de prendre comme exemple L. Caecilius Metellus afin de développer cette thématique et il utilise, pour le faire, un langage fortement emprunté à la déclamation. Ainsi, la *sententia* en chiasme, *memorabili causa, sed eventu misero*, aurait bien pu trouver sa place parmi les

56 Citroni Marchetti, 1991, p. 66.

57 Leuze, 1905, p. 109-110 suppose que la source de Pline pour la cécité de Metellus est la version du *Metellus caecatus* élaborée par Asinius Pollion, car cet auteur est cité dans la liste des sources du livre VII de l'*Histoire naturelle*. Il s'agit d'une hypothèse impossible à vérifier et qui, somme toute, ne me semble pas nécessaire. Pline aurait pu génériquement s'inspirer pour son argumentaire sur la *felicitas* des débats qui avaient lieu dans les écoles de rhétorique autour de la figure de Metellus, sans faire référence à un développement en particulier.

58 Ainsi Citroni Marchetti, 1991, p. 63.

59 Voir *e.g.* Sen. *contr.* 1, 1, 3 ; 2, 1, 1 ; 2, 1, 9 ; *suas.* 1, 9 ; 2, 3 ; 6, 22.

extraits de Sénèque le Père et elle aurait même satisfait Gallion, soulignant la gravité contraignante du handicap que Metellus s'était procuré, sans pour autant nier l'héroïsme de son action. Le jeu autour du couple polaire *felix/infelix* ressort également de la réflexion philosophico-rhétorique : on le trouve dans *Des termes extrêmes des biens et des maux* de Cicéron⁶⁰, dans des extraits de controverses de Sénèque le Père⁶¹ et ensuite, largement, chez Sénèque le Philosophe⁶². Je remarquerai également l'utilisation du verbe « technique » *rapio*, utilisé pour décrire l'action de Metellus.

Ce passage est pour nous la seule source qui mentionne l'honneur exceptionnel qui aurait été attribué à Metellus d'être transporté en char au sénat. Comme nous le savons grâce à Gavius Bassus (érudit et grammairien d'époque tardo-républicaine, cité par Gell. 3, 18, 4), un tel privilège était réservé, dans le passé, aux sénateurs qui avaient exercé des charges curules : Metellus pourrait avoir obtenu cet ancien signe de distinction pour ses mérites envers l'État⁶³.

À deux reprises, Juvénal fait allusion, très rapidement, à Metellus comme exemple paradigmatique d'une *pietas* désormais introuvable à Rome. Dans la satire 3, Metellus est évoqué en association avec Scipion Nasica et Numa, sans pour autant être nommé : son action d'éclat est tellement célèbre et exceptionnelle qu'il n'est pas nécessaire d'en mentionner explicitement l'auteur.

*Da testem Romae tam sanctum quam fuit hospes
numinis Idaei, procedat vel Numa vel qui
servavit trepidam flagranti ex aede Minervam.*

« Produis à Rome devant la justice un témoin aussi honorable que l'hôte qui hébergea la divinité de l'Ida ; fais paraître Numa ou celui qui sauva des flammes du temple Minerve apeurée. » (Juv. 3, 137-141 ; trad. P. Labriolle et F. Villeneuve, modifiée)

Le Palladium est ici identifié avec la déesse qu'il représentait et à laquelle il était consacré, *Minerva*. Comme chez Valère Maxime – selon l'épitomé de Julius Paris – dans ce passage de Juvénal le choix du verbe *servo* (à la

60 Cic. *fin.* 5, 30, 92.

61 Sen. *contr.* 1, 1, 3 ; 1, 6, 6 ; 10, 4, 4.

62 Voir e.g. Sen. *dial.* 1, 40, 1 ; *dial.* 4, 8, 2 ; *epist.* 124, 24.

63 À ce propos voir Raimondi, 2019, p. 67-68, qui note « *ciò rende, tra l'altro, meno generico il richiamo della laudatio al fatto che L. Metello era stato un summus senator* ». Cf. aussi Beagon, 2005, p. 341.

place du plus commun *rapio*, ou d'un de ses dérivés) vise à mettre davantage en évidence l'idée du sauvetage du Palladium, plutôt que l'action en quelque sorte violente de sa soustraction aux flammes de l'incendie.

La description de la statue de Minerve comme *trepidans* semble rappeler la terreur des Vestales dans les vers ovidiens, auxquels pourrait éventuellement renvoyer aussi le choix du verbe *flagrare*, cf. *Ov. fast.* 6, 439 *flagrabant sancti sceleratis ignibus ignes*.

Dans ce passage, il n'est pas question de la cécité de Metellus, qui est en revanche rappelée dans le commentaire des *Scholia vetustiora*. Dévoilant l'identité du personnage évoqué au v. 139, les scholies résument rapidement l'événement en utilisant une formulation qui rappelle, selon moi, le thème de la controverse *Metellus caecatus* se terminant avec un significatif *caecatus est*, qui semble renvoyer précisément au titre de cette dernière.

Caecilium dicit Metellum ponteficem maximum qui ardente templo Vestae Palladium ex mediis ignibus rapuit ibique caecatus est.

« Il parle du grand pontife Caecilius Metellus qui, lors d'un incendie du temple de Vesta, enleva le Palladium au milieu des flammes et là fut aveuglé. » (Schol. *Iuv.* 3, 139 p. 39 Wessner)

Juvénal, quant à lui, fait explicitement allusion à la cécité de Metellus dans la satire 6.

*dicite vos, neptes Lepidi caecive Metelli
Gurgitis aut Fabii, quae ludia sumpserit unquam
bos habitus, quando ad palum gemat uxor Asyli.*

« Dites-moi, petites-filles de Lepidus, de Metellus l'aveugle, de Fabius Gurges, quelle femme de gladiateur s'est ainsi accoutrée ? Quand la femme d'Asylus ahane-t-elle ainsi devant le poteau ? » (*Juv.* 6, 265-267 ; trad. P. Labriolle et F. Villeneuve)

Juvénal blâme ici la mode de certaines matrones qui s'adonnent aux exercices gladiatoires, par définition l'apanage des hommes. Pour souligner qu'il s'agit d'une perversion toute moderne, le poète s'adresse sarcastiquement aux femmes de son temps les définissant de *neptes* d'illustres personnages issus d'anciennes familles nobiliaires qui, dans deux cas, étaient alors éteintes⁶⁴. Dans leur commentaire à ces vers, Lindsay et Patricia Watson

64 Ainsi les *Caecilii Metelli* et les *Fabii*, cf. Courtney, 2013³, p. 252.

remarquent que la référence à Fabius Gurgés apparaît d'autant plus ironiquement connotée qu'en 295 av. J.-C. celui-ci avait amendé certaines matrones condamnées pour adultère (cf. Liv. 10, 31, 9)⁶⁵. Je proposerais de voir dans la mention de Metellus une ironie similaire. Juvénal, parlant du *caecus Metellus*, évoque en effet implicitement ici l'épisode du sauvetage des *sacra Vestalia*, qui aurait (prétendument) provoqué l'aveuglement de Metellus, à cause du viol, pour ainsi dire, de la *castitas* de la déesse : une vertu, selon le poète, inconnue aux femmes de son temps.

Dans un ouvrage faussement attribué à Plutarque, les *Parallèles mineurs*, qui rassemble des couples de récits similaires entre eux tirés du mythe et de l'histoire grecque et romaine, sont relatés deux épisodes très semblables à celui du sauvetage du Palladium par Metellus.

ἐν Ἰλίῳ τοῦ ναοῦ τῆς Ἀθηνᾶς ἐμπρησθέντος, προσδραμῶν Ἴλος τὸ διοπετέζ ἦρπασε παλλάδιον καὶ ἐτυφλώθη· οὐ γὰρ ἐξῆν ὑπ' ἀνδρὸς βλέπεσθαι· ὕστερον δ' ἐξίλασάμενος ἀνέβλεψεν· ὡς Δέρκυλλος ἐν πρώτῳ Κτίσεων.

Ἀντύλος ἀνὴρ τῶν ἐπισήμων πορευόμενος εἰς τὸ προάστειο ὑπὸ κοράκων ἐπεσχέθη παιόντων ταῖς πτέρυξι. Φοβηθεὶς δὲ τὸν οἰωνὸν εἰς Ῥώμην ὑπέστρεψεν. Ἰδὼν δὲ τὸ τέμενος τῆς Ἑστίας καίόμενον καὶ τὸ παλλάδιον ἀρπάσας ἐτυφλώθη· ὕστερον δ' ἀνέβλεψεν ἐξίλασάμενος· ὡς Ἀριστείδης Μιλήσιος ἐν Ἰταλικοῖς.

« À Ilion, comme le temple d'Athéna était la proie d'un incendie, Ilos se précipita pour s'emparer du Palladion que Zeus avait fait tomber du ciel et il fut frappé de cécité. Il n'était pas permis, en effet, à un homme de le regarder. Plus tard, il recouvra la vue grâce à des sacrifices expiatoires. Ma source est le premier livre des *Fondations* de Dercyllos.

Antylos, un notable, cheminait vers les faubourgs quand il fut retenu par des corbeaux, qui le frappèrent de leurs ailes. Effrayé par le présage, il fit demi-tour vers Rome. Voyant le sanctuaire d'Hestia en flammes, il s'empara du Palladion et fut frappé de cécité. Plus tard, il recouvra la vue grâce à des sacrifices expiatoires. Ma source est l'*Histoire de l'Italie* d'Aristide de Milet. » (Ps.Plut. *par. min.* 309f; trad. J. Boulogne)

Comme Felix Jacoby l'a proposé, il semble fort probable que l'auteur des *Parallèles mineurs* ait inventé ces deux récits sur la base de l'épisode de Metellus⁶⁶. L'utilisation, dans les deux épisodes, du verbe ἀρπάζω, que nous

⁶⁵ Watson & Watson, 2014, p. 154-155.

⁶⁶ Jacoby *FG+Hist* 3 372. *Contra*, Boulogne, 2002, p. 230-231 soutient l'authenticité des sources citées par le Pseudo-Plutarque et, à propos de ce couple d'exemples, affirme, ignorant évidemment le témoignage de Valère Maxime, « aucune des autres versions [sous. de l'épisode de Metellus] ne faisant allusion au prodige des corbeaux, il n'y a pas

avons déjà trouvé chez Denys d'Halicarnasse, et qui est le correspondant grec du latin *rapio*, me semble une marque textuelle confirmant cette hypothèse. En particulier, l'allusion aux corbeaux, dans l'exemple romain, rappelle ce que devait être le récit de l'épisode de Metellus par Valère Maxime, qui partage également avec le texte du Pseudo-Plutarque la référence spécifique au Palladium. S'il est possible de postuler une source commune entre ces deux textes, la présence du motif de la cécité, qui n'a apparemment pas été retenu par Valère Maxime, semblerait indiquer chez le Pseudo-Plutarque l'utilisation, et la combinaison, d'une pluralité de sources.

Un élément que nous trouvons seulement dans ce témoignage est la référence à des sacrifices expiatoires qui auraient rendu aux deux sauveteurs du Palladium la vue qu'ils avaient perdue pour avoir regardé ce qu'il était interdit de regarder. Je me demande en fait si les *Parallèles mineurs* ne nous présentent pas ici, bien que partiellement déformé, un détail que le reste de la tradition, dans l'état largement fragmentaire dans lequel nous la connaissons, ne nous a pas conservé, à savoir la mention des rituels purificateurs que Metellus aurait accompli, une fois sauvés les *sacra* de Vesta, pour expier son entrée sacrilège dans le temple de la déesse. Il s'agirait en effet d'un acte auquel on pourrait sans doute s'attendre dans le cas de la violation d'un interdit religieux pour des raisons de force majeure (tout comme dans un cas de violation involontaire). On pourrait supposer, sans aucun moyen de le prouver, que cette notation trouvait place dans le récit de Tite-Live et qu'elle aurait pu éventuellement inspirer Ovide, qui fait accomplir à son Metellus une libation expiatoire avant même d'entrer dans le temple, de façon à le protéger de la colère divine (et à le mettre à l'abri des reproches des déclamateurs d'école).

Une mention explicite de la cécité de Metellus, auquel est erronément attribué le prénom de Gaius, se trouve encore dans le manuel scolaire *Aide-mémoire* d'Ampélius, qu'il est possible de dater entre la fin du II^e et le début du III^e siècle après J.-C.⁶⁷ Le rôle paradigmatique de Metellus comme héros de la *pietas* détermine son inclusion dans une section de cet ouvrage traitant de *Qui pro salute se optulerunt*⁶⁸ ?

lieu de changer le nom qui donnent les manuscrits. Il s'agit d'un récit différent, bien qu'il soit composé de matériaux communs » (p. 436 n. 134).

67 Cf. Arnaud-Lindet, 1993, p. VII-IX.

68 Ampel. 20, 1 « Qui sont ceux qui se dévouèrent au salut commun ? » (trad. M.-P. Arnaud-Lindet).

Gaius Metellus pontifex < qui > ardente templo Vestae Palladium extulit et oculos amisit.

« Le pontife Gaius Metellus, qui, pendant l'incendie du temple de Vesta, enleva le Palladium et perdit la vue. » (Ampel. 20, 11)

L'influence de la tradition déclamatoire sur ce texte est en même temps évidente et guère surprenante, car l'ouvrage d'Ampélius appartenait également au milieu de l'enseignement scolaire. En particulier, je proposerai de voir dans ce passage une citation presque littérale de la première partie du thème de la controverse *Metellus caecatus*⁶⁹ :

Gaius Metellus pontifex < qui >⁷⁰ ardente templo Vestae Palladium extulit et oculos amisit (Ampel. 20, 11)

Metellus pontifex, cum arderet Vestae templum, dum Palladium rapit, oculos perdidit.
(Sen. *contr.* 4, 2 th.)

Je remarquerai, chez Ampélius, le remplacement du verbe « technique » *rapio* par le verbe *effero* qui, étant plus neutre, pouvait éventuellement être considéré comme un verbe plus approprié pour décrire positivement l'action de Metellus. Du même genre me semble la substitution de *amitto*, qui désigne une perte accidentelle, à *perdo*, indiquant proprement une perte fautive⁷¹. Ces variations tendent à exclure implicitement, je dirais, le soupçon que la cécité de Metellus lui serait dérivée d'un acte d'impiété, et visent à le présenter comme un impeccable héros de la *pietas*, plutôt que comme un nouveau Tirésias, tel qu'il devait ressortir de certaines déclamations d'école.

Leuze⁷² a suggéré une possible dérivation de cette partie de l'ouvrage d'Ampélius d'un recueil de brefs épisodes historiques en circulation dans les écoles de rhétorique, pour aider les élèves à enrichir leurs discours

69 *Contra*, Arnaud-Lindet, 1993, p. XII-XVII ne mentionne aucune dépendance d'Ampélius envers Sénèque le Père, ni en général envers d'autres possibles sources rhétoriques.

70 L'insertion du pronom relatif, effectuée par tous les éditeurs, dépend de la structure plus générale de cette partie de l'ouvrage, où typiquement la mention d'un personnage est suivie par une relative, qui explique pourquoi ledit personnage est cité dans la catégorie en question. Je reproduis ici le texte de l'édition Les Belles Lettres de Marie-Pierre Arnaud-Lindet.

71 Cf. Lewis & Short, s. v. *amitto*, p. 106 : « to lose [...] commonly without criminality, by mistake, accident, etc. ; while *perdere* usually designates a losing through one's own fault ».

72 Leuze, 1902, p. 112-113.

d'*exempla*⁷³, qu'ils pouvaient apprendre déjà utilement étiquetés par catégories. La source d'Ampélius pourrait avoir été un ouvrage semblable au recueil des *Faits et dits mémorables* de Valère Maxime.

Ce texte, né dans le milieu des écoles de rhétorique et destiné à l'enseignement scolaire, aurait pu traiter le cas de Metellus en s'inspirant, comme je le propose, du thème de la controverse *Metellus caecatus*, tout en le reformulant légèrement afin de présenter le grand pontife sous une lumière entièrement positive.

Plus tard, au début du v^e siècle, dans sa *Cité de dieux*, Augustin fait référence à Metellus, et à son exploit, non seulement brièvement au livre VI, en relatant le début des *Antiquités divines* de Varron, comme nous l'avons vu, mais aussi plus extensivement au livre III, dans une section dédiée aux dures épreuves – militaires ou non – affrontées par les Romains lors des guerres puniques, un des exemples visant à montrer que bien avant l'arrivée du christianisme Rome avait connu des périodes de troubles, et par conséquent que les dieux païens ne savaient pas protéger leurs fidèles⁷⁴. Dans ce contexte, Augustin raconte l'incendie qui, en 241 av. J.-C., après un débordement du Tibre, s'était emparé du forum, sans épargner le temple sacré de Vesta.

Istam deinde pestem ignis perniciosior subsecutus est, qui correptis circa forum quibusque celsioribus etiam templo Vestae suo familiarissimo non pepercit, ubi ei veluti vitam perpetuam diligentissima substitutione lignorum non tam honoratae quam damnatae virgines donare consueverant. tunc vero illic ignis non tantum vivebat; sed etiam saeviebat. cuius impetu exterritae virgines sacra illa fatalia, quae iam tres, in quibus fuerant, presserant civitates, cum ab illo incendio liberare non possent, Metellus pontifex suae quodam modo salutis oblitus intruens ea semiustus abripuit. neque enim vel ipsum ignis agnovit, aut vero erat ibi numen, quod non etiam, si fuisset, fugisset. homo igitur potius sacris Vestae quam illa homini prodesse potuerunt.

« À cette calamité succéda un incendie plus funeste encore : le feu, maître des plus hauts édifices qui bordaient le Forum, n'épargna même pas son plus intime sanctuaire, le temple de Vesta, où avaient coutume de lui donner une vie pour ainsi dire plus perpétuelle en lui renouvelant avec grand soin le bois, des femmes vierges moins par honneur que par condamnation. Mais à ce moment-là, il ne se contentait pas de vivre, il faisait rage. Épouvantées de son assaut ces vierges étaient impuissantes à dérober aux flammes l'emblème

73 Sur la condamnation, de la part de Sénèque, du *morbus* des *exempla*, voir Berti, 2007, p. 198-202.

74 Aug. *civ.* 3, 1.

fatale qui déjà avait porté malheur aux trois villes qui l'avaient gardé. Alors le pontife Metellus, oublieux en quelque sorte de son propre salut, s'y précipitant, à demi brûlé l'emporta ! En effet, le feu ne sut pas le reconnaître lui non plus, ou bien y avait-il là une divinité qui, si elle y avait été, n'était même pas capable de s'échapper. Un homme a donc été plus secourable aux objets sacrés de Vesta, que ces objets à l'homme. » (Aug. *civ.* 3, 18 ; trad. G. Combès, modifiée)

Conformément à la plupart des autres sources littéraires, Augustin utilise ici un composé de *rapiō* (*abripio*) pour décrire l'action de Metellus. Il évoque en revanche le sauvetage (manqué) des objets sacrés par les Vestales à travers le verbe *libero*, qu'il attribue, au livre VI, à Varron, dans une tournure similaire, mais en référence à Metellus : *Metellus de incendio sacra Vestalia [...] liberasse*⁷⁵.

Même si Augustin était bien familier des écoles de rhétorique, comme le montre d'ailleurs de manière exemplaire ce passage riche en figures de style, pour ce récit il semble suivre la tradition annalistique, ou plutôt historiographique, romaine (il ne fait d'ailleurs pas référence à la cécité de Metellus). Je soulignerai dans ce passage deux éléments communs avec les textes de Denys d'Halicarnasse et d'Ovide, qu'on peut probablement faire remonter à Tite-Live, source plausible à la fois d'Ovide et d'Augustin. Le premier élément est la mention de l'impuissance des Vestales, qui explique (et justifie) l'intervention de Metellus, le deuxième étant la référence au sacrifice auquel Metellus s'expose pour le bien de la patrie. Chez Augustin, l'expression *suae quodam modo salutis oblitus* est assez proche de D.H. 2, 66, 4 *ὑπεριδὼν τῆς ἰδίας ἀσφαλείας* (à ce propos, cf. aussi le témoignage d'Ampélius qui cite l'épisode de Metellus parmi les exemples de ceux qui se dévouèrent au bien commun).

Malgré la perte du récit de Tite-Live, un autre indice qui peut suggérer de le considérer comme une source majeure pour Augustin est le fait que, non seulement, ce dernier parle en général de *sacra*, sans nommer explicitement le Palladium – comme semble l'avoir fait Tite-Live (*perioch.* 19, 24) – mais, surtout, qu'il les définit de *fatalia*. Cet adjectif très prégnant, que nous avons déjà trouvé chez Ovide dans le syntagme *pignora fatalia* (*fast.* 6, 445), peut être mis en parallèle avec l'expression *conditum in penetrali fatale pignus imperii Romani*⁷⁶, que Tite-Live utilise

⁷⁵ Aug. *civ.* 6, 2 = Varro *div.* 1 fr. 2a C.

⁷⁶ Liv. 26, 27, 14 « le gage fatal de l'empire romain, caché un fond du temple ».

au livre XXVI (§ 27, 14), en traitant de l'incendie du temple de Vesta en 210 av. J.-C. Comme nous l'avons relevé auparavant, il pourrait l'avoir éventuellement utilisé aussi au livre XIX. Il est également possible qu'Augustin ait dérivé encore une fois de Tite-Live d'une part l'information que Metellus était ressorti du temple de Vesta *demiustus*, notation que nous ne trouvons pas dans le reste de la tradition antérieure conservée, et d'autre part la référence au mélange inouï de feu sacré et de feu sacrilège, qui est une image présente déjà chez Ovide (*fast.* 6, 439-440).

On peut remarquer que ces deux derniers éléments apparaissent aussi dans le bref récit du même épisode qu'Orose fait au livre II de ses *Histoires*, et dont la source la plus probable semble avoir été précisément l'œuvre de Tite-Live⁷⁷.

Dehinc cum omnia in circuitu fori popularetur, aedem Vestae corripuit, et ne sibi quidem diis subvenientibus ignem illum, qui aeternus putabatur, temporarius ignis oppressit; unde etiam Metellus, dum arsuros deos eripit, vix brachio semiustilatus aufugit.

« Ensuite, pendant qu'il dévastait tout ce qu'il y avait autour du forum, l'incendie s'empara du temple de Vesta, et comme les dieux ne vinrent même pas à leur propre secours, ce feu momentanément éteignit ce feu-là, qui était considéré éternel ; et pour cela, même Metellus, pendant qu'il enlevait les dieux qui s'apprétaient à brûler, à grand peine s'enfuit à moitié brûlé à un bras. » (Oros. *hist.* 4, 11, 9)

Orose est le seul auteur qui nous conserve le détail d'une grave brûlure que Metellus se serait procuré à un bras en sauvant les objets sacrés de Vesta, qui ne sont d'ailleurs pas mentionnés explicitement dans ce passage. Comme pour Augustin, le but d'Orose, en relatant cet épisode, est de souligner l'inaptitude des divinités païennes, qui sont décrites ici non seulement comme incapables de secourir ceux qui les secourent, mais même de venir à leur propre secours. D'un point de vue lexical, nous retrouvons également ici un composé de *rapio*, *eripio*, pour décrire l'action de Metellus.

Retournant au passage d'Augustin, même si l'influence livienne apparaît d'importance majeure, la dernière *sententia* semble néanmoins s'inspirer plutôt d'un des traits hostiles à Metellus cités par Sénèque le Père : *contr.* 4, 2, 2 *apparet non esse propitios deos sacerdoti, quem ne servati*

77 Cf. Arnaud-Lindet, 1990, p. xxv-xxvi ; Lippold, 1998³, p. xxxvi-xxxviii.

quidem servant, avec un transfert de l'attaque de Metellus à la divinité. Le fait qu'il ait été plus secourable envers les *sacra* de la déesse, que la déesse ne l'ait été envers lui, n'est plus cité comme preuve d'une adversité de Vesta à son regard, mais comme démonstration de l'inanité des divinités païennes tout court. Il est peut-être possible qu'Augustin ait été au courant des controverses débattues dans les écoles de rhétorique autour de la figure de Metellus et qu'il se soit approprié, dans ce passage, certains des traits utilisés contre Metellus, les resémantisant selon ses exigences. De ce point de vue, s'il est certes tentant de lire, quelques lignes plus bas, la notation *nunc vero caecitate mirabili eis sacris, quae perire possent, fieri potuisse existimant, ut salus terrena et temporalis felicitas civitatis perire non posset*⁷⁸ comme un clin d'œil à la cécité attribuée à Metellus dans les écoles de rhétorique⁷⁹, il faut néanmoins souligner qu'à plusieurs reprises, dans d'autres parties de son ouvrage, Augustin parle de la *caecitas* des païens⁸⁰.

Dans la littérature latine, L. Caecilius Metellus apparaît comme une figure au croisement de différents savoirs : rhétorique, religieux, poétique, encyclopédique, en dialogue continu les uns avec les autres. Sa dimension paradigmatique offre la possibilité de le présenter comme emblème de *pietas* religieuse, mais aussi d'interroger et de mettre en doute ce modèle, et même de l'utiliser dans un contexte de propagande chrétienne, au milieu d'une guerre de religion dans laquelle il n'était plus question du courage des pontifes pour sauver les anciens dieux.

Alessandra ROLLE
 Université de Lausanne
 Institut d'Archéologie et des
 Sciences de l'Antiquité (ASA)
 CH-1015 Lausanne, Suisse

78 Aug. *civ.* 3, 18 « mais, en réalité, par un étrange aveuglement, les païens estiment que ces emblèmes périssables peuvent rendre impérissables le salut terrestre et la félicité temporelle de la cité. » (trad. G. Combès)

79 Je dois cette suggestion à Marielle De Franchis.

80 Cf. e.g. Aug. *civ.* 1, 15 ; 2, 1 ; 8, 26 ; 17, 18.

BIBLIOGRAPHIE

- ARNAUD-LINDET, Marie-Pierre, *Orose. Histoires (Contre les Païens)*, 1, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1990.
- ARNAUD-LINDET, Marie-Pierre, *L. Ampelius. Aide-mémoire (Liber memorialis)*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1993.
- BARCHIESI, Alessandro, *Il poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo*, Rome/Bari, Laterza, 1994.
- BEAGON, Mary, *The Elder Pliny on the Human Animal : "Natural History" Book 7*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- BEARD, Mary, « Looking (harder) for Roman Myth : Dumézil, Declamation and the Problems of Definition », *Mythos in mythenloser Gesellschaft : das Paradeigma Roms*, éd. F. Graf, Stuttgart, Coll. Rauricum III, 1993, p. 44-64.
- BEARD, Mary, NORTH, John & PRICE, Simon, *Religions of Rome, 1 : A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- BERTI, Emanuele, *Scholasticorum studia. Seneca il Vecchio e la cultura retorica e letteraria della prima età imperiale*, Pise, Giardini, 2007.
- BÖMER, Franz, *P. Ovidius Naso, Die Fasten*, 2, Heidelberg, Carl Winter, 1957.
- BORNECQUE, Henri, *Les déclamations et les déclamateurs d'après Sénèque le Père*, Lille, Au siège de l'Université, 1902.
- BOULOGNE, Jacques, *Plutarque. Conduites méritoires de femmes ; Étiologies romaines ; Étiologies grecques ; Parallèles mineurs*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2002.
- BRELICH, Angelo, « Il mito nella storia di Cecilio Metello », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, n° 15, 1939, p. 30-41.
- BRISCOE, John, *Valerius Maximus, Facta et dicta memorabilia, Book 8 : Text, Introduction, and Commentary*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2019.
- CASAMENTO, Alfredo, « Nell'officina del declamatore : Metello e il salvataggio eroico del Palladio (Ov. Fast. 6, 437-454) », *Nunc teritur nostris area maior equis : riflessioni sull'intertestualità ovidiana : i Fasti*, éd. L. Landolfi, Palermo, Flaccovio, 2004, p. 103-116.
- CITRONI, Mario, « La rappresentazione del palazzo imperiale, e la sua designazione come *palatium*, nei testi letterari latini da Augusto ai Flavi », *Luoghi dell'abitare, immaginazione letteraria e identità romana. Da Augusto ai Flavi*, éd. M. Citroni, M. Labate & G. Rosati, Pisa, Edizioni della Normale, 2019, 105-159.
- CITRONI MARCHETTI, Sandra, *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Pise, Giardini, 1991.

- COURTNEY, Edward, *A Commentary on the Satires of Juvenal*, Berkeley, California Classical Studies, 2013.
- DEVEREUX, George, « The Self-Blinding of Oidipous in Sophokles : Oidipous Tyrannos », *Journal of Hellenic Studies*, n° 93, 1973, p. 36-49.
- DYCK, Andrew R., *Marcus Tullius Cicero, Speeches on Behalf of Marcus Fonteius and Marcus Aemilius Scaurus*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- FRASCETTI, Augusto, *Roma e il Principe*, Rome/Bari, Laterza, 1990.
- GARLAND, Robert, *The Eye of the Beholder : Deformity and Disability in the Graeco-Roman World*, New York, Cornell, 1995.
- HERBERT-BROWN, Geraldine, *Ovid and the Fasti : An Historical Study*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- HORSFALL, Nicholas, « Varro and Caesar : Three Chronological Problems », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 19, 1972, p. 120-128.
- KEELINE, Thomas J., *The Reception of Cicero in the Early Roman Empire. The Rhetorical Schoolroom and the Creation of a Cultural Legend*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- LENTANO, Mario, « Parlare di Cicerone sotto il regno del suo assassino. La controversia 7.2 di Seneca e la politica augustea della memoria », *Fabrique de la déclamation antique (controverses et suasoires)*, éd. R. Poignault & C. Schneider, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2016, p. 375-391.
- LEUZE, Oskar, « *Metellus caecatus* », *Philologus*, n. 64, p. 95-115.
- LIPPOLD, Adolf, *Orosio. Le Storie contro i pagani*, 1, Vérone, Fondazione Lorenzo Valla, 1998³.
- LITTLEWOOD, Joy R., *A Commentary on Ovid's Fasti, Book 6*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- VAN MAL-MAEDER, Danielle, *La fiction des déclamations*, Leiden/Boston, Brill, 2007.
- MORA, Fabio, *Il pensiero storico-religioso antico. Autori greci a Roma. 1 : Dionigi di Alicarnasso*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 1995.
- MORGAN, Gwin M., « Priests and Physical Fitness. A note on Roman Religion », *The Classical Quarterly*, n° 24, 1974, p. 137-141.
- MÜNZER, Friedrich, « Caecilius Metellus », dans *RE*, n° 3, 1897, 1204.
- NARDUCCI, Emanuele, « Cecità degli occhi e accecamento della mente. Nota a Cicerone, *de domo* 105 (con un contributo su Ovidio, *Fasti* 6, 437-454 », *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* n° 126, 1998, p. 279-289.
- NEWLANDS, Carole E., *Playing with Time. Ovid and the Fasti*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1995.
- RAIMONDI, Milena, « L. Cecilio Metello e l'incendio del 241 a.C. : memoria gentilizia o memoria civica? », *Aevum*, n° 93, 2019, p. 49-73.
- RICHARD, Jean-Claude, « Sur quelques grands pontifes plébéiens », *Latomus*, n° 27, 1968, p. 786-801.

- ROLLE, Alessandra & PINGOUD, Julien, *Déclamations et intertextualité. Discours d'école en dialogue*, Berne, Peter Lang, 2020.
- ROLLE, Alessandra, « *Sapientiae vacare* et guerre civile : le rôle de Vacuna/Victoria dans le 1^{er} livre des *Antiquités divines* », *Repenser la religion à Rome : crise de la République et représentation des dieux*, éd. A. Rolle, *Aevum Antiquum*, 20, 2021, p. 215–234.
- ROLLE, Alessandra, « Coming Home : Varro's *Antiquitates rerum divinarum* and the Canonisation of Roman Religion », *Canonisation as Innovation. Anchoring Cultural Formation in the First Millennium BCE*, éd. D. Agut-Labordère & M. J. Versluys, Leiden/Boston, Brill, 2022, p. 263-284.
- SCHEID, John, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005.
- TRENTIN, Lisa, « Exploring Visual Impairment in Ancient Rome », *Disabilities in Roman Antiquity : Disparate Bodies A Capite Ad Calcem*, éd. C. Laes, C. Goodey & M. Lynn Rose, Leiden/Boston, Brill, 2013, 89-114.
- VAN HAEPEREN, Françoise, *Le collège pontifical (3e s. a.C.-4e s. p.C). Contribution à l'étude de la religion publique romaine*, Bruxelles/Rome, Institut Belge de Rome, 2002.
- WARDLE, David, *Valerius Maximus : Memorable Deeds and Sayings : Book I*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- WATSON, Lindsay & WATSON, Patricia, *Juvenal : Satire 6*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- WENDE, Martin, *De Caeciliis Metellis commentationis pars I*, Bonn, Eduardus Weberus, 1875.
- WISEMAN, Timothy P., *Clio's Cosmetics : Three Studies in Greco-Roman Literature*, Leicester, Leicester University Press, 1979.