

Religion, institutions et société de la Rome antique

M. John SCHEID, professeur

ENSEIGNEMENT

Cours : *Priuatim deos colere*. Réflexions sur les cultes privés à Rome et dans le monde romain occidental^a

Les cours de cette année ont été consacrés à un thème que nous n'avons jamais exploré en détail : vénérer les dieux à titre privé. Que faut-il entendre par là ?

L'étude des religions du passé est sujette à des modes qui s'expriment de différentes manières avec des conséquences plus ou moins prégnantes. Nous avons déjà passé en revue au cours des années passées les multiples chemins d'accès qui sont encore, ou ont été autrefois empruntés pour approcher les dieux et les théologies romaines. On a aussi critiqué, il y a quelques années de cela, la manière dont certains auteurs récents prétendent déconstruire la compréhension qu'on a tenté d'élaborer des religions grecque et romaine. Nous avons aussi attiré l'attention sur le fait que cette déconstruction n'était pas le résultat, comme on voudrait nous le faire croire, de perspectives totalement inédites mais, à y regarder de près, s'enracinait dans des théories qui trouvent en fait leur origine dans la théologie protestante, et prétendent interpréter sur ce même modèle, et selon des principes aussi anachroniques qu'au XIX^e s., les religions grecque et romaine. Si l'on suit la logique de cette déconstruction, les recherches menées depuis le début du XX^e s. auraient le tort d'avoir mis l'accent de façon exclusive et excessive sur la religion de la cité, c'est-à-dire sur la religion publique, en ignorant totalement ce qui constituerait la véritable religion, celle qui préoccupe l'individu, à la recherche d'un lien personnel avec une divinité susceptible d'assurer son salut dans l'au-delà. On reproche en somme à l'histoire des religions de se focaliser sur des religions qui seraient en fait déjà moribondes aux III^e, II^e, I^{er} s. av. J.-C. Dans notre cours d'il y a six ans ainsi que dans un livre (*Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la*

a. Les cours sont disponibles en audio et vidéo sur le site internet du Collège de France : <http://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/course-2014-2015.htm> [NdÉ].

religion civique à Rome, Paris, 2013), nous avons rappelé que ce jugement se fonde en dernier ressort sur une méconnaissance profonde de la société romaine et de la notion de personne telle que la concevait le monde antique. Nous avons régulièrement rappelé que les documents antiques n'attestent l'existence d'aucun déficit religieux, notamment de nature privée, ni dans les derniers siècles avant, ni dans les quatre premiers siècles apr. J.-C.

Les remarques que nous faisons sur le rôle qui était réservé à l'individu dans le cadre des religions romaines nous ont souvent paru trop sommaires, et nous jouions donc depuis un certain temps avec le projet de consacrer l'ensemble d'un enseignement à cette question, en explorant de manière plus approfondie la place exacte que le système religieux des cités antiques réservait à l'individu. Plus précisément, nous voulions analyser le type de comportement que pouvaient avoir les individus, en dehors de la religion civique. Ce n'est certainement pas la première fois qu'une étude prétend ainsi définir la religion privée. Il y a plus d'un siècle, Attilio De Marchi a consacré à ce thème deux volumes qui demeurent un réservoir de citations (*Il culto privato di Roma antica. I. La religione nella vita domestica. Iscrizioni e offerte votive*, Milan 1896 ; *II. La religione gentilizia e collegiale*, Milan, 1903). Après lui, de multiples travaux longs ou courts ont paru qui ont abordé d'une manière ou d'une autre la question des cultes privés. Pour prendre trois exemples, Annie Dubourdieu en a traité dans son livre sur *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome* (1989), Nicole Boëls-Janssen s'est attachée à explorer *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque* (1993), et l'étude de M.-O. Laforge analyse *La religion privée à Pompéi* (2009). Ce n'est que plus récemment que l'intérêt s'est reporté de manière plus générale sur les cultes privés, ce dont témoignent deux volumes, l'un de Padoue (M. Bassani, Fr. Ghedini (éd.), *Religionem significare. Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei sacra privata*, Rome, 2011), le second issu d'un colloque de Bliesbruck (A. Bérenger (éd.), *Les cultes domestiques dans l'Occident romain*, dans *Dialogues d'histoire ancienne*, 39, 2, 2013, chap. « Les cultes domestiques dans l'occident romain », p. 17-71). Ces études sont toutes utiles mais elles ne répondent évidemment pas à la perspective que nous avons souhaité donner à notre cours. Contrairement à ces études, par ailleurs excellentes dans leurs domaines respectifs, notre intention n'était pas de décrire la vie religieuse privée, ni même tel ou tel de ses aspects. Il ne s'agissait pas non plus de dresser un catalogue des lieux de culte privés, comme l'ont par exemple fait George Boyce, puis Th. Frölich pour les laraires de Pompéi, ou bien Annemarie Kaufmann-Heinimann pour Augst. L'ensemble de ces éléments est intervenu dans nos recherches, et les auteurs ci-dessus mentionnés nous ont tous fourni à la fois des perspectives nouvelles et des documents inédits.

Le cours de cette année se proposait ainsi de répondre à l'accusation qui est souvent faite aux historiens des religions grecque ou romaine de délaisser le domaine individuel et privé, pour ne prendre en compte que les cultes publics. Il n'est pas certain qu'un ancien Romain aurait bien saisi la nature de la difficulté. D'autre part, nous l'avons répété à l'envi, si les historiens de la religion romaine ont surtout travaillé sur les religions publiques des cités du monde gréco-romain, c'est parce que c'est justement ce domaine qui offre le plus de sources utilisables. Ils ne l'ont pas fait avec l'intention d'occulter le fait que l'humanité aspirait ardemment, à partir du III^e s. av. J.-C., à une réforme religieuse et attendait son Sauveur. La réponse la plus efficace à ces accusations consiste à examiner

minutieusement tout ce que nous connaissons de la religion privée. Il s'agira notamment de regarder si la dévotion qui était manifestée aux dieux dans ce cadre réputé plus proche des individus, était d'un autre type que celle qui se déployait dans l'espace de la cité, avec son forum, ses fêtes et ses rites publics.

Individu et individus

Réduire le comportement religieux au seul individu paraît une approche inopérante, qui tend à opposer l'individu à la société et aux groupes auxquels il appartient, alors que pareil individualisme – sauf dans le cadre d'éventuels épisodes de troubles civiques et pour les philosophes cyniques – est un comportement collectif qui n'est jamais attesté dans l'Antiquité classique. Ce type de représentation a tendance à fausser le raisonnement du savant moderne qui travaille trop exclusivement avec des sources littéraires au lieu de croiser ces informations avec les documents directs non sélectionnés par l'œuvre destructrice du temps ou par les maîtres de vérité chrétiens. Autrement dit, c'est seulement en contrôlant si l'épigraphie, la papyrologie et l'archéologie confirment ou infirment le contenu des sources littéraires que nous pouvons mesurer la valeur historique des discours produits par les érudits, les poètes et les historiens romains. Il devient alors possible de nuancer les affirmations venues des sources littéraires, de mieux en saisir la portée, voire de les contredire. Il ne faut cesser de rappeler que les sources littéraires doivent être encore et toujours confirmées et précisées par les inscriptions et l'archéologie. Une documentation qui témoigne justement de ce que les cultes publics avaient bien, pour l'ensemble des habitants du monde romain, l'importance que leur prêtent les textes des érudits et historiens romains. Ces sources permettent même de comprendre et de sauver ce que les sources littéraires passent d'ordinaire sous silence ou donnent pour connu, à savoir le ritualisme des Romains.

Naguère l'un des grands spécialistes des religions grecque et romaine, Hendrik Versnel (*Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leyde-Boston, Brill, 2011, p. 121-137), est revenu sur la question de la pratique individuelle et personnelle de la religion dans le monde antique, surtout en pays grec. Il constate fort justement que les formes privées et personnelles de la religion antique sont peu étudiées. Versnel relève que, bien entendu, les cultes domestiques peuvent susciter des conduites religieuses personnelles, mais il les laisse de côté, pour deux raisons. D'abord parce que la religion domestique, même si la célébration est souvent effectuée par un seul membre de la famille, est fondamentalement communautaire. Ensuite, parce qu'elle est institutionnalisée et routinière. Par conséquent, elle n'est pas « *(necessarily) marked by the trait that I consider essential for what I call private devotion: the element of personal choice based on an affective predilection* ». Même si dans la suite, H. Versnel fournit une description très exacte des pratiques quotidiennes attachées aux dévotions privées, on ne peut souscrire à cette phrase du point de vue méthodologique. On peut citer, pour appuyer cette opposition, la constatation de Cl. Lévi-Strauss, qui a beaucoup fait pour faire comprendre la nature et le fonctionnement des religions antiques, préchrétiennes. Dans le petit essai sur *Le Totémisme aujourd'hui* (1963), Paris, 1974, p. 105, il constatait qu'il existait des religions chaudes et des religions froides. L'anthropologue rappelle que, dans les sociétés traditionnelles, ce que l'homme ressent dépend étroitement de la manière dont il lui est permis ou prescrit de se comporter. Les coutumes peuvent être données comme des normes externes avant d'engendrer des sentiments internes.

Le culte est alors avant tout conventionnel. Il n'y a rien de spontané et l'individu n'a pas d'autre explication à avancer, d'autre cause à assigner à son comportement que la tradition. Ce n'est ni dans l'obédience ni dans la pratique que se manifeste la ferveur, elle apparaît dans les occasions où la coutume est violée. Ce ne sont alors pas les émotions qui provoquent les rites, mais les rites qui engendrent et suscitent les émotions. Dans les religions que Lévi-Strauss appelle « chaudes » l'individu est porté vers la religion, la pratique et la foi par le sentiment, alors que dans les religions froides, c'est la pratique religieuse qui suscite l'émotion et le sentiment. Il attirait ainsi l'attention sur l'altérité des religions telles qu'elles existent dans de vastes parties du monde actuel et telles qu'elles existaient dans le monde antique.

L'intérêt accordé aux conduites religieuses des individus ne signifie pas non plus que ces actions soient immédiatement compréhensibles par un moderne. Il faut se garder, par précaution méthodologique, de présumer que les actes religieux étaient vécus comme le sont les actes individuels d'aujourd'hui, au moins tels qu'ils le sont devenus après la christianisation du monde occidental. Pour illustrer ce problème, nous avons pris deux exemples, dans lesquels des individus se trouvent au premier plan.

Les *Métamorphoses* d'Apulée, un roman écrit au II^e s. apr. J.-C., racontent la transformation en âne d'un jeune homme de bonne famille et curieux de sorcellerie, Lucius, ensorcellement dont il est finalement délivré par l'intervention d'Isis. L'histoire toute entière est racontée à la première personne par le héros, et nous avons donc affaire à un individu qui parle lui-même de ce qui lui est personnellement arrivé, ce qu'il est évidemment le seul à connaître vraiment, alors que ses concitoyens et parents en ignorent tout. Quand il réussit finalement à échapper à ses maîtres tyranniques, il finit par arriver sur une plage où il assiste au lever du disque lunaire, qui émerge de l'eau avec une majesté toute divine (11, 1-17). Il décide alors d'invoquer la déesse qui se dissimule sous ce phénomène : il se lave puis lui demande de le délivrer de son mauvais sort ou de le faire mourir. Il s'endort ensuite et une figure divine lui apparaît. Elle lui dit qu'elle vient à son secours, lui révèle son nom, Isis, et lui précise comment il pourra redevenir le lendemain l'homme qu'il était. Avant de disparaître, elle lui annonce encore qu'il lui doit désormais sa vie jusqu'à son dernier soupir (11, 6, 5), et que « c'est justice qu'à celle dont le bienfait » lui « aura rendu (sa) place parmi les hommes, » il doive tout ce qui lui reste à vivre. Elle lui promet encore une vie heureuse sous sa protection, voire même une prolongation de sa vie s'il demeure pur, et lui assure aussi qu'il continuera de la servir aux champs Élysées dans les Enfers, où elle règne aussi. Ce qui nous intéresse ici, c'est que Isis crée, à titre conditionnel, un lien entre Lucius et elle-même, qui a été sensible à son invocation. Mais même si Lucius est invité à entrer désormais au service de la déesse, il ira vivre parmi les hommes, et l'on verra qu'une fois redevenu lui-même, il sera initié au groupe des adorateurs d'Isis, en Grèce où l'aventure se déroule, puis à Rome, où il se fait initier à deux reprises pour appartenir à la nouvelle communauté (11, 29, 5). Le miracle réalisé par Isis se déroule donc dans le cadre d'une communauté, et il a pour résultat d'insérer Lucius dans une communauté. Il ne s'agit pas d'un lien exclusif qui se crée entre Isis et le miraculé, lequel se torturerait sur son sort. C'est une relation différente, qui s'établit entre la déesse et Lucius en tant qu'il devient membre du groupe isiaque, ceci en raison du sauvetage accompli par la déesse, non pas à la suite d'une conversion ou d'une pénitence. La même conclusion peut être faite pour le culte d'Esculape, qui concerne lui aussi avant tout les individus. Mais là encore, la guérison se fait en

public, devant tous, et d'après les éloges de Rome elle se fait à l'aide des éléments rituels du culte : autel, cendres, restes d'offrandes (par exemple Luigi Moretti, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, 1, Rome, 1968, n° 148). Et à en juger par ces éloges et les *Discours sacrés* d'Aelius Aristide, le remerciement du dieu se faisait devant la communauté assemblée.

La notion de personne

Affirmer que l'individu joue un rôle essentiel dans l'évolution historique, c'est proférer à la fois une banalité et une conclusion anachronique. Banale, cette affirmation l'est en effet, puisqu'il est évident que ce sont toujours les individus qui agissent dans l'histoire. Tout le problème consistant à découvrir les raisons qui les poussent à agir collectivement pour introduire des changements. Anachronique, cette affirmation ne l'est pas moins dans la mesure où, en ramenant tout à l'individu au singulier, ou aux relations qu'il établit, lui tout seul, avec son créateur, on quitte le monde antique pour entrer dans le monde chrétien, et même dans le christianisme avancé, celui de la Réforme et de l'Église post-tridentine. La question est donc de définir la manière dont les Anciens percevaient l'individu, ou pour le dire de façon plus pertinente, la personne. En avaient-ils la même représentation que nous ? Rien n'est moins sûr.

Nous avons rappelé les travaux de P. Hadot, P. Brown et J.-P. Vernant, qui se sont attachés à démontrer que la notion même d'individu et de personne n'était pas dans l'Antiquité classique ce qu'elle deviendra par la suite. On a pu écrire qu'Augustin est le premier individu au sens que ce terme a pu prendre par la suite. De fait, nous ignorons ce que pensaient ou croyaient intimement ceux même parmi les Anciens qui nous ont laissé de multiples témoignages. Nous avons évoqué l'an dernier les affirmations contradictoires que l'encyclopédiste Varron tenait sur les dieux et la religion, ce qui devait lui attirer plus tard les sarcasmes d'Augustin. Il est intéressant de rappeler à ce propos que J. Dillon, fin connaisseur de la philosophie d'époque tardive, confesse ignorer ce que Varron croyait réellement. Nous savons en tout cas que dans toute l'Antiquité classique, on a toujours établi une distinction très nette entre la religion – comme pratique religieuse – d'une part, et les spéculations en tout genre concernant les dieux et le système du monde de l'autre. Les Anciens pouvaient se faire les mêmes idées que nous sur la signification du monde ou sur la nature des dieux. Mais les croyances qu'ils pouvaient développer au sein de leurs spéculations ne pénétraient pas la pratique religieuse. Elles ne constituaient ni le contenu ni l'édifice dogmatique de la religion. Et surtout, ces croyances n'étaient pas les seules que les Anciens pouvaient formuler à propos d'un même culte ou d'un même dieu. Comme nous l'avons vu, la vérité était plurielle. Aucune de ces vérités n'était obligatoire et incontournable, car le monde gréco-romain ne connaissait pas la Révélation.

Nous sommes revenus dans ce contexte à Lucius, qui se présente indubitablement, dans le roman d'Apulée, comme un acteur isolé, un individu. Agit-il véritablement seul, en individu autonome qui se contemple et s'analyse, et, puisqu'il s'agit d'une histoire liée aux rites et à une divinité, se comporte-t-il comme un individu qui cherche Dieu et décide de le suivre après s'être déterminé en son âme et conscience ? Cette question n'a en fait pas lieu d'être dans la mesure où Lucius n'est jamais isolé. Il se trouve exclu de la société humaine à la suite d'une erreur rituelle survenue dans l'accomplissement d'une pratique magique, avant de retrouver au

terme de ses aventures la société des humains. Aussi longtemps qu'il est dans cette situation d'exclusion, Lucius vit dans l'angoisse et n'a qu'une idée : redevenir un humain. Il ne ressent aucun sentiment de culpabilité, aucune pénitence pour son erreur ne lui est prescrite ni annoncée, aucune insistance n'est mise sur l'humilité qu'il devrait manifester en face des dieux, aucune injonction ne lui est faite d'abandonner ses croyances et ses dieux précédents. Bref, on ne trouve rien de tout ce qui caractérise la piété et la conversion chrétienne. La demande de Lucius est très traditionnelle et romaine : comme l'a noté Keith Bradley (*Apuleius and Antonine Rome: Historical Essays*, Toronto-Buffalo-Londres, 2012, p. 23-40, notamment p. 31), il n'y a dans l'invocation de l'âne Lucius rien de métaphysique, de moral ni de cognitif. Il demande simplement à la déesse de lui redonner sa forme humaine – ou de lui accorder la mort. Et quand la situation se débloque, qui est-ce qui le décide ? La déesse, qui lui donne des conseils pour être délivré de son mauvais sort. Par un contrat de type *do ut des*, Isis lui promet la délivrance et une protection qui s'étendra à toute sa vie, et même au-delà. Contrairement aux contrats votifs émis par des mortels qui, par un accord de type *da ut dem*, tentaient d'impliquer une divinité dans un acte en leur faveur, dans les *Métamorphoses*, la relation est inverse : c'est la déesse qui propose un contrat, c'est elle qui a l'initiative. Ce type d'intervention est rendu par la formule *iussu (dei/deae)* que nous lisons souvent sur des inscriptions, depuis au moins le début de l'ère chrétienne.

L'individu dans les cultes domestiques

Conformément à la distinction à laquelle se référaient les Romains eux-mêmes, notre étude a débuté par les cultes domestiques, qui constituent le premier espace dans lequel les individus peuvent se déployer plus librement, car dans cet environnement, l'autorité des familles s'exerce d'une manière absolue, sur le plan religieux comme sur tous les autres. Il serait cependant inexact de penser que ce cadre domestique accordait une liberté que n'offriraient pas les cultes publics, ces cultes imposés qui nieraient les aspirations et la liberté des individus.

L'individu entrait dans une famille par la naissance, le mariage, l'adoption, ou encore, par l'achat comme esclave et, éventuellement, l'affranchissement. Pour ce qui concerne les rites liés à la naissance, qui sont connus, nous nous sommes bornés à souligner qu'ils s'accomplissaient en présence de la famille rassemblée, avec les gestes appropriés qui ne contiennent aucune allusion à l'âme des nouveau-nés. On ne s'occupe que de son introduction dans le groupe familial sous un nom propre qui définit sa place dans celui-ci.

Nous n'avons malheureusement pas trace des vœux acquittés à ce moment, quand l'accouchement s'était bien passé et que l'enfant était jugé apte à entrer dans la vie et la famille. Seuls peut-être les ex-voto représentant des enfants emmaillotés ou des femmes avec enfants y font allusion, ou quelques inscriptions qui semblent se rapporter à cet événement.

Les parents pouvaient continuer de scander la vie de leurs enfants par des rites. Après les rites liés à la naissance et à d'autres étapes de la vie, une fête importante était celle de la majorité. Nous la connaissons un peu dans les bonnes familles de Rome et d'une manière très fragmentaire dans les provinces. À en croire Perse (5, 30-31), c'est devant les images des divinités domestiques, et en présence de la famille rassemblée que les jeunes déposaient à la fois leur *bulla*, l'amulette protectrice, qu'on avait mise autour de leur cou au moment de leur naissance, et la toge prétexte

des enfants. Certaines sources affirment que la *bullā* était accrochée dans le Laraire, d'autres qu'elle était offerte aux dieux Pénates, ce qui peut en fait recouvrir un seul et même rite, à savoir l'offrande aux dieux Pénates dans le Laraire. Il se peut d'ailleurs que les rites votifs, dont nous venons de parler, et cette cérémonie aient été liés. En ce jour, le jeune homme revêtait la toge dite pure, la toge blanche du citoyen majeur, devant les dieux de la maison, et bien entendu la communauté familiale. Une vieille tradition de Rome voulait que le néo-citoyen monte au Capitole pour y célébrer à Jupiter son premier sacrifice, le jour des Liberalia du 17 mars, et mettre une monnaie dans le tronc de *Iuventas*, devant la *cella* de Minerve. Là encore la collectivité romaine était présente, en tout cas le sacrifice était fait en public devant l'un des plus grands temples. S'il y avait un banquet sacrificiel qui suivait sur place, ou encore au domicile du jeune, la publicité de l'événement était garantie. Nous en possédons des exemples concernant les empereurs, mais aussi certains particuliers, connus ou non. Il était d'usage de dresser à cette occasion des inscriptions, sans doute souvent liées à des vœux, en l'honneur des jeunes gens concernés, car le moment était important et signalé par un grand banquet sacrificiel.

Pour les filles, ce passage se faisait la veille de leur mariage. On rapporte qu'à ce moment elles suspendaient aux Lares leur *bullā*, leurs poupées de laine, leurs balles molles, leurs résilles et leurs bandes pectorales.

Outre ces fêtes périodiques, la famille célébrait les anniversaires des siens par des sacrifices au Génie de l'individu concerné. Ces sacrifices paraissent avoir été votifs, tout comme ceux qui saluaient les retours de voyages ou de séjours à l'étranger. Ces sacrifices votifs pouvaient être doubles et se dérouler à la fois dans des lieux de culte publics et des maisons privées. Nous n'avons pas traité des cultes funéraires dans la mesure où il en a été question en 2011-2012. Mais il convient de souligner que dans ces services religieux, l'aspect collectif est prégnant, alors qu'il n'y est pas question d'aspirations métaphysiques individuelles avant l'époque chrétienne.

Une manière d'agir isolément en religion : la magie

Il est d'usage dans l'histoire des religions d'opposer religion et magie, ou, comme James Frazer, religion, magie et science, et d'exclure la magie des études religieuses. Or dans tout ce qu'on peut observer, rien ne permet de distinguer les deux types de pratiques, religieuse ou magique, du moins chez les Romains, et c'est d'ailleurs aussi la conclusion à laquelle arrivent les études anthropologiques. Nous n'avons pas fait un cours sur l'histoire du concept de magie depuis l'essai de Marcel Mauss, ni sur la magie à l'époque romaine. Nous avons renvoyé pour une brève histoire de ces approches à l'étude de Fr. Graf (*La Magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1994).

Il faut ajouter que les recherches sur la magie sont entrées dans une phase nouvelle, depuis les années 1980 et 1990, et surtout depuis la découverte de deux ensembles de documents dans des fouilles menées suivant les méthodes modernes, d'une part à Rome, dans le nymphée de la déesse Anna Perenna (cf. M. Piranomonte, Fr. Marco Simón (éd.), *Contesti magici*, Rome, 2012), d'autre part à Mayence, dans les temples jumelés de Cybèle et d'Isis, récemment fouillés (J. Blänsdorf, *Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums*, Mainzer Archäologische Schriften, 9, Mayence, 2012). La grande nouveauté de ces recherches, c'est que pour la première fois les fouilles livrent dans leur contexte, pour ainsi dire de première main, les textes magiques, ce qui permet de reconstruire

le processus des rites magiques. Auparavant on ne possédait que les textes des invocations, et il fallait s'adresser aux poètes antiques pour se faire une idée des contextes dans lesquels ces prières avaient pu être proférées.

Nous avons étudié ces sources dans le cadre de notre projet, pour voir ce que ces pratiques peuvent nous apprendre sur les activités religieuses individuelles. Il est évident que dans l'accomplissement de ces rites l'individu est seul, guidé ou non par un technicien de la discipline, et essaie de régler ses affaires personnelles. Ces rites offrent donc un point de vue révélateur sur les aspirations qui sont celles des individus quand ils s'adressent aux dieux. Nous avons en même temps observé les rites ainsi décrits et reconstitués pour les comparer aux « autres » rites religieux, pour ainsi dire.

Nous avons commencé par le sorcier antique, qui correspond clairement au type d'homme saint de l'Antiquité tardive tel que Peter Brown l'a décrit. Il a généralement vécu en marge de la société, en solitaire, a passé un séjour à l'écart des humains, sous terre, en contact avec des dieux et en a ramené des pouvoirs extraordinaires. L'un des savoirs acquis lors de ces mois d'isolement résidait dans la connaissance du nom secret de la divinité concernée et des rites qui permettaient d'accéder à la révélation divine. Le magicien se considérait ou était considéré comme un initié d'un culte à mystères qui passait pour être un peu particulier, sans être très différent des autres cultes à mystères. Comme dans ceux-ci, le magicien acquérait un savoir vrai qui demeurerait inconnu des non-initiés.

L'initiation du magicien était plus complexe que dans les mystères ordinaires. Une première initiation faisait de lui un magicien, puis d'autres suivaient qui lui permettaient de s'adjoindre un assistant divin ou démoniaque, et qui assuraient sa présentation à la divinité. Si l'aspiration du magicien, telle qu'elle est décrite par Apulée, est similaire à celle du philosophe qui désire percer les mystères de l'univers, sa fin n'est pas la même. Le philosophe veut accéder à la divinité, mieux la connaître, alors que le magicien souhaite obtenir la même chose, mais pour utiliser dans la vie quotidienne le pouvoir que cette connaissance lui donne. Le savoir secret que les philosophes tentent d'acquérir n'était sans doute pas aussi innocent qu'Apulée par exemple veut bien le reconnaître dans son *Apologie*. La théurgie visait aussi à conférer au philosophe une connaissance supérieure des choses, et des moyens pour se défendre.

Si nous comparons les rites et les prières du magicien à ceux qui sont utilisés dans la religion quotidienne, on constate une certaine similitude, à cette nuance près que les prières ordinaires ne comprennent ni noms ni termes secrets. La qualification du magicien ne trouve aucun correspondant dans les rites quotidiens. Normalement, les individus sont rituellement qualifiés pour les responsabilités rituelles par leur naissance et leur statut social ou institutionnel. Les prêtres sont choisis par la communauté, ou éventuellement « pris » par le grand-pontife (les Vestales et les flamines), et appelés à effectuer leur service. Dans de rares cas, les augures consultent Jupiter sur le choix qui a été fait, et plus généralement pour l'élection des autres prêtres, les auspices comitiaux sont pris préalablement, car aucune assemblée ne peut avoir lieu sans la consultation des auspices. Quoi qu'il en soit, nous voyons que l'initiative revient toujours aux mortels, à la communauté des mortels, mais que d'une manière ou d'une autre, les dieux sont consultés sur ce choix. Dans le cas de la qualification du magicien, nous sommes à l'extérieur de ce cadre. C'est le magicien seul qui a l'initiative. Et l'opération consiste à demander l'union avec une divinité et l'octroi de pouvoirs.

Les particuliers usagers de la magie

Tous les individus n'étaient pas des magiciens, c'est évident, mais un nombre important des habitants du monde antique, voire peut-être même tous, avaient l'occasion de recourir à la magie dans la vie quotidienne, de manière ponctuelle ou systématique. Beaucoup de gens prétendaient en tout cas être victimes d'envoûtements. Certains récits, mais aussi des témoignages directs qui attestent ce genre de pratiques le prouvent. Ce qui ne signifie pas que tous les individus étaient des magiciens, même si leurs ennemis le prétendaient pour attirer sur eux les foudres de la justice. On peut supposer que l'on recourait pour ces services aux compétences de techniciens ou techniciennes, qu'on trouvait soit dans son entourage, soit en versant une rémunération, comme on faisait pour la divination privée, pour laquelle on s'adressait depuis longtemps aux haruspices ou aux chaldéens.

En tout cas, depuis les Lois des XII tables, au ^ve s. av. J.-C., les autorités sévissaient contre la magie malveillante. Des pratiques qui étaient aussi répandues dans l'élite que dans le peuple. Le successeur présumé de Tibère, Germanicus, passait pour avoir été l'objet de mauvais sorts magiques jetés contre lui par le légat de Syrie Gnaeus Pison. Et pour ce qui est des mauvais sorts, ceux qui concernent le monde judiciaire révèlent que les orateurs ou les personnes qui avaient à affronter un tribunal les utilisaient couramment. De ce fait, beaucoup de rites magiques se présentaient comme des contre-sorts, destinés à réagir contre des envoûtements.

Les rites

Mis à part les petites formules de défixion, la structure des prières magiques ne se distingue pas de celles qui sont utilisées dans les autres cultes. Elles commencent en général par une invocation de la ou des divinités concernées, parfois accompagnée d'une brève description de leur pouvoir, et se poursuit avec la présentation de ce que l'orant désire – généralement la paralysie, l'amnésie ou la disparition d'une victime. La demande est parfois répétée plusieurs fois. Enfin une formule finale demande à la divinité sollicitée d'agir au plus vite. C'est la même structure que celle des prières qui accompagnent les sacrifices ordinaires.

Certaines de ces prières sont des formules votives et utilisent les mêmes termes que les prières votives quotidiennes, et indiquent des dates d'échéance comme dans ces vœux. Une autre caractéristique des prières, qui consiste à laisser ouverte la question du nom de la divinité, correspond à une pratique courante dans les prières. Ainsi, quand le héros des *Métamorphoses* d'Apulée invoque la lune après s'être purifié dans la mer, il s'adresse à la Reine du ciel, dont il dit ignorer le nom, et propose de l'appeler Cérès, Vénus, Diane ou Proserpine, et l'invoque quel que soit le nom, quel que soit le mode rituel, quel que soit l'aspect sous lesquels il est légitime de l'invoquer, en lui demandant de lui rendre sa forme précédente ou bien de le faire mourir. Cette manière d'en appeler à une divinité, cet aveu d'ignorance de ce que sont ses véritables nom et identité se retrouvent de la même manière dans des prières officielles, par exemple dans la formule de consécration de Carthage et de son armée. Et ce même type de formule se retrouve dans les formules privées de dévotion, comme celle que contient une lamelle de plomb trouvée à Arezzo, près d'une source (*CIL* XI, 1823 = Audolent p. 184, n° 129). Notons que l'on s'adresse de la même manière aux divinités concernées, même si dans le cas de Lucius,

l'intention est plus pacifique, et a été suivie par l'épiphanie en songe d'Isis qui lui indique le chemin à suivre pour retrouver sa forme humaine.

Autant de données qui correspondent aux prières qui sont énoncées dans le cadre des rites courants. Il est par ailleurs intéressant de noter qu'une défixion découverte à Mayence demande que le châtiment soit appliqué *coram populo*, en public, comme le sont les punitions infligées par la cité. Les défixions veulent être aussi précises que le sont les documents juridiques : les peines à infliger sont énumérées en détail et même plusieurs fois, le nom des personnes est formulé avec un soin tout particulier. On notera l'indication de la filiation par la mère. Plutôt que d'y voir je ne sais quel reliquat du matriarcat, il faut y voir le souci d'une précaution suprême. L'utilisation ainsi faite du nom de la mère peut être aussi, une fois de plus, ainsi que l'a noté Fr. Graf, l'indice de la volonté d'opérer « un renversement de la pratique institutionnelle courante », qui convient bien à la pratique magique, laquelle a tendance à inverser toutes les pratiques.

La première caractéristique des rites magiques est l'inversion pratiquée de manière systématique. Ces rites se font la nuit, souvent en relation avec le monde d'en bas, dans lequel le sorcier a reçu son initiation, et où sont enfouies les lamelles, l'écriture est souvent orientée de droite à gauche, déguisée par l'alphabet grec, et le mode de filiation utilisé se fait par les femmes, non par les hommes comme c'était la règle sous l'empire. Les prières sont récitées à voix basse, par le seul sorcier, et non dites à voix haute, en public. Malgré cela, certaines lamelles exigent que le châtiment de la personne visée se produise en public.

Les rites sont rarement bienveillants. Même quand il s'agit de se ménager les faveurs d'un ou d'une aimée, c'est par la contrainte que le sorcier agit. Il s'agit de soumettre une autre personne au pouvoir d'une divinité et du sorcier. La pratique même de la défixion et de l'enclouage dit bien cette volonté d'immobiliser complètement son ennemi. Souvent il ne reste de ce rite que les clous. Parfois, dans des tombes à inhumation on trouve des clous fichés dans le corps des défunts. Pour les lamelles de défixion, on a l'impression que les clous ne traversaient que les lamelles de plomb, un métal froid comme les enfers, malléable à l'inverse des autres métaux. Mais en fait il convient de tenir compte de deux faits. Les techniques de fouille et d'analyse d'aujourd'hui révèlent que les lamelles comportaient des restes de vêtements et de cheveux de la personne visée par l'imprécation. Au début des *Métamorphoses* d'Apulée, la maîtresse de Lucius décrit cette pratique qui a donné lieu à une amusante méprise, due à la substitution de poils de bouc aux cheveux d'un jeune homme.

Le texte d'Apulée, tout romancé qu'il est, montre aussi ce qui est censé se produire : les divinités invoquées rendent la vie à des morts décédés avant l'âge ou de façon violente, et qui se chargent accomplissent le forfait demandé. La sorcière Pamphilè offre un sacrifice, et sur les *fibrae*, les entrailles, elle verse une libation d'eau, de lait miellé et d'hydromel.

Pour rendre l'effet des imprécations plus efficace, l'orant peut aussi confectionner une figurine, et la transpercer d'aiguilles en des endroits précis. Le grand papyrus magique du Louvre, datant du IV^e s., a décrit avec précision cette technique, dont l'archéologie a depuis découvert plusieurs témoignages, notamment dans le nymphée du bois sacré de Anna Perenna à Rome.

Une autre forme de défixion consistait à utiliser des victimes sacrificielles que le sorcier transperce d'un clou en même temps qu'il récite une formule qui demande que la victime visée soit transpercée comme l'animal en question. Des victimes sont

également citées de temps à autre, soit en tant qu'offrandes faites à la divinité invoquée ou à l'un de ses serviteurs, comme Cerbère, soit dans le cadre d'un contre-sort, où des sacrifices peuvent servir d'expiation, à l'instar de dons en or ou en argent.

En tout cas, les défixions attestent également une solide connaissance des institutions religieuses. Nous avons évoqué la précision des formules votives. Les textes montrent aussi que les praticiens de la magie savaient faire la distinction – beaucoup mieux que ne le font certains traducteurs d'aujourd'hui – entre la divinité et son *numen*, sa puissance divine, et entre *sacrum*, « consacré » et *sanctum*, « inviolable ». En bref, on a l'impression en lisant ces lamelles que les sorciers qui les ont rédigées ou inspirées connaissaient très bien la vie religieuse en général. Et cela dans toutes les provinces de l'empire, pas seulement à Rome et en Italie. Ce qui confirme notre impression que les rites magiques n'étaient en fait qu'un domaine particulier du vaste ensemble que constituaient les pratiques religieuses, et notamment les cultes privés. L'ensemble des règles régissant les rites magiques est qualifié dans les documents que nous possédons de *religio*. Ces « obligations rituelles » sont évoquées dans le contexte de deux défixions à Mayence. L'obligation culturelle insiste sur la régularité de la malédiction. Le sorcier respecte les règles culturelles, la divinité doit donc de son côté respecter sa part du rite. Tout cela renvoie à une discipline constituée avec ses règles, ou qui en tout cas se réfère à des règles culturelles précises. Ces règles sont partiellement connues à travers les papyrus d'Égypte. Mais jusqu'aux découvertes récentes à Mayence et à Rome, on pouvait se demander si ces manuels avaient un réel rapport avec la pratique telle que la laisse voir la documentation archéologique. Les découvertes récentes et la comparaison qui a été menée avec les scènes magiques attestées dans des documents littéraires comme les *Métamorphoses* d'Apulée révèlent un certain nombre de textes et de rites qui paraissent, certes, ne pas reproduire purement et simplement ces manuels, mais qui sont étonnamment proches des rites qu'ils rapportent. L'impression se dégage que la culture magique se réfère toujours à un nombre assez précis de grands rites et de comportements que l'on trouve dans des documents de diverse nature, non pas à l'identique, mais de façon très proche. Tout cet ensemble constitue ce qu'on peut appeler la culture magique. Une littérature circulait, et il serait faux d'imaginer que ces pratiques et ce savoir-faire étaient laissés aux mains de personnes incultes et déclassées. On en a découvert des témoignages extraordinaires du 1^{er} s. apr. J.-C. à Chartres, ce qui ne signifie pas pour autant que ces gens n'étaient pas des charlatans et des profiteurs. Mais ils étaient aussi des techniciens comme les autres.

Les rites magiques sont-ils si éloignés des rites quotidiens ?

Nous avons constaté que cette culture magique n'était pas très différente des autres pratiques religieuses, même si elle aimait inverser ces pratiques. Les sorciers, on l'a dit, possèdent une bonne connaissance du fonctionnement de la religion collective, privée et publique. C'est ce qui ressort nettement des cas étudiés, même si on se limite au monde occidental de l'empire. Prenons l'exemple du chiot qui est transpercé au moment de la malédiction, comme doivent être transpercées les personnes que le mage veut rendre inoffensives ou qu'il veut tuer – une pratique qui est bien attestée à l'époque romaine. Il n'est pas difficile de trouver un parallèle dans les institutions religieuses publiques. Quand les féciaux concluent un traité, ce qui se dit en latin *foedum ferire*, frapper un traité, ils frappent le porc ou l'agneau qui est offert en sacrifice à Jupiter d'un coup de silex en énonçant qu'ils seraient

frappés de même manière s'ils manquaient à leur parole. Il s'agit certes d'une malédiction conditionnelle, qui ne se traduit pas par une défixion du même type que celles que nous avons vues, mais le principe rituel de malédiction reste le même.

Le culte public comporte également un certain nombre de « défixions » publiques qui sont énoncées de la manière la plus explicite. Le premier de ces rituels porte le nom de dévotion. Il avait été la spécialité de la famille des Decii et consistait à se donner par vœu aux divinités infernales – *deuouere* – s'ils détruisent en même temps les ennemis. Le consul commandant l'armée prononce la formule, les pieds sur une lance placée par terre, la tête voilée, la main tenant son menton dans un geste de consécration. Il invoque Janus, Jupiter, Mars, Quirinus, Bellone, les Lares, les dieux *nouensides*, les dieux *indigetes*, les dieux qui ont le pouvoir sur les Romains et les ennemis, ainsi que les dieux Mânes, tout en précisant qu'il fait tout cela pour que le peuple romain, les légions et les alliés remportent la victoire. Il voue alors les ennemis avec le locuteur aux Dieux Mânes et à Tellus, Terre, puis il se précipite sur les ennemis pour se faire tuer. C'est un acte qui correspond aux malédictiones que nous avons mentionnées, comme G. Wissowa l'avait déjà relevé, en invoquant notamment l'exemple de la défixion d'Arezzo où nous lisons « moi j'envoie, dévoue, sacrifie à votre puissance » (*uostrum numen demando deuoueo desacrifico*).

Le deuxième rite, qui encore plus proche de la dévotion, est le rite particulièrement macabre qui, sous la République, a été célébré à plusieurs reprises sur le Forum boarium. Il consistait à enterrer vivants un couple de Gaulois et un couple de Grecs, les deux peuples ennemis des Romains dans l'Italie des IV^e et III^e s. C'est même davantage qu'un acte magique, c'est un sacrifice humain offert aux dieux d'en bas, mais suivant les mêmes rites que les défixions : les destinataires sont les mêmes, les pontifes qui officient parlent à voix basse, et chaque année ils célèbrent sur ce lieu des rites que nos sources qualifient de sinistres.

Nous pouvons aussi ajouter aux pratiques publiques le vœu fait par notable local à Jupiter contre la défixion du sénat de Tuder par un esclave public de la colonie, et surtout le bel oracle du II^e s. apr. J.-C. qui a été donné par Apollon de Claros à une cité inconnue située près du lac Koloè. Le dieu recommande à la cité d'invoquer Artémis, une Artémis-Hécate en fait, capable de détruire les figurines de cire du magicien qui a apporté la peste dans la cité. Il recommandait de porter une statue d'Artémis depuis Ephèse dans son sanctuaire local et de célébrer des sacrifices et fêtes en son honneur. Fr. Graf souligne que le texte a tous les aspects d'un contre-sort, que les modernes auraient tendance à classer dans le registre magique, alors qu'il s'agit ici clairement de rites religieux. Ce qui prouve, d'après Graf, que les classifications modernes sont bien souvent anachroniques. Dans le monde antique les limites qui séparent ces deux domaines ne sont pas celles qu'on croit. Elles sont définies par les juristes ou les sénateurs lorsqu'il y a agression et violence criminelle – ou du moins accusation d'agression. Mais cette frontière semble se brouiller dès qu'il s'agit de se protéger contre les dangers, les pestes – et les agissements magiques de « criminels ».

Enfin, n'oublions pas plus les cultes familiaux. La *bulla* et autres *crepundia* comme ceux qui furent trouvés il y a quelques années dans une tombe d'enfant à proximité de la via Portuense, du côté de Ponte Galeria, étaient des amulettes destinées à protéger l'enfant contre les envoûtements ou les imprécations, car d'après les parents ces pratiques sont à l'origine de l'intervention des esprits

mauvais qui apportent aux vivants angoisse et tourments. Certains d'entre eux sont, certes, des morts qui ont été mal enterrés ou pas enterrés du tout, mais d'autres peuvent être des morts manipulés par des sorciers. Ce dont témoignent aussi certains rites folkloriques comme ceux des dieux Picumnus et Pilumnus qui viennent défendre l'accouchée et le nouveau-né, ou les rites célébrés lors des Compitalia sur une aire cultuelle située au point où se touchent plusieurs propriétés, et dans les villes aux croisements de rues. À cette occasion, nous racontent les auteurs, les familles attachaient à l'autel du *compitum* des poupées, appelées *Maniae*, et des *pilae*, des ballons de laine, qui passaient pour apaiser les Mânes. On suspendait autant de figurines qu'il y avait d'hommes libres dans la *domus*, la famille, et autant de balles qu'il y avait d'esclaves dans la *familia*, dans la domesticité. Ovide décrit, à l'occasion de la fête des morts, qui prend place en février, un rite célébré par une vieille femme, un peu sorcière, qui consiste à offrir aux divinités infernales de petits poissons dont elle a cousu la gueule. Pareillement, un rite nocturne qui incombait au père de famille consistait à chasser de sa maison les Lémures (des défunts mal enterrés et incommodant les vivants) en « rachetant » la famille par l'offrande de fèves. Nous ignorons dans quelle mesure ces rites étaient pratiqués par toutes les familles, à Rome, en Italie et dans les municipes ou colonies romaines, mais ce n'est pas le plus important pour notre recherche. Ce qu'il faut retenir, c'est la présence bien attestée de rites magiques au sein même des religions domestiques.

Nous avons aussi vu que les rites de défixion laissent deviner l'existence d'expiations susceptibles d'être accomplies en guise de parade contre une défixion ou un envoûtement. Même si elles prétendent lutter contre ces expiations, les prières des sorciers nous apprennent qu'elles étaient néanmoins possibles. Un autre aspect caractéristique des rites magiques est la répétition. Un élément qui n'est pas non plus absent de la religion régulière. Les arvaies, par exemple, citent trois fois de suite les versets de l'hymne qu'ils déclament après le sacrifice à Dea Dia. Et au cours du banquet de la déesse, elle reçoit trois fois trois boulettes de foie sur la table dressée dans son temple.

Aucune distinction ne paraît finalement exister entre ces deux registres culturels, qu'il s'agisse de l'usage des règles du vœu, ou des références à la *religio*, l'obligation ou règle cultuelle, qui dépasse évidemment le domaine magique.

Un autre aspect mérite d'être relevé, c'est l'usage que les magiciens experts font des démons, convoqués par l'intermédiaire d'une divinité, pour arriver à leurs fins. On retrouve là à l'œuvre un schéma théologique et religieux bien connu de la religion romaine, qui a pour effet de décomposer l'action divine en segments complémentaires, eux-mêmes divinisés. La puissance d'une divinité, sa capacité d'action, pouvaient être fractionnées entre les différentes divinités de son entourage, qui sont parfois invoquées en même temps qu'elle. Or tout laisse penser que ces démons, que les sorciers essaient de mettre à leur service, relèvent de la même logique.

Collèges et associations

L'examen des pratiques religieuses dans le cadre des associations ne nous a rien appris d'autre : le fonctionnement des pratiques religieuses était le même que dans les autres registres culturels.

Que nous a appris en fin de compte le voyage que nous avons fait à travers les cultes privés de l'Occident sous l'Empire ?

La première donnée frappante consiste dans le caractère presque toujours collectif, communautaire de la pratique religieuse. La majeure partie des obligations religieuses concerne la vie privée, où l'individu est seul acteur, et où la *res publica*, l'État, et sa religion n'ont aucun pouvoir. C'est vrai. Nous avons toutefois vu que cela n'implique nullement que l'individu est laissé à lui-même dans le contexte domestique. Il n'y suit pas sa seule fantaisie et ses pulsions les plus intimes. Tous, du père et de la mère de famille, des enfants, des amis, des *clientes* jusqu'aux esclaves et affranchis, constituent une communauté, et la vie religieuse familiale s'exerce au nom de la famille et de ses amis. Et il s'agit d'obligations nombreuses et soumises à l'autorité du chef de famille. Beaucoup de rites religieux privés s'expriment en public, par des processions ou des célébrations en lieu public, comme les temples ou les nécropoles. Les cultes funéraires notamment ont pour fonction de définir rituellement le statut du défunt par rapport aux membres vivants de la famille et aussi par rapport aux voisins. Et souvent avons-nous vu des rites aussi intimes que des anniversaires être célébrés en lieu public avant de l'être à domicile, au point que nous pouvons nous demander s'il n'en allait pas toujours ainsi. On pourrait expliquer ainsi le nombre important des ex-voto privés dans les sanctuaires publics. Ces pratiques mobilisaient tous les membres du groupe familial, et les autorités de la *domus* exerçaient aussi un certain contrôle. Quoi qu'il en soit, c'est contre cet aspect solidaire et collectif que se tournent les magiciens qui prétendent – ou sont censés – provenir de l'extérieur, avoir été instruits ailleurs, sous terre, par une divinité. On voit là une des procédures magiques. Pour paraître puissant, plus puissant que les célébrants habituels, les magistrats ou les prêtres, le magicien va chercher son pouvoir à l'extérieur de la communauté. Ce qui prouve que toute initiative considérée comme normale était censée provenir de l'intérieur de la communauté donnée. Mais la collectivité n'agit pas différemment quand elle se défend en tant que telle contre des agressions attribuées à la magie. Des contresorts sont publiquement mis en œuvre, des vœux à Jupiter combattent une malédiction lancée contre le sénat d'une cité, et parfois même un dieu d'ailleurs conseille d'adopter un culte donné pour se débarrasser des agissements d'un sorcier. Il ne faut toutefois pas opposer aussi fortement la magie et la communauté, puisque même les actes magiques revendiquent la publicité, c'est-à-dire une place dans la collectivité. Il est vrai que dans les cas que nous avons vus, il s'agit de contremesures, illustrant le principe qu'on recourt en fait à ces rites pour se défendre contre des sorciers. Enfin, il peut paraître inutile de revenir sur les associations du monde romain. Elles sont forcément communautaires, et elles impliquent toujours un choix de la part de l'individu, mais ce choix n'est pratiquement pas, d'après nos sources, dû à des aspirations religieuses d'un autre type. C'est plutôt pour s'organiser avec d'autres personnes effectuant le même métier, assurant les mêmes fonctions sociales ou appartenant déjà à une communauté donnée – la domesticité d'une famille, une communauté étrangère – que les individus font ces choix, et non en raison de visées métaphysiques.

Nous avons précisément recherché systématiquement si les individus s'engageaient dans des pratiques religieuses individuelles pour accéder à un autre niveau de piété, pour dépasser, comme le dirait un hégélien, la phase romaine de la religion. Le bilan est simple : nous n'avons rien trouvé de tel. Le culte d'Esculape qu'on invoque depuis le début du XIX^e s. ne témoigne d'aucun comportement semblable. Les

cultores d'Esculape recherchent auprès du dieu le salut physique, ou le maintien de la santé, de même que Lucius, le héros d'Apulée, se fait initier au culte d'Isis pour des raisons très matérielles : il veut retrouver sa condition humaine perdue par sa curiosité malsaine, et intégrer une communauté. Il n'est jamais question dans tous ces témoignages de pénitence et de conversion. La vénération de ces divinités n'est jamais pensée en dehors du contexte social. En fait, on trouve exactement le même comportement que dans la pratique votive des Romains. On se lie de façon étroite à une divinité réputée aider, et l'on porte ensuite témoignage de l'aide accordée par l'acquiescement et les *ex-voto* qui rappellent cette relation et cette aide. Ce qu'on recherche auprès d'une divinité, ce sont les bienfaits qu'elle peut dispenser, et de ce point de vue il n'y a pas de différence entre Esculape et un autre dieu. Et quand nous lisons dans les documents que le fidèle intervient *ex iussu* sur l'injonction d'une divinité, il ne s'agit nullement d'une nouveauté mais d'une tradition bien établie depuis le début de notre ère au moins, et sans que cela traduise un appel particulier. C'est simplement un des modes de communication entre divinités et mortels.

Dans la famille non plus les diverses étapes ne ressemblent nullement à un sacrement comme le baptême ou comme le mariage chrétien. S'il faut chercher un rite proche de ces fêtes de passage, on pense davantage à la *Bar Mitzva* qu'à un sacrement. Les individus critiqués par le Pseudo Sénèque pour leur conduite superstitieuse au Capitole ne cherchent nullement de nouvelles sensations religieuses, mais répètent devant les dieux les rites du patronage, que normalement les clients effectuaient devant leurs *patroni* humains. Comportement qui ne peut être que ridicule et superstitieux aux yeux d'un membre de l'élite en raison de sa naïveté et sa déconnexion de tout groupe social. D'ailleurs, le concept même de superstition ne se réfère pas à une nouvelle religiosité recherchée par des individus, mais à des pratiques rituelles excessives. Il faudra attendre les chrétiens pour que le terme prenne un sens nouveau et se réfère à des représentations religieuses erronées. Les philosophes quant à eux, cherchent également une familiarité poussée avec les dieux, mais ils le font pour comprendre par cette proximité le système des choses, pour combattre la maladie ou les catastrophes. Ils paraissent davantage rechercher l'efficacité terrestre que la transcendance, comme les sorciers en fait, dont la rumeur les rapprochait souvent, qui eux aussi étaient orientés vers ce monde-ci, et non vers le monde des dieux et une vie différente.

En comparant les diverses conduites religieuses que nous connaissons, notre réflexion a en fait découvert que les rites privés sont, la pompe en moins, identiques aux cultes publics, et en font même souvent partie, et que les rites magiques – les conditions particulières de leur exercice mises à part – appartiennent également à cette même culture rituelle.

Autrement dit, en essayant de vérifier ce qui est différent et nouveau dans toutes ces pratiques, en tentant d'observer, comme certains travaux actuels nous y invitent, l'émergence de nouveaux comportements religieux semblables à ceux des chrétiens, nous avons en fait découvert les religions des Romains telles qu'elles étaient exercées du I^{er} au III^e s. apr. J.-C. au moins. Et nous avons vu qu'en fait nous devrions simplifier nos catégories et notre vocabulaire. Au lieu de parler de religion publique, privée ou de magie, nous devrions simplement parler de religion et de piété des Romains.

Séminaire

Nouvelles recherches sur le bois sacré de Dea Dia à Rome, les 19 et 20 mai 2015, avec la collaboration de Henri Broise, Rosanna Friggeri, Carlotta Caruso, Claudio Borgognoni, Cécile Evers et Vanessa Zubboli.

Cours et séminaires délocalisés

1. Université de Brest (20-21 octobre 2014) : 2 cours et 2 séminaires sur « Georges Dumézil et la religion romaine » et sur « L'étude des religions romaines aujourd'hui : analyse historiographique ».

2. Strasbourg (16-17 avril) : 4 cours sur « *Priuatim deos colere*. Réflexions sur les cultes privés à Rome et dans le monde romain occidental », et 4 séminaires sur les pratiques votives privées et sur la magie, en relation avec le sujet.

PUBLICATIONS

Livres

SCHEID J. et SVENBRO J., *La tortue et la lyre : dans l'atelier du mythe antique*, Paris, Éditions du CNRS, 2014.

SCHEID J., *The gods, the state, and the individual: reflections on civic religion in Rome*, traduction de ANDO C., Philadelphia, University of Pennsylvania Press, coll. « Empire and after », 2015.

COMPAGNON A., CORVOL P. et SCHEID J., *Le Collège de France. Cinq siècles de libre recherche*, Paris, Gallimard, 2015.

Articles

SCHEID J., « L'oubli du comparatisme dans certaines approches récentes des religions antiques », dans CALAME C. et LINCOLN B. (éd.), *Comparer en histoire des religions antiques : controverses et propositions*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2012, 111-121.

SCHEID J., « Le bois sacré de *Dea Dia* et la limite du territoire de la cité de Rome », *CRAI 2013-1* (janvier-mars), juillet 2014, 151-166.

SCHEID J., « Yan Thomas et la compréhension de la citoyenneté romaine : une voie indispensable pour comprendre la religion romaine », dans NAPOLI P. (éd.), *Aux origines des cultures juridiques européennes : Yan Thomas entre droit et sciences sociales*, Rome, École française de Rome, coll. « Collection de l'École française de Rome », n° 480, 2013, 37-46.

SCHEID J., « Conclusions », dans BINSFELD A., PAULY M. et PETTIAU H. (éd.), *Histoire religieuse : Bilan & Perspectives. Actes des 5^{es} assises de l'historiographie luxembourgeoise, Hémecht*, vol. 66, n° 3-4, 2014, 535-536.

SCHEID J., « Les prêtres de rang sénatorial. Réflexions sur les nouveautés épigraphiques des dernières trente années », dans CALDELLI M.L. et GREGORI G.L. (éd.), *Epigrafia e ordine senatorio : 30 anni dopo*, Rome, Quasar, coll. « Tituli », n° 10, 2014, 537-543.

SCHEID J., « Opferaltar und Weihaltar in Rom und in Italien », dans BUSCH A.W. et SCHÄFER A. (éd.), *Römische Weihaltäre im Kontext*, Friedberg, Likias, 2014, 27-35.

SCHEID J., « Les Augustea et le culte des empereurs. Réflexions sur les rites célébrés dans ces lieux de culte », dans GROS P., ZINK M. et MARIN E. (éd.), *Auguste, son époque et*

l'Augusteum de Narona : actes du colloque organisé à l'Académie des inscriptions et belles-lettres le 12 décembre 2014, Paris, Académie des Inscriptions et belles-lettres, 2015, 17-30.

SCHEID J., « Natur und Religion. Zu einigen Missverständnissen », dans SPORN K., LADSTÄTTER S. et KERSCHNER M. (éd.), *Natur, Kult, Raum : Akten des internationalen Kolloquiums 2012*, n° 51, Vienne, Österreichisches Archäologisches Institut, coll. « Sonderschriften herausgegeben vom österreichischen Archäologischen Institut in Wien », 2015, 303-312.

AUTRES ACTIVITÉS

Conférences et communications

À l'université de Paris XIII, Villetaneuse, les 12-13 septembre sur « Cassius Dion et la religion dans les livres 59-61. Quelques réflexions sur l'historiographie de l'époque julio-claudienne » ; au CNR (Rome), « Augusto e la religione », le 19 septembre au Colloque *Augusto e Roma. 2000 anni dopo* ; à l'université Federico II, Naples, le 8 octobre, au Colloque *Inmortalis Augustus: presenze, riusi e ricorrenze. A duemila anni dalla morte di Augusto* (« La natura delle cosiddette riforme religiose di Augusto ») ; « Monumentum Ancyranum/Res gestae – Herrschaftsideologie und Prinzipatssystem », dans le cycle *Augustus in Augsburg*, le 4 novembre ; à l'université de Toulouse II-Le Mirail, le 6 novembre, « J.-P. Vernant, les dieux et les rites », Colloque *Approches comparées de la notion de puissance divine : constructions, expressions et réseaux relationnels. Hommage à Jean-Pierre Vernant, à l'occasion du centenaire de sa naissance* ; « Kult, Medizin und Landschaft in der römischen Provinz Africa. Das Quellenheiligtum von Dschebel Ust in Tunesien », Ambassade Luxembourgeoise à Berlin, Centre culturel, le 5 février ; « Les Res gestae Divi Augusti, une autobiographie politique préfigurant le régime du Principat », à l'université de Valenciennes, le 26 février ; Privativissimum (CNRS – Institut d'histoire du droit, UMR 7184, École doctorale Histoire du droit, philosophie du droit et sociologie juridique – Institut de droit romain) consacré au livre *Pouvoir et religion à Rome*, Paris, le 10 avril ; « Quelques données sur les rites de fondation des temples romains », Colloque international *Quand naissent les dieux : fondation des sanctuaires antiques. Motivations, agents, lieux*, 18 juin, École française de Rome.

Soutenances de thèses

Président du jury des thèses de Karlis Vé (université de Paris-Sorbonne, novembre 2014) et de Nicolas Corre (École pratique des hautes études, section des sciences religieuses, décembre 2014).

Distinctions

Élu membre résident de la Société nationale des antiquaires de France en juin 2014. Élu membre honoraire de l'Institut grand-ducal, section historique (Luxembourg), en octobre 2014.

ACTIVITÉS DE RECHERCHE DE LA CHAIRE

FTD

Le projet de recherches *Fana, templa, delubra : Corpus* des Lieux de culte de l'Italie antique a bénéficié cette année d'un financement PSL. Le traitement et la réorganisation du matériel disponible, particulièrement compliqué et abondant, concerne dans un premier temps la région I (Latium et Campanie). L'année 2014-2015 a été consacré à la parution du troisième volume du *corpus : Regio IV : Alife, Bojano, Sepino*, sous la direction de Stefania Capini, Patrizia Curci et Maria Romana Picuti (<http://books.openedition.org/cdf/3716>). Le quatrième volume est en cours de publication : *Regio I : Fondi, Formia, Minturno, Ponza* sous la direction de Cristina Ferrante, Jean-Claude Lacam et Daniella Quadrino. L'édition en ligne et la base des données sont essentiellement dirigées par Mme Patricia Llegou.

L'analyse que nous portons sur les données, à une échelle locale et régionale, permet des comparaisons entre le matériel et une étude avancée, en évitant la hiérarchisation des cultes. Toute donnée est portée à une interprétation et peut être liée à d'autres sources archéologiques et littéraires : il s'agit des variantes interdépendantes se référant toujours à un lieu de culte. L'ambition de notre projet est d'assurer que le traitement des informations ne soit pas figé dans une forme de tableau et au contraire de permettre une forte visibilité scientifique.

Pour une description détaillée de l'avancement du projet voir :

CHATZIVASILIOU D., « *Fana, templa, delubra : Lieux de culte de l'Italie antique. Corpus raisonnée, actualités scientifiques et réflexions* », *Anabases*, 21, 2015, p. 213-221.

Autres activités de l'équipe*Séminaire « Les colonies romaines »*

Dans le cadre du partenariat avec le labex TransferS, depuis 2014 nous avons mis en place un séminaire sur « Les colonies romaines ». Cette année nous nous sommes réunis les 22 octobre 2014, 28 janvier, 1^{er} avril et 18 juin 2015, autour des interventions de :

Anne-Lise Pestel, « Dédiction coloniale et reconsécration à la triade capitoline : quelques réflexions à la lumière de fouilles récentes » ;

Claire Barat, « La colonie de Sinope » ;

Giuseppe Lepore, « Fouilles dans la colonie de *Sena Gallica* » ;

Meriem Sebaï, « Historiographie des religions dans les colonies romaines » et « Le sanctuaire du Jebel Bou Kornine et la colonie Carthage » ;

Khaled Marmouri, « La mise en place du culte capitolain à Lepcis Magna » ;

Yann Berthelet, « Quelques réflexions sur la catégorie juridique du sacrum dans les municipes et colonies d'Italie et des provinces » ;

Nicolas Tran, « Populations indigènes et colonies romaines en Gaule méridionale : l'intégration progressive des *incolae* ».

Fête de la science

Les membres de la chaire ont proposé, conçu et réalisé pour les journées de la Fête de la science 2014, trois activités : la reconstruction du temple romain de Portunus à Rome (maquette en bois), un quizz basé sur les douze dieux olympiens et leurs attributs (jeu de cartes) et une stratigraphie historique avec positionnement d'images représentatives de chaque époque (poster et objets aimantés). Despina Chatzivasiliou et Patricia Llegou ont animé ces stands, avec la participation de Danièle Quénéhen (chaire Techniques et économies de la Méditerranée antique), et réalisé des documents de communication pour faciliter la compréhension de notre discipline (arbre généalogique des dieux, posters explicatifs, terrarium stratigraphique, vitrine avec objets et légendes).

Fabrice Bessière

Après les 10 campagnes de fouilles du sanctuaire et de la pente du site antique de Jebel Oust menées par le professeur Scheid de 2000 à 2010, et une interruption de 3 ans des travaux de terrain, une dernière mission en Tunisie s'est attachée à achever la documentation graphique. Le plan général du site a été terminé et des coupes architecturales ont été réalisées. Nous nous consacrons désormais à la mise en forme et à la synthèse des données de fouilles qui permettent d'ores et déjà de proposer un phasage général. Les conclusions de l'étude céramologique (à venir) viendront affiner une chronologie absolue encore vague et confirmeront certainement la chronologie relative qui se dessine avec une certaine clarté. Nous collaborons par ailleurs à la publication des Thermes de Jebel Oust dirigée par H. Broise (architecte, IRAA, CNRS, Aix-en-Provence) qui entretient un rapport étroit avec le sanctuaire. D'autres bains antiques situés entre le temple et les grands thermes font également l'objet d'une étude en collaboration H. Broise.

Les recherches sur La Magliana (sanctuaire des frères arvales) se poursuivent et l'exposition permanente du Musée national des Thermes sur les arvales a été complétée d'une grande inscription dont nous avons réalisé la copie. La reprise et la mise en forme de la documentation de La Magliana dans l'optique d'une publication à l'horizon 2016 ont ainsi constitué une part non négligeable du travail de cette année.

Enfin, une collaboration a été initiée avec J.-P. Brun (chaire Techniques et économies de la Méditerranée antique sur la topographie de certaines villes d'Afrique du Nord, sur du matériel provenant des fouilles de la Chaberte (Var) et sur le matériel céramique de Domitianè (Égypte).

Despina Chatzivasiliou

Despina Chatzivasiliou a été chargée de conférences à l'EPHE et a proposé un cycle de séminaires sur « Déméter et Artémis, divinités de la structuration du territoire à Athènes ».

En 2015 elle a obtenu la qualification de la section 21 du CNU.

Dans le cadre du séminaire *Athènes classique et hellénistique : recherches récentes* le 17 avril 2015, elle a donné une conférence sur « Dispositifs rituels et urbanisation dans l'Athènes archaïque. Le cas du Céramique ».

Patricia Llegou

Les maquettes des volumes FTD et le traitement de l'ensemble de la documentation (archives, bibliographie et fouilles non publiées) sont à présent réalisés au sein de la chaire par Patricia Llegou.

Édition en ligne

Parallèlement à la publication traditionnelle, la collection électronique des fascicules de notre *corpus* a été créée sur le portail OpenEdition Books. Nos ouvrages sont publiés dans la collection « Institut des civilisations », sous la série « Mondes méditerranéens antiques » avec les autres publications éditées par le Collège de France. Ce projet de création de collection électronique a été présenté et approuvé par la commission des publications de novembre 2014. Les trois premiers fascicules sont en ligne. Ce projet a été conçu et réalisé par Patricia Llegou.

Base des données

Lauréate de l'appel à projets « Structuration de la recherche » proposé par PSL, la chaire a obtenu un financement pour finaliser un projet de base de données sur le corpus des lieux de culte d'Italie antique. L'importation des données dans le système d'information documentaire retenu et leur mise en ligne sont en cours. Patricia Llegou a été nommée chef de projet sur l'ensemble de cette étude.