

Religion, institutions et société de la Rome antique

M. John SCHEID, professeur

COURS : RELIGION ET POLITIQUE AU DÉBUT DE L'EMPIRE

On a coutume de présenter le principat d'Auguste comme la construction patiente, poursuivie pendant cinquante ans, d'un compromis entre la tradition institutionnelle et la volonté de gouverner seul, qui permit au régime du principat de s'installer et de survivre. Si nous suivons cette représentation de la manière de procéder d'Auguste, l'ensemble de ses décisions religieuses doit être interprété comme un empirisme opportuniste, et non comme une politique délibérée et patiente. Mais cette politique ne fut-elle que le fruit d'un opportunisme cynique ? Certes, Auguste a mis à profit et exploité certaines occasions, mais on ne peut réduire pour autant son mode d'action à un pragmatisme cynique. Les initiatives religieuses qu'il a prises prouvent qu'il poursuivait un programme religieux, qu'il réalisait progressivement.

Deux faits paraissent prouver l'existence d'une politique délibérée. D'abord la politique religieuse d'Auguste était déjà presque entièrement réalisée entre 43 et 28 av. J.-C. En second lieu, on notera que les restaurations et les réformes ont marqué le pas entre 28 et 12 av. J.-C., avant de connaître un départ nouveau et spectaculaire après la mort du grand-pontife Lépide en 13 av. J.-C., ce qui n'est pas non plus dû au hasard.

Les initiatives prises entre 44 et 28 av. J.-C.

Comme Fergus Millar (« The first Revolution : Emperor Caesar, 36-28 BC », dans A. Giovannini, éd., *La Révolution Romaine après Ronald Syme. Bilans et Perspectives*. Entretiens Fondation Hardt, tome XLVI, Genève, 2000, 1-38) l'a souligné, les années trente av. J.-C. furent une période très productive dans la vie d'Octavien. Une bonne partie des innovations « révolutionnaires » fut réalisée pendant ces années, avant la remise spectaculaire des pouvoirs au peuple, en 27 av. J.-C., et la mise en place du régime impérial. Les années qui suivirent ont permis de renforcer et de systématiser les mesures prises auparavant, mais on

peut dire qu'après cette période, il n'y eut, en fait, pratiquement plus d'innovation majeure. Ce n'étaient plus que des prolongements ou les conséquences des privilèges ou des pouvoirs déjà imaginés et conférés plus tôt. L'étude des initiatives religieuses prises par le triumvir entre 44 et 28 confirme la constatation faite par Fergus Millar.

Pendant ces années, en effet, Octavien mit en œuvre une série importante de projets qui peuvent caractériser l'ensemble de sa politique religieuse. Il mit toute son énergie à assurer dès 44 av. J.-C. la divinisation effective de son père Jules César, ce qui est chose faite en 42, le temple lui-même étant achevé en 28 av. J.-C. ; en même temps, il définit avec pragmatisme à partir de 30 av. J.-C. les limites des honneurs divins qui pourraient lui être adressés de son vivant, en jetant les bases de ce qui sera le culte impérial. En raison d'un prodige datant de 35, il fit construire sur le Palatin un splendide temple d'Apollon, inauguré en 28 av. J.-C., qui était comme un manifeste artistique et idéologique du nouveau régime. Dès 35, par l'emprunt de privilèges revenant aux Vestales ou appartenant à lui-même (la sacro-sainteté tribunicienne), il définit le statut public des femmes de sa famille, un statut qui préfigure le rang des impératrices et princesses de l'Empire. Depuis l'élection du triumvir Lépide comme grand pontife, en été 44, Octavien surveilla de près le recrutement des membres des grands collèges sacerdotaux. On peut reconstruire ses intentions en constatant que les membres des anciennes familles pontificales furent évincés lors des élections dans ce collège, progressivement rempli de ses partisans. Plus généralement, Octavien se fit élire dans tous les collèges sacerdotaux, de sorte qu'il contrôla en 28 av. J.-C. tous les collèges sacerdotaux importants, ainsi que le feront après lui les empereurs. En outre, les restaurations religieuses « romuléennes », tendant à le rapprocher du premier roi de Rome, qu'il lança dès 44, survécurent en grande partie jusqu'au III^e siècle. Citons la restauration du collège des féciaux, du temple de Jupiter Feretrius et des *sacerdotes Caeninenses* — trois initiatives étroitement liées, qui visaient à ressusciter le cadre du triomphe romuléen —, la restauration de la confrérie arvale, et de celle des *sodales Titii*, toutes deux fondées d'après la tradition par le premier roi. Enfin, à côté de la restauration d'autres rites et temples négligés de Rome même, Octavien transforma un certain nombre de lieux de mémoire italiques en colonies romaines, ou attribua de grands lieux de culte italiques à des colonies romaines : le célèbre bois sacré de Feronia fut transformé en colonie, le lieu de culte ombrien de Hispellum devint également le lieu de fondation d'une colonie, et la même chose semble s'être passé à Fanum Fortunae et à Cupra maritima ; enfin, le sanctuaire d'Apollon Soranus sur le Mont Soracte fut sans doute attribué à la colonie de Lucus Feroniae, tout comme le fameux sanctuaire des sources du Clitumne fut donné à celle de Hispellum. Ces exemples démontrent, malgré les lacunes de la documentation, comment Octavien s'employait à récupérer pour Rome — et pour lui-même — l'importance de ces lieux de mémoire italiques, et prouvait en même temps sa supériorité sur les impies qui avaient osé dépouiller ou négliger ces lieux sacrés.

Le deuxième indice de l'existence d'une politique religieuse délibérée est le paradoxe suivant. Entre 28 et 12 av. J.-C., Auguste a retardé un certain nombre de décisions qui auraient pu prolonger de façon spectaculaire son activité précédente. Une fois ce délai passé, ces mesures furent mises en œuvre entre 12 et 8 av. J.-C. environ. Comment Auguste, qui prétendait restaurer les institutions délaissées et négligées au cours de ce siècle de Guerres civiles, a-t-il pu attendre jusqu'en 12 av. J.-C. avant de prendre un nouveau flamine de Jupiter ? Nul doute que la réoccupation de cette prêtrise, sans doute la plus respectée des Romains, qui était un symbole des violences des guerres civiles, puisqu'elle était restée vacante après l'assassinat du dernier flamine, en 80 av. J.-C., s'imposait à qui prétendait restaurer l'État et la religion. Mais elle fut retardée jusqu'en 12. Autre prêtrise prestigieuse et symbolique de la romanité, celle des six vierges Vestales. Manifestement, il y eut des retards dans le recrutement des vierges après les décès survenus qui ne furent réglés qu'après 12. Enfin, le calendrier, à peine réformé par Jules César en 46, était à nouveau en train de dériver en raison d'une mauvaise insertion de l'année bissextile. Rien ne fut fait jusqu'en 8 av. J.-C. Ces trois exemples et le paradoxe qu'ils révèlent ne peuvent être dus au hasard. Ils constituent la preuve d'une volonté politique, et partant d'une politique religieuse.

Or, l'année 12 av. J.-C. n'est pas une date fortuite. C'est celle de l'élection d'Auguste comme grand-pontife. Le triumvir Lépide avait été élu en 44, d'une manière régulière ou par une élection irrégulière qui avait été régularisée postérieurement. Malgré son jugement négatif sur cette élection, et en dépit de la pression populaire, Auguste acceptait ce fait et attendait que Lépide veuille bien mourir. Installé comme il l'était dans le rôle du pieux restaurateur des coutumes, Auguste ne pouvait guère faire assassiner Lépide ni le priver d'une fonction qui était accordée à vie. Ce qu'Auguste ignorait, c'était que Lépide vivrait aussi longtemps, en dépit du climat malsain de la zone du Monte Circeo où il était exilé dans un premier temps. Ainsi dut-il continuer pendant plus de vingt ans une politique qu'il avait adoptée, quand Lépide avait été arrêté et éliminé du jeu politique, en 36. Il neutralisa le grand-pontife dans la vie religieuse publique. Ce qui signifie qu'il évitait toutes les restaurations ou initiatives qui impliquaient la consultation voire l'intervention personnelle du grand-pontife. Par exemple, seul le grand-pontife pouvait « prendre » (*capere*), comme on disait, le flamine de Jupiter parmi les candidats que le collège pontifical lui présentait. Il suffisait donc qu'Auguste évite de faire soulever la question par les autres pontifes pour empêcher Lépide de pourvoir cette prêtrise. Empêché par son exil, ce dernier n'avait pas la possibilité de saisir le Sénat ou le collège de la question. Et si par hasard cela arrivait, Auguste pouvait toujours faire bloquer l'initiative par ses partisans, largement majoritaires parmi les pontifes et les sénateurs. Il faut comprendre que le grand-pontife ne pouvait pas saisir directement le Sénat ou les magistrats, mais devait être saisi par eux. Il aurait certes pu, en tant que sénateur, demander au Sénat la consultation du collège pontifical sur telle ou

telle restauration religieuse d'Auguste, puis, faire prendre en tant que grand-pontife un décret négatif par le collège. C'est pour cette raison qu'Auguste voulait l'exclure du Sénat ou l'en écarter le plus possible. Mais une telle précaution était inutile, car de toute façon le grand pontife devait disposer de l'appui d'au moins trois autres pontifes pour représenter le collège tout entier. Autrement dit, si Auguste contrôlait l'initiative au Sénat, et que dans le collège pontifical personne ne soutenait le grand-pontife, Lépide était désarmé. Par ailleurs, tant que l'on évitait de toucher des domaines dans lesquels le collège pontifical devait traditionnellement être consulté ou dans lesquels le grand-pontife devait intervenir personnellement, la vie religieuse publique pouvait continuer sans Lépide, car dans le détail les autres pontifes pouvaient remplir les rôles rituels qu'ils devaient jouer dans la vie publique (comme la dictée des formules de dédicace de temples ou des formules de vœux publics).

Les raisons de cette politique religieuse

Octavien avait donc entrepris de restaurer des pans entiers de la religion ancestrale. Cette restauration qui entendait remédier à la négligence des devoirs religieux et des temples pendant les guerres civiles était au cœur de son programme politique. On comprend pourquoi. L'objectif politique affirmé par Octavien dès le début de son principat était de restaurer la république. Étant donné les liens indissolubles entre religion civique et État, cette restauration passait nécessairement par la restauration des institutions religieuses et des lieux de culte, s'ils étaient négligés ou oubliés. La célébration du culte civique et donc l'entretien des lieux de culte et la fourniture de tout ce qui était nécessaire au culte faisait, certes, partie des devoirs des gouvernants romains. Si, toutefois, Octavien Auguste insistait tellement sur les restaurations religieuses, c'est qu'il poursuivait une fin plus particulière encore. La restauration de la république était une entreprise délicate et risquée. En outre, cette restauration apparaissait si clairement liée à la conquête et au contrôle du pouvoir visés par Auguste, qu'il était impossible de la présenter comme un acte désintéressé. S'il avait été un héros, il eût quitté le pouvoir après 27 av. J.-C. Il l'a certes fait peu à peu, mais en apparence seulement, car dans le même temps il inventait progressivement d'autres formes de pouvoir, séparées des magistratures et permanentes, qui donnaient l'impression que la vie institutionnelle continuait comme avant, sans qu'il occupe le consulat ou exerce des magistratures extraordinaires. En 30 ou 27, il n'en était pas encore question, car la situation était ou du moins paraissait encore comme trop instable.

Un aspect de l'exercice du pouvoir, toutefois, permettait de développer le thème du désintéressement du réformateur, et d'accabler ses ennemis : la religion publique. Le culte et les temples étaient restaurés, et devaient l'être, puisqu'Octavien restaurait la *res publica*. Restaurer l'État signifiait automatiquement restaurer ses institutions religieuses ainsi que les lieux où elles fonctionnaient. Il est indéniable que, dès 30 av. J.-C., la restauration des institutions et lieux de culte

se fit de manière massive et spectaculaire. Ce volet de la restauration de l'État revêtait donc une importance spéciale. La nécessité de restaurer en grand nombre institutions religieuses et lieux de culte démontrait que ceux-ci avaient été négligés. Et ceux qui portaient la responsabilité de ces négligences étaient les rivaux d'Auguste : Antoine, Lépide, et plus généralement les Romains des Guerres civiles. En réparant et en ranimant ce que ceux-là avaient violé, négligé, oublié, Auguste signalait leur impiété face à sa propre piété. Restaurer ce que l'on a détruit ou laissé tomber en ruine pendant les guerres civiles revenait à légitimer le pouvoir du pieux restaurateur. Auguste était sans aucun doute très conservateur. Il vivait ou en tout cas prétendait vivre de manière ancestrale (voir par exemple le chapitre 64 de sa biographie par Suétone), mais ses restaurations ne sont pas seulement une conséquence de sa volonté de revenir à un mode de vie ancestral, elles étaient pour lui une nécessité politique, car elles proclamaient que ses ennemis avaient négligé, confisqué à leur profit et presque ruiné l'État. Maintenant, Auguste le rendait au peuple avec des institutions qui fonctionnaient comme avant. On peut s'interroger sur la réalité de ces négligences et sur la sincérité d'Auguste, mais un fait est certain : Octavien-Auguste fit ces restaurations, de manière spectaculaire, le peuple accepta son propos, et l'aménagement augustéen de la religion et des institutions survécut au moins pendant trois siècles. En se référant aux recherches actuelles sur le rite, par exemple celles de Catherine Bell (*Ritual Theory, Ritual Practice*, New York-Oxford, 1992), qui s'appuient entre autres sur celles du regretté Pierre Bourdieu et de M. Foucault, on pourrait dire que la restauration religieuse ritualisait la victoire remportée par Auguste, qui construisait et légitimait ainsi son pouvoir, et le rendait acceptable par la majorité des Romains.

Si l'on étudie les premières initiatives prises par Octavien, on remarque un deuxième fait. À côté de la volonté de faire appliquer les honneurs divins accordés à César, apparaît une tendance à la mise en scène de rites archaïques. Cette tendance éclate le jour de ce que R. Syme appelle la deuxième marche sur Rome, en août 43. Les deux consuls étaient morts à la bataille de Modène, et Octavien réclamait le consulat pour lui. Après avoir menacé la ville par l'avance de huit légions, et la tenue d'élections le 19 août, le nouveau consul entra dans Rome pour la prise de sa charge. Suétone et Appien rapportent un certain nombre de données relatives à la religion, qui ne manquent pas d'intérêt pour notre propos.

Suétone (*Vie du Divin Auguste*, 95) et Appien (*Guerres civiles*, 3, 92, 382) rapportent que deux prodiges furent observés le 19 août 43. Lors de la prise des auspices d'investiture, douze vautours lui seraient apparus, comme jadis à Romulus fondant la Ville. D'autre part, l'inspection des *exta* des victimes offertes lors de la confirmation des vœux pour le salut de la république révéla des « présages de grandeur et de prospérité ». Ces événements sont soit des transformations de faits anodins (auspices d'investiture, vœux traditionnels des nouveaux consuls), soit des événements provoqués ou fortuits survenus pendant ces rites, que l'hagio-

graphie augustéenne aura amplifiés. Mais certains indices montrent qu'il s'agissait sans doute de mises en scène. Le fait que ce même jour Octavien ait profité de la réunion des comices curiates, requise par la procédure de l'investiture consulaire, pour faire solennellement approuver son adoption par César, semble indiquer qu'à côté de l'utilité directe de cet acte, il recherchait la référence à Romulus, qui passait pour avoir fondé cette assemblée. Et si, comme les sources le laissent entendre, Octavien prit les auspices par l'observation du ciel plutôt que par celle des poulets, on est encore renvoyé au passé. Ce type de consultation divinatoire était en effet périmé depuis longtemps, et il s'agirait en fait d'une première restauration religieuse. Compte tenu des particularités de la divination romaine, il est possible, dès lors, de supposer qu'Auguste a même recherché le modèle des auspices fondateurs de Romulus en faisant lâcher douze vautours pour observer leur vol « à l'antique ». Quoi qu'il en soit, mise en scène spectaculaire ou prodige fortuit accepté par Octavien et amplifié par la rumeur, l'affaire déboucha sur une mise en scène romuléenne avec la consultation des comices curiates.

Nous serions en présence des premiers éléments du romulisme des années trente. Mais l'intention de cette conduite fut-elle la même que pendant les années 34/28 ? Ce n'est pas certain. Les deux mesures du 19 août 43 furent parmi les premières prises par Octavien, à côté des marches sur Rome, de la volonté de faire accorder des honneurs divins à César et de la revendication du consulat. Mais il est vrai que ce furent les premières initiatives publiques qu'il prit en tant que magistrat. Ces initiatives ne semblent toutefois pas faire partie d'une politique mûrement réfléchie, comme le sera sa conduite ultérieure. La référence à Romulus serait plutôt due à l'urgence de la situation. En mars 44, le jeune Octavien avait été surpris par les événements. À 19 ans, il se trouvait du jour au lendemain de l'assassinat de César fils adoptif de ce dernier. S'il désirait accepter cet héritage, la seule possibilité qui lui était laissée par le puissant consul Marc Antoine dans le camp césarien était de crier vengeance et de demander l'application de toutes les mesures décidées en faveur de son père assassiné. Tout cela aurait été plus difficile si Antoine avait observé une ligne politique césarienne plus radicale. Mais ce dernier recherchait un compromis avec les « libérateurs », et tentait de mener une politique modérée. Donc le jeune Octavien, qui n'avait encore exercé aucune magistrature, et ne disposait pas au printemps 44 de ce prestige, de l'*auctoritas* qu'accordaient la gestion des charges publiques et l'œuvre accomplie dans ces charges, n'avait qu'une seule voie possible pour se distinguer de Marc Antoine et exister à côté de lui : la voie du césarisme radical. Dans l'urgence du moment, il reprit simplement à son compte la politique qui avait été celle de César au cours des derniers mois de sa vie. Il demandait donc la divinisation de César et l'application des autres privilèges de ce type qu'on avait accordés au dictateur. À en croire Cicéron, il alla même jusqu'à revendiquer publiquement pour lui-même les honneurs qu'on avait accordés à son père (Cic., *Lettres à Atticus*, 16, 15, 3). En outre, pour se distinguer davantage d'Antoine

et montrer son lien direct avec César, Octavien continua sur le plan religieux la politique césarienne. Celle-ci réclamait peut-être déjà la restauration des traditions et des monuments religieux, mais en tout cas, elle se référait explicitement aux rois de Rome et notamment à Romulus. Octavien n'était pas obligé d'agir de la sorte. L'exemple de Marc Antoine, qui passait pour le chef des Césariens, montre qu'il aurait pu faire autrement. Mais en ces temps agités de guerre civile, un jeune débutant ne pouvait concurrencer auprès de l'armée césarienne un adversaire aussi redoutable qu'en se distinguant de façon spectaculaire des « libérateurs » et de celui qui recherchait le compromis avec ces derniers.

Ainsi, la politique romuléenne du jeune Octavien, qui était appelée à devenir si importante une décennie plus tard, avait une origine très circonstancielle. Et comme il arrive souvent, une décision prise dans le feu de l'action, en relation directe avec les impératifs du moment, se révèle très féconde, parce qu'elle avait une résonance auprès de la population. Il en advint ainsi avec la référence à Romulus et aux traditions les plus anciennes de Rome, et avec la revendication des honneurs divins pour César. D'un côté, le romulisme inspira toute une série de restaurations rituelles, institutionnelles et monumentales, dont certaines survécurent jusqu'au III^e siècle ap. J.-C. Mais Octavien reconnut rapidement que la référence au roi n'était pas bonne s'il faisait semblant comme César de revendiquer le titre de roi, mais qu'en revanche elle était bénéfique s'il s'en servait pour représenter sa volonté de remettre en état la république, et pour exhiber sa piété. On peut donc dire que le radicalisme de 43 déboucha sur les restaurations religieuses des années 33-28, et sur les initiatives postérieures.

La restauration des institutions religieuses

Globalement, on peut définir la politique d'Auguste comme un conservatisme prudent ; dans le détail toutefois, c'est surtout le conservatisme qui l'emporte. Et même si, après un début plutôt radical, cette politique se fit plus prudente, c'était encore par rapport au conservatisme affiché que cette prudence se définissait.

Auguste prônait un retour aux traditions ancestrales. Cela signifie, bien entendu, qu'il *prétendait* restaurer l'État et la société de jadis. En fait, il introduisait prudemment des institutions nouvelles, qui changeaient profondément les coutumes politiques de l'État romain. Mais il est indéniable qu'il restaura la tradition. Sur le plan politique, il restaura les institutions publiques telles qu'elles fonctionnaient, en gros, à l'époque de Pompée et de César. Il abdiqua peu à peu de tous ses pouvoirs exceptionnels, et retint dans un premier temps uniquement le consulat. Une monnaie de 28, récemment publiée par John Rich et Jonathan Williams (*Numismatic Chronicle*, 1999, 169-213), jette une lumière nouvelle sur cette transition. Sur le droit, on voit la tête d'Octavien, couronnée de laurier, avec l'inscription *IMP C(AESAR), DIVI F, COS VI*, et sur le revers, Octavien assis sur la sella curulis, tenant un rouleau dans la main droite, une boîte à livres

posée à côté de la chaise, avec la légende très intéressante : *LEGES ET IVRA P.R. RESTITVIT*. Comme Fergus Millar l'a noté, dans cette légende *restituere* ne signifie pas « rendre », mais « rétablir, remettre en ordre ». Octavien aurait donc remis en état les lois et les droits du peuple romain. En fait, aucune des coutumes de gouvernement n'avait été abolie pendant la période triumvirale. Le gouvernement connut toutefois un certain nombre de distorsions, par exemple sur le plan fiscal ; les élections semblent avoir continué, des lois continuèrent à être votées. Mais comment fonctionnait réellement l'État avant 28 ? Il est difficile de le dire. L'aureus de 28 souligne en tout cas, que le futur Auguste insistait sur la remise en état de la *res publica*, qui était symbolisé également par le partage des faisceaux consulaires avec son collègue Agrippa. En même temps toutefois, on sait qu'Octavien combinait les formes traditionnelles de gouvernement avec des pouvoirs personnels considérables qui lui permettaient de s'imposer au sommet de la république.

Pour décrire et analyser ces restaurations on a examiné un certain nombre d'initiatives religieuses bien attestées. L'intérêt de cette approche réside dans le fait que les initiatives religieuses (souvent négligées par les historiens actuels) reflétaient et légitimaient cette volonté. Elles prouvaient spectaculairement qu'Octavien Auguste entreprenait « réellement » une restauration, une *restitutio* de la tradition.

Après avoir étudié les vœux quadriennaux que les consuls et les quatre grands collèges sacerdotaux prononçaient et célébraient tous les cinq ans pour le salut de l'Empereur César, et qui remontent vraisemblablement au départ en guerre d'Octavien en 32 av. J.-C., nous avons développé l'exemple des Jeux séculaires et du culte impérial, qui passent généralement pour définir le régime augustéen et impérial.

Comment Auguste célébra-t-il les Jeux séculaires ?

Le protocole épigraphique des Jeux séculaires offre une bonne occasion d'étudier la manière dont Auguste prenait des initiatives religieuses.

Un passage du début du protocole, il s'agit des lignes 25-26 de l'édition de G.B. Pighi (*De ludis saecularibus populi Romani Quiritium...* [1941], Amsterdam, 1965²), reprenant le texte de Th. Mommsen, donne une idée de la manière dont les historiens conçoivent parfois le mode de gouvernement d'Auguste, en s'appuyant sans doute sur les formules des historiens antiques et d'Auguste lui-même, qui résumait de façon laconique les initiatives en question. Cela revenait d'après les modernes à considérer que l'empereur avait purement et simplement dicté ces rites aux prêtres et aux Romains, comme un roi absolu ou un dictateur. Et dans les lignes 24-26, on restituait de cette manière le texte du protocole. Celui-ci, il faut le souligner d'emblée, ne dit que ceci : [*Eode*]m die edictum propositum est in haec uerba : [*Xvuir*i s(acris) f(aciundis) dic(unt) : (vacat)] / [*S*]acrificium saeculare ludosque qui centesimo et d[ecimo] anno —] / quae

more exemploque maiorum in contione p[alam —], « le même jour un édit en ces termes fut affiché : Les XVvirs préposés aux rites (*sacris faciundis*) disent : Le sacrifice séculaire et les Jeux, qui, à la cent-dixième année [lacune] ce qui d'après la coutume et l'exemple des ancêtres, lors de la réunion (*contio*) a été publiquement [lacune] nous, afin que si quelqu'un n'a pas assisté à la réunion ou n'a pas suffisamment [lacune] afin qu'ils apprennent ce que chacun d'entre eux doit chaque jour [lacune] » (cité d'après B. Schnegg-Köhler, *Die augusteischen Säkularspiele*, [Archiv für Religionsgeschichte, 4, 2002, 1-278], 28).

On comprend immédiatement, malgré les lacunes, que les prêtres font afficher divers décrets pour informer les citoyens qui auraient mal compris ou auraient été absents de la réunion au cours de laquelle ils avaient convoqué le peuple pour l'informer des dates et conditions d'une distribution de substances purificatoires et d'une remise de *fruges*. Ce qui nous intéresse, c'est la manière dont Mommsen restitua la ligne 26 : [*Eode*]m die edictum propositum est in haec uerba : [*Xviri s(acris) f(aciundis) dic(unt) — — —] / [*S*]acrificium saeculare ludosque qui centesimo et d[ecimo] anno recurrunt — — — quomodo ciues celebrare debent, de ea re] quae more exemploque maiorum in contione p[alam ediximus, — — — *ut scripsit ad nos Imp(erator) Caesar Augustus, item in albo proposui*]mus..., « ce que d'après la coutume et l'exemple des ancêtres, lors de la réunion nous avons publiquement édicté, [lacune] comme l'empereur Auguste nous l'a écrit, nous l'avons fait afficher sur un tableau blanchi afin que » etc. (d'après Pighi 109). En fait, Mommsen considérait les 23 premières lignes du protocole comme la lettre d'Auguste qui aurait instruit les XVvirs de ce qu'il fallait faire. Et il restituait de cette manière le début du protocole, tel qu'il était connu à son époque : « Sous les mêmes consuls, les présidents des XVvirs étant l'Empereur César Auguste, C. Sentius, M. Marcellus, M. Strigo et D. Laelius, en tel jour, le collège fut saisi d'une lettre en ces termes envoyée par l'Empereur César Auguste : L'Empereur César Auguste à ses collègues salut ! » Ensuite débutait, d'après Mommsen, le protocole avec les convocations des citoyens pour les distributions de substances purificatoires.*

Notons que cette lettre pouvait s'expliquer puisqu'en 17 av. J.-C., Auguste était l'un des *magistri* des XVvirs, et qu'en raison de son *auctoritas* il l'emportait forcément sur les autres. Toutefois, en revenant à la ligne 26, la restitution de la lacune avec un texte de 62 caractères est impossible, comme Bärbel Schnegg-Köhler l'a bien vu. D'autre part, Auguste n'avait pas le droit, dans ce cas, de dicter le rituel, puisque c'était un oracle des Livres sibyllins qui l'avait prescrit. De toute façon, la publication de nouveaux fragments de ce protocole par Luigi Moretti (« Frammenti vecchi e nuovi dei ludi secolari del 17 a. Chr. », dans *Rendiconti Pontificia Accademia di Archeologia*, 55-56, 1982-1984, 361-379), montre que toute cette reconstruction était fautive, et que les choses étaient nettement plus compliquées. Voici comment les jeux séculaires augustéens furent créés ou restaurés.

D'après Zosime, tout commença après quelques revers ou événements déplaisants (τινων συμπεσόντων ὀποθυμίων), qui conduisirent à la consultation des Livres sibyllins (*Histoire nouvelle*, 2, 4, 2). L'oracle (qui est conservé) recommanda de célébrer les jeux séculaires, et dicta les différents rites. Nous revenons sur ce point, car c'est ici qu'Auguste pouvait évidemment intervenir. Le protocole nous donne deux informations sur l'étape suivante, la décision de consulter l'oracle et de le traduire en actes.

La première ligne du protocole, telle qu'on peut la reconstruire maintenant, nous apprend que l'on vient de décréter naguère — nous sommes en 18 av. J.-C. — que les jeux doivent avoir lieu l'année suivante : *ludorum saecularium de quibus proxime decretum esset [uti sequenti anno] fierent*. Mais qui fut à l'origine de la décision de consulter les Livres et donc du sénatus-consulte qui aboutit à cette annonce ? Pour le découvrir, il faut se porter à la ligne 53 du fragment central du protocole, où, dans le titre d'un sénatus-consulte relatif à une dispense accordée à ceux qui tombaient sous le coup de la loi sur le mariage des ordres, nous lisons que, « les jeux séculaires, qui, après plusieurs (sans doute : années), auront lieu sur l'initiative de l'empereur César Auguste et de M. Agrippa, en vertu de leur puissance tribunicienne » (*ludos saecularis ... Imp. Caesare Augusto et M. Agrippa tribunicia potestate futuros*). Nous apprenons ainsi que l'initiative de consulter les Livres Sibyllins, c'est-à-dire en fait l'initiative d'interroger le Sénat sur l'opportunité de consulter les Livres, suivie de toutes les décisions qui en découlaient, était due à Auguste et à Agrippa, faisant usage pour cela de leur puissance tribunicienne. Je serais d'ailleurs tenté d'insérer devant les noms d'Auguste et d'Agrippa *auctoribus*, « à l'initiative de ». Mais c'est de toute façon ainsi qu'il faut comprendre le texte. Et comme Agrippa détenait la puissance tribunicienne depuis le 26 juin ou le 1^{er} juillet 18 av. J.-C., la consultation des Livres et les décisions suivantes peuvent être datées de la deuxième moitié de l'année 18.

Donc au départ une initiative très formelle d'Auguste et d'Agrippa. La consultation des Livres Sibyllins au temple de Jupiter était faite après l'autorisation du Sénat par les XVvirs. D'après Zosime, les prêtres furent aidés dans la rédaction des rites à célébrer par Ateius Capito, le grand juriste, qui était alors tout jeune. Pour comprendre ceci, il faut savoir que d'après ce que nous savons, les oracles Sibyllins étaient confectionnés d'une manière compliquée. Les prêtres sélectionnaient un ou deux vers dans le recueil Sibyllin. Ces vers servaient ensuite pour construire un acrostiche, dont les vers étaient complétés par les prêtres. Les compléments rédigés par les prêtres formaient l'oracle proprement dit, et énuméraient traditionnellement un programme rituel. Il est évident que pour la définition de ces rites, les prêtres discutaient entre eux et avec leurs assistants. On peut imaginer qu'ils recoururent à la compétence du jeune érudit pour lui demander des scénarios rituels tirés de documents plus anciens, prescrits par les oracles Sibyllins sous la République. Il est également possible que le collège ou bien Auguste aient demandé auparavant au jeune érudit un traité sur les Jeux sécu-

lares, si tant est que ceux-ci existaient avant l'époque d'Auguste. Bref, d'une manière ou d'une autre, l'oracle mettait en place le programme rituel des Jeux, qu'un sénatus-consulte et des édits de magistrats annonçaient ensuite. On imagine aisément comment Auguste pouvait, à l'occasion de la confection de l'oracle, intervenir au sein du collège quindécemviral, aussi bien qu'au Sénat, pour définir les Jeux séculaires qu'il entendait célébrer. Mais, soulignons-le, il le faisait alors de manière institutionnelle, en respectant les traditions ancestrales, car les oracles avaient toujours été rédigés de cette manière.

Le protocole donne les étapes suivantes de la préparation des jeux séculaires. D'abord, le Sénat s'occupe du financement des Jeux. Cette fois-ci, l'initiative revint aux deux consuls de l'année 18 av. J.-C. Un deuxième sénatus-consulte réglait, le 17 février 17 av. J.-C., la mise à ferme des fournitures nécessaires pour les rites, et le versement de l'argent attribué à cet effet aux XVvirs.

Les documents suivants donnés par le protocole sont des annonces des XVvirs. Suivent, selon la belle découverte de B. Schnegg, deux proclamations de hérauts, précédées de *audientiam* ! (c'est-à-dire *audientiam facite*, « Oyez ! »). La première concerne les dates et horaires des cérémonies, la convocation pour la remise des substances purificatoires et des fruits des champs aux et par les citoyens. La seconde convoque au Capitole les cent dix matrones âgées de plus de vingt-cinq ans qui devaient célébrer les sellisternes en l'honneur de Junon et de Diane. La proclamation convoque également les garçons et les filles qui devaient exécuter le *carmen saeculare*, et exhortait enfin tous à préparer correctement ces sacrifices. Ensuite le protocole ajoute un décret des XVvirs, affiché le même jour, pour que tous puissent connaître ce qui avait été annoncé dans une réunion publique qui venait d'avoir lieu. Trois autres décrets suivent qui précisent tous des questions de date et d'horaire. Ensuite, l'un des consuls saisit à deux reprises, le même jour, le Sénat pour faire lever l'application de la loi sur le mariage des ordres, pour permettre à tous d'assister aux jeux, et pour faire financer la gravure du *commentarium* des jeux sur une colonne de bronze et une colonne de marbre.

On constate donc que l'initiative de faire célébrer les Jeux séculaires émanait d'Auguste et d'Agrippa, mais que la mise en œuvre de leur volonté se fit par une multitude de décisions sénatoriales ou sacerdotales. Les prêtres interviendront encore trois fois pendant les jeux, soit pour suspendre le deuil des matrones, qui les empêchait d'assister aux Jeux, et pour annoncer les jeux scéniques et les chasses honoraires concluant la fête. Pas de tyrannie donc, pas de royauté absolue, mais une manière traditionnelle de prendre les décisions, qui faisait participer le Sénat et les prêtres aux décisions, même si à chaque fois Auguste et ses partisans contrôlaient entièrement les événements.

La nature du culte impérial

Au début de son livre des *Annales*, qui débute par le récit de la mort d'Auguste, l'historien Tacite donne un double portrait d'Auguste, l'un positif, l'autre négatif,

se référant à ce que les Romains disaient de lui. Parmi les critiques figure une attaque de ce qu'on appelle le culte impérial. « Il n'avait rien laissé aux dieux en fait d'honneurs, lui qui voulait être, comme eux, adoré par des temples, par des images, et avoir des flamines et des prêtres » — *nihil deorum honoribus relictum, cum se templis et effigie numinum per flamines et sacerdotes coli uelle* (Tacite, *Annales*, 1, 10, 5). Cette phrase correspond-elle à la politique religieuse d'Auguste ?

On a rappelé que, tant qu'il vivait, il n'était pas question de vénérer Auguste comme un dieu dans la vie religieuse publique. Non que les Romains, ou du moins les partisans d'Auguste n'aient pas songé à ce type d'honneur. Mais les excès initiaux furent rapidement oubliés par Octavien, et l'ardeur de ses partisans fut modérée. Le principe qu'il retint fut, soit de refuser purement et simplement certains honneurs, même s'ils avaient été décernés par loi ou par sénatus-consulte, soit d'en remettre l'application à plus tard. Les décisions ainsi retardées ne concernaient d'ailleurs pas l'attribution à Auguste d'honneurs divins, c'est-à-dire de temples, de prêtres, de sacrifices adressés à lui, mais d'honneurs terrestres équivalents à ceux dont les divinités bénéficiaient *sur terre*. Des fêtes publiques furent créées pour commémorer les hauts faits, les événements marquants et l'anniversaire d'Auguste, mais en ces jours c'étaient les autres dieux qui recevaient les hommages pour Auguste. Lui-même ne faisait que bénéficier ainsi d'un honneur extraordinaire, dont la portée était accrue par le nombre de ces fêtes. Près de cinquante jours de fête furent créés entre 44 av. et 14 ap. J.-C. pour honorer les événements les plus divers concernant Auguste et les membres de sa famille, sans même compter les fêtes concernant César. C'est considérable, même si de nombreuses *feriae* ne furent introduites que progressivement. Mais, soulignons-le, il n'est pas question d'une usurpation des honneurs divins, ni de « ne rien laisser aux dieux », comme le disaient les ennemis d'Auguste. On peut également passer sur les autres privilèges, les vœux réguliers pour son salut, car ils le mettaient plutôt à égalité d'honneur avec l'État, et ne consistaient pas en hommages divins, pas davantage que la mention de son nom dans les *carmina* des saliens, car d'autres humains, tel le mythique Mamurius Veturius, y étaient cités : on rangeait ainsi Auguste à côté de personnages mythiques, non à côté des dieux. La présence de l'image du prince dans la procession des jeux de cirque, et l'invocation de son nom dans les serments représentaient, certes, des privilèges plus ambigus. Mais au cirque, il ne bénéficiait pas d'un sacrifice, il ne recevait que le très grand honneur de défiler avec les dieux. Quant aux serments, les sources montrent qu'ils invoquaient depuis 14/13 le Génie d'Auguste, mais non Auguste lui-même, de même que les libations qu'il fallait offrir depuis 29 à son Génie lors des banquets publics et privés.

À Rome même, et dans le culte public, l'affirmation des détracteurs d'Auguste serait donc erronée, puisqu'avant l'année 14, c'est-à-dire avant la mort d'Auguste et sa divinisation aucun culte public ne correspond à l'affirmation de Tacite. Les jeunes Caius et Lucius Césars, non plus, qui étaient adulés par les Romains à la

date de leur décès, n'avaient pas été divinisés après leur mort. Au contraire, les honneurs posthumes exceptionnels qui leur furent attribués les rapprochaient du prince vivant plutôt que des divinités.

Que signifie donc l'affirmation de Tacite, placée dans la bouche des détracteurs d'Auguste ? Les détracteurs sont en principe au courant de ce qui va se passer puisque le prince est mort. Tibère détient déjà le pouvoir, et le testament vient d'être ouvert et lu au Sénat. Les derniers commentaires concernent donc les dispositions de ce testament et les sénatus-consultes pris après les funérailles. Les détracteurs d'Auguste critiquent, en fait, la décision récemment prise de dédier désormais un temple, des prêtres, un culte au Divin Auguste.

Il n'est pas question de tracer un portrait angélique d'Auguste et de lui attribuer des intentions qu'il n'avait pas. Depuis les années 30 av. J.-C., personne ne doutait que l'intention d'Auguste était de bénéficier un jour d'honneurs divins à l'instar de son père. L'acceptation de la fête des *Augustalia* en offre un bel exemple, car elle impliquait son accord, dès 19 av. J.-C., avec l'instauration d'une fête publique dont le saint, pour ainsi dire, n'était pas le Genius d'Auguste, mais Auguste lui-même. Mais, comme les sources actuellement disponibles le prouvent, la fête et les jeux qui commencèrent à être célébrés après l'année 11 av. J.-C., ne portèrent le nom d'*Augustalia* qu'après la mort et la divinisation du prince.

Dans le culte public de l'État romain, ce n'était en fait pas le prince qui était divinisé avant l'année 14 ap. J.-C., mais son action et tout ce qui le touchait. Le calendrier était progressivement envahi de fêtes le concernant, qui jalonnaient l'année, en même temps que les nouveaux anniversaires des temples reconstruits ou restaurés correspondaient aux anniversaires des hauts faits des princes. Même si ces fêtes ne couvraient qu'un peu plus du dixième des jours de l'année, leur nombre était important, d'autant plus qu'elles étaient concentrées sur quelques mois. Le même type de quadrillage est attesté dans l'espace. Les nombreuses restaurations entreprises par Auguste remplissaient Rome de chantiers, d'inaugurations et d'inscriptions célébrant les initiatives bénéfiques du prince. Le Forum lui-même et le Capitole furent considérablement enrichis par de nouveaux autels et temples. Le Capitole reçut durant le principat d'Auguste le temple de Jupiter Tonans, qui donnait pour ainsi dire accès au temple de Jupiter. La perspective du Forum fut transformée par la construction du temple du Divin Jules, par les arcs qui le flanquaient, et enfin, en 10 ap. J.-C., par le nouveau temple de Concorde Auguste. Le Forum lui-même ouvrait sur les nouvelles places du Forum de César, et de celui d'Auguste. Mais ce réaménagement ne se limitait pas seulement au centre de Rome. Avec un certain nombre de restaurations, les constructions nouvelles permettaient d'encadrer idéologiquement le voyageur qui arrivait à Rome ou celui qui en sortait. Au moins trois lieux de culte situés près de limites de l'archaïque territoire de Rome, qui formaient comme une frontière mentale de la vieille Rome, furent restaurés. Au V^e ou VI^e mille de la via Campana, sur la rive droite du Tibre, Auguste fit reconstruire ou construire le

bois sacré de dea Dia, dont le culte était confié aux frères arvaies. Sur la même rive du Tibre, au Nord-Est, il restaura sans doute également le bois sacré et le culte de Robigo sur la via Claudia. Enfin, au Sud-Ouest, sur la via Latina, Livie restaura le temple matronal de Fortuna Muliebris. Plus près de Rome, sur la via Appia, on construisit l'autel de la Fortuna Redux, commémorant le retour d'Auguste en 19 av. J.-C. À partir de 14 ap. J.-C., celui qui empruntait la via Appia rencontrait le lieu de culte de la gens Iulia, à Bovillae, à environ dix milles de Rome. Sur la via Flaminia, au nord de Rome, le voyageur tombait d'abord sur la masse imposante du mausolée qu'Auguste y avait fait construire dès 28 av. J.-C. En 13/9 av. J.-C. s'y ajouta l'autel de la Paix Auguste, doublé en 4 ap. J.-C. de celui de la Providence Auguste, célébrant l'adoption de Tibère : ce paysage religieux proclamait que les bienfaits de la paix ramenée par Auguste étaient maintenus grâce à sa prévoyance, qui se traduisait notamment par le choix du (bon) successeur dans la famille dont le mausolée dominait le parc voisin. S'y ajoutait la grande place sur laquelle se dressait l'obélisque ramené d'Égypte, qui renvoyait à la prise d'Alexandrie et la fin des Guerres civiles. Malheureusement nous ignorons où étaient placés les autels de la Iustitia Augusta et du Numen Augusti, mais on peut parier que c'était sur des voies de passage aussi importantes. Les autels de Cérès et d'Ops Augusta, dédiés à l'occasion de la disette de 7 av. J.-C. *in uico iugario*, c'est-à-dire près du temple de Saturne, au Forum, s'inscrivent dans le même cadre.

De cette manière, le long des grandes voies consulaires, et dans les espaces centraux de Rome, même en dehors des célébrations et sacrifices, les monuments continuaient de rendre hommage, non pas tant au Prince qu'à ses vertus et capacités. Conformément à une vieille tradition théologique romaine, le Prince était entouré de divinités que l'on appelle abstraites ou secondaires, qui traduisaient et patronnaient son activité, la puissance et les effets de sa volonté. Par ce biais aussi, et sans être formellement divinisé, Auguste était rapproché des dieux. Comme ces derniers, le culte mettait en scène une méditation sur le pouvoir surhumain d'Auguste. La divinisation d'un vivant dans le culte public choquait. Mais une décomposition de son *imperium* et de ses *potestates* en plusieurs composantes divines ne heurtait apparemment personne, même si ainsi Auguste prenait effectivement aux immortels une autre de leurs caractéristiques.

Le principat d'Auguste et les régimes totalitaires

Ceux qui ont lu l'extraordinaire livre de Ronald Syme sur *La Révolution romaine*, publié pour la première fois en 1939, savent que le grand savant britannique établissait un rapport direct entre la prise du pouvoir par Octavien et celle de Mussolini. R. Syme n'est pas le seul à avoir eu cette approche. Plus généralement, l'interprétation même du régime impérial, de la figure du Prince et du culte impérial dépend de cette vision du principat comme une dictature totalitaire proche de celle de Mussolini ou de Hitler. Les spécialistes de l'histoire des régimes totalitaires du XX^e siècle, tels Hans Maier ou Emilio Gentile, font

ce rapprochement pour deux raisons. D'une part, parce que, d'après eux, ces régimes, fondés sur des « religions politiques » auraient retrouvé l'unité entre politique et religion, telle qu'elle existait dans les cités de l'Antiquité. D'autre part, parce que tout paraissait inviter à la comparaison entre Auguste et les chefs de ces partis : leur situation juridique aberrante et ambiguë, et le culte du chef. Or, même si l'application du terme religion aux idéologies des régimes totalitaires est pertinente, les rapprochements avec les religions civiques de l'Antiquité, tels qu'on les fait depuis J. J. Rousseau, sont trompeurs. La revendication de l'union entre religion et État voulait remplacer le contre-pouvoir représenté par l'Église et désarmer son hostilité à toute évolution sociale et politique. Les religions civiques de l'Antiquité, quant à elles, n'ont pas grand-chose à voir avec les religions politiques telles que les imaginèrent Rousseau, Mazzini, Crispi ou les régimes totalitaires. Les religions civiques gréco-romaines n'épuisaient pas l'ensemble des pratiques religieuses, et n'étaient pas des systèmes de croyances et d'émotions destinés à fanatiser les masses. D'autre part, le culte impérial romain, qui joue un rôle central dans ce rapprochement ne correspond pas au culte du chef tel qu'il était pratiqué dans les régimes totalitaires. Et surtout, il ne faisait pas du tout recours à l'irrationnel et au sentiment. Il consistait à accorder un honneur terrestre égal à celui qui était accordé aux dieux, rien de plus, tant que l'apothéose n'était pas accomplie. Il faut donc éviter de considérer, comme le font certains historiens de Rome, la « mystique » (mystique impériale, mystique de la victoire) comme le fondement du pouvoir d'Auguste ou de César, ainsi que le font, par exemple, Jean Gagé (« De César à Auguste. Où en est le problème des origines du principat ? À propos du César de M. J. Carcopino », dans *Revue Historique*, 177, 1936, 279-342), ou J. Carcopino (*La république romaine de 133 à 44 avant J.-C. 2. César*, Paris, 1935). Car ce terme et cette notion de « mystique », qu'ils ont emprunté aux concepts utilisés par le fascisme (voir Raoul De Nolva, « Le mysticisme et l'esprit révolutionnaire du fascisme », dans *Mercur de France*, 1^{er} novembre 1924, 650-667), ne correspondent pas au contexte romain. Ne fût-ce que parce qu'une utopie ou un slogan de parti ne peuvent pas servir d'outils d'investigation historique. Le culte impérial n'était pas une nouvelle religion, exclusive, fondée sur l'émotion et le fanatisme, mais un complément, relativement traditionnel, aux autres rites, et dont on est souvent surpris de constater la relative modestie, même sous le Haut-Empire. Le culte impérial est souvent décrit comme la seule religion vivante de l'Empire parce que les historiens ne s'intéressent pas à tout le reste, et vivent toujours, malgré eux, sous l'emprise des modèles totalitaires. Quand on regarde les sources, c'est par exemple davantage le rapprochement entre le culte public et le culte domestique de la *gens Iulia*, par le culte des Lares Augustes et du Génie d'Auguste, qui marque la politique religieuse du nouveau régime que la « mystique » du chef et la célébration pompeuse des étapes de son mythe.

On ne peut pas parler à Rome, et au début de notre ère, d'un remplacement de la religion par une « religion politique », une religion de l'État et de l'Empe-

reur. Sur ce point, le modèle des régimes totalitaires n'est pas d'une grande utilité. La notion de religion de l'État et du chef, destinée à fanatiser les citoyens et répondant apparemment à un besoin profond des régimes totalitaires, n'est pas non plus extraite de la religion romaine et des innovations religieuses d'Auguste. Elle a été, au contraire, récemment importée dans l'histoire romaine sous l'influence des régimes totalitaires et de leurs « religions ». Rien de tout cela ne nous aide à comprendre l'originalité du régime augustéen et à définir sa nature juridique. Nos collègues contemporanéistes devraient donc éviter d'assimiler sans autre procès les religions politiques des régimes totalitaires aux religions civiques de l'Antiquité. Mais qui leur jettera la pierre, quand on constate que les antiquisants eux-mêmes ont opéré ce rapprochement dès les années trente ? Quel meilleur exemple, d'ailleurs, pour mettre en évidence les relations étroites entre politique contemporaine et histoire ancienne, entre histoire contemporaine et religion romaine ?

SÉMINAIRE : LES RITES DE LA MORT À ROME

Dans le cadre d'un projet de fouille expérimentale dans une nécropole romaine du début de notre ère, le Séminaire a été consacré d'une part aux données telles que l'on peut les tirer des textes, d'autre part à un certain nombre d'exemples des questions nouvelles apportées par l'archéologie. L'intérêt essentiel de ce projet se portant vers les rites célébrés autour de la tombe, les textes littéraires et épigraphiques suggèrent, pour la Ville de Rome et éventuellement les autres cités romaines, un double rite. Lors de l'enterrement, un sacrifice de truie est offert à Cérès ; la victime est partagée entre la déesse, le défunt et la famille endeuillée. Ce partage est possible puisque le défunt se trouve dans une situation ambiguë. Il ne fait pas encore partie des dieux Mânes, et n'est pas encore soumis aux règles qui concernent le monde et les divinités d'en bas. Dans la mesure où l'identité de la famille affectée par la mort est également troublée et ambiguë, ce qui s'exprime par le costume et le comportement du deuil, une certaine proximité avec le défunt est encore possible. Néanmoins, alors que ses parents consomment leurs parts de ce banquet sacrificiel sur une table, dressée près de la tombe, le défunt reçoit ses parts sur un bûcher, reposant sur la terre ; la part du défunt est brûlée sur ce bûcher. La séparation avec sa famille commence donc à partir de ce partage. Progressivement elle s'élargit, jusqu'au neuvième jour, quand un deuxième rite est célébré auprès de la tombe. Cette fois-ci, il se décompose en deux sacrifices divers. Un premier sacrifice est offert aux Mânes du défunt : il est brûlé entièrement, sans que les puissants ne puissent le partager de quelque manière que ce soit. Désormais le défunt est passé dans l'en-bas et ne peut plus du tout être associé à un partage alimentaire. Cette séparation est mise en évidence par un deuxième sacrifice-banquet, qui s'adresse aux dieux Pénates ou aux Lares de la famille, et n'est partagé que par les vivants. Ce sacrifice est prolongé par le banquet offert au domicile de la famille aux voisins

et amis de celle-ci, pour signaler le retour de la famille en deuil parmi les vivants. L'ensemble de ces éléments offre la trame des questions à poser, tant sur l'évolution des rites funéraires que sur les traces archéologiques à chercher sur le terrain.

Pour compléter le tableau, trois exemples de représentations de la mort ont été donnés. Une enquête sur les poèmes figurant sur les stèles funéraires a démontré que, indépendamment de l'époque et du lieu, les Romains concevaient la mort et le séjour dans la tombe comme la non-existence, fortement opposée à la vie dans ce monde-ci. La non-existence n'existe que par rapport à ce monde-ci, et tant qu'une communauté cultive le souvenir du défunt et l'honore. Ce type de représentation, qui a été décrite d'après Angelo Brelich (*Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'impero romano*, Budapest 1937), se retrouve également derrière le fameux livre VI de l'*Énéide*, indépendamment des autres représentations que Virgile y a utilisées. Toutes les âmes qu'Énée rencontre aux Enfers sont pour ainsi dire figées dans une attitude qui correspond au souvenir qu'elles ont laissé dans ce monde, et même les âmes prêtes à s'incarner sont déjà l'image du souvenir qu'elles laisseront d'elles-mêmes au cours de leur future vie. Un deuxième exemple, offert par les reliefs du mausolée d'Igel, près de Trèves, confirme ces constatations. Les images du monument énoncent que la mort est un rapt brutal et inexorable qui frappe tous, même les héros, et que les exploits réalisés au loin confèrent aux disparus une gloire immortelle *dans ce monde-ci*.

Six collègues archéologues ont ensuite exposé les progrès méthodologiques dans le champ de l'archéologie funéraire : William Van Andringa (Université d'Amiens) a fait le point sur les données recueillies dans les nécropoles de Pompéi ; Laurence Tranoy (Université de La Rochelle) et Frédérique Blaizot (INRAP) ont évoqué les découvertes qu'elles ont faites en étudiant les tombes-bûcher de Lyon et qui bouleversent la notion même de *bustum* ; Patrice Méniel (CNRS) et Jeannot Metzler (Musée National d'Histoire et d'Art de Luxembourg) ont montré, à propos des nécropoles situées autour de l'ancien oppidum trévire du Titelberg, les modifications des rites induites par la romanisation, ainsi qu'un exemple exceptionnel de développement d'un culte funéraire sur une tombe aristocratique de la fin de La Tène ; à ces exemples, Marc Griesheimer (Université d'Aix) a ajouté celui des aménagements rituels — notamment les *mensae* d'offrande — dans la spectaculaire nécropole de Puppit (Tunisie) qu'il fouille avec Aïcha Ben Abed (Institut National du Patrimoine, Tunis).

Éric Rebillard (CNRS) a conclu ce séminaire en exposant deux dossiers sur la conception de la mort et sur l'évolution des rites funéraires dans l'Antiquité tardive, d'après l'étude de la répression nouvelle contre l'atteinte au corps du défunt, et le développement de l'inhumation.

PUBLICATIONS DU PROFESSEUR

Religion et piété à Rome, réédition, Paris 2002.

« Dell'importanza di scegliere bene le fonti. L'esempio dei *Ludi secolari* », dans *Scienze dell'Antichità ; Storia Archeologia Antropologia*, 10, 2000, 645-657.

« Honorer le Prince et vénérer les dieux : culte public, cultes des quartiers et culte impérial dans la Rome augustéenne », dans N. Belayche (éd.), *Rome, les Césars et la Ville aux deux premiers siècles de notre ère*, Rennes, 2001, 85-106.

« Der Mithraskult im römischen Polytheismus », dans *Archaeologia Poetovien-sis*, 2, 2001, 99-103.

« La statue d'Orbilius » (avec J. Svenbro), dans L. Bansat-Boudon, J. Scheid (éd.), *Le disciple et ses maîtres. Pour Charles Malamoud (Le genre humain)*, 2002, 197-206.

CONFÉRENCES ET SÉMINAIRES

Lille, 8-10 novembre 2001, Colloque « Le monde romain à travers l'épigraphie : méthodes et pratiques » : *Épigraphie et identité religieuse, ou l'art de la traduction*.

Rennes, 16-17 novembre 2001, Colloque « Nommer les dieux. Dire le divin dans l'Antiquité classique : théonymes, hiéronymes, épithètes et épicleses » : (avec J. Svenbro) *Les Götternamen de Hermann Usener : une grande théogonie*.

Naples, 30 novembre 2001, Table ronde organisée par J. Scheid et O. de Cazanove à l'Institut Jean-Bérard de Naples (30 novembre 2001), sur « Sanctuaires et sources. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte » : *Sanctuaire des eaux, sanctuaire de sources, une catégorie ambiguë : l'exemple de Jebel Oust (Tunisie)*.

Genève, 15-16 février 2002, « Wissowa 2002 : cent ans de religion romaine » : *Religion romaine et spiritualité*.

Rome, École Française, 10-11 mai 2002, « XI^e Rencontre épigraphique franco-italienne sur l'épigraphie » : *Libitina, Lubentina, Venus Libitina et les morts*.

Saarbruck, 23-24 mai 2002, Symposium « Xenophobie — Philoxenie. Vom Umgang mit Fremden in der Antike » : *Xenophobie und fremde Kulte in den Vierteln Roms*.

ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

Le 30 novembre et le 1^{er} décembre, la chaire a organisé à Naples, avec l'aide de l'UMR 8585 et du Centre Jean-Bérard de Naples, une table ronde et une réunion de l'équipe internationale qui réalise *l'Inventaire des lieux de cultes de*

l'Italie antique. Depuis Le 1^{er} octobre 2002, Maria Romana Picuti (ATER au Collège de France) coordonne les activités de l'équipe de l'Inventaire, réunit la documentation et prépare les manuscrits des fascicules à paraître ; elle a notamment organisé la table ronde et la réunion de Naples, dont elle réalisera la publication.

Publications de Maria Romana Picuti :

« Foligno. Lo scavo archeologico di piazza Risorgimento », dans *Atti del 5^e meeting nazionale Gruppi archeologici DLF, Archeologia in Umbria* (Foligno 26-28 mai 2001), Foligno 2002, 8-17.

« L'area della città romana di Fulginia in una foto del 1944 », dans *Bollettino storico della città di Foligno*, XXII, 1998 (sous presse).

Le 1^{er} mars 2002, un séminaire a réuni au Collège de France les principaux partenaires du projet de fouille expérimentale d'une nécropole pour définir les principes généraux de cette entreprise. Le 15 juin, une réunion a eu lieu au Collège de France entre les différents auteurs du troisième volume des *Recherches archéologiques à La Magliana (Rome)*, afin de faire le point sur l'avancement du manuscrit. M. Edoardo de Vasconcelos Cruz (Ingénieur d'études) a été affecté à la chaire le 1^{er} avril 2002 ; outre son travail pour la *Revue de l'Histoire des Religions*, M. De Vasconcelos Cruz a commencé à inventorier et à classer la bibliothèque d'histoire romaine.

RESPONSABILITÉS SCIENTIFIQUES

- Expert étranger dans le Schwerpunktsprogramm de la Deutsche Forschungsgemeinschaft sur « Römische Reichsreligion ».
- Membre de la commission d'admission de l'École Française de Rome.
- Co-directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*.
- Co-directeur avec Mme Aïcha Ben Abed (Institut National du Patrimoine) des fouilles archéologiques à Jebel Oust (Tunisie).
- Membre du conseil de rédaction de l'*Archiv für Religionswissenschaft* et des *Archives de Sciences Sociales des Religions*.