

Religion, institutions et société de la Rome antique

M. John SCHEID, professeur

*I. COURS : SACRIFIER POUR L'EMPEREUR, SACRIFIER À L'EMPEREUR.
LE CULTE DES EMPEREURS SOUS LE HAUT-EMPIRE ROMAIN*

Le cours de cette année a essayé de comprendre ce que les historiens entendaient par le terme culte impérial, ce culte impérial dont Napoléon 1^{er} regrettait qu'il appartenait au passé (*Vues politiques*, Paris 1939, 354). Est-ce simplement l'expression d'un hommage au souverain, un acte politique ? Ou bien exprime-t-il des actes religieux ? Et dans ce cas, l'empereur était-il un dieu, avant et après sa mort ? Ce culte fut-il identique tout au long du Haut-Empire et envahit-il la religion romaine ? Fut-il le même à Rome, en Italie et dans les provinces ? Et quel est le rapport entre ce culte et les démonstrations d'hommage et de loyauté politique que traduisent de nombreuses dédicaces de monuments et les formules d'hommages ?

1) Jalons historiographiques

Depuis l'*Histoire des Empereurs et des autres princes qui ont régné durant les six premiers siècles de l'Église* de Sébastien Lenain de Tillemont (Paris I, 1672, 71-73 ; I², 1720, 46-47), qui condamnait, en citant l'évêque Jean Chrysostome, les « honneurs sacrilèges rendus à la mémoire d'Auguste », jusqu'aux dernières études consacrées au sujet, comme par exemple l'ouvrage de M. Clauss, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart-Leipzig 1999, les opinions des historiens modernes ont beaucoup changé. Toutefois les interprétations qu'ils donnaient ne différaient guère, puisque le culte impérial était considéré comme une forme scandaleuse de flatterie, qui ne méritait aucunement le nom de religion et de culte. Le culte impérial était censé être une manifestation purement politique et un signe de plus de la décadence religieuse des Romains. Plusieurs travaux cependant ont mis en question ces approches et ont modifié entièrement la perception de ce culte. En 1972, le XIX^e Entretien de la Fondation Hardt (W. Van den Boer (éd.), *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*, Genève) éclaira un certain nombre de points. Ces articles, notamment ceux de Elias Bickerman

(« *Consecratio* », *ibid.* 1-38) et de Fergus Millar (« The Imperial Cult and the Persecutions », *ibid.* 143-176), sont encore aujourd'hui essentiels pour qui désire se donner une culture de base sur les positions concernant le culte impérial.

À ces études désormais classiques sont venues s'ajouter deux études qui ont renouvelé la compréhension et l'histoire du culte de l'empereur. D'abord, en 1984, le livre de Simon Price (*Rituals and Power : the Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge) sur le culte impérial en Asie-Mineure, qui donna du phénomène une approche conforme à l'anthropologie sociale. Avec le colloque de la Fondation Hardt, c'est le deuxième livre incontournable sur le sujet. Il a démontré que ce sont les cités grecques elles-mêmes, et non le pouvoir romain, qui ont créé des cultes destinés à l'empereur chez eux. Cette initiative visait à saisir conceptuellement et à définir le pouvoir extraordinaire des Romains, et notamment le pouvoir de celui qui dirigeait maintenant Rome. C'était une façon d'établir des relations intellectuelles avec ce nouveau type de pouvoir, et le seul cadre général disponible pour se représenter un pouvoir aussi immense était celui de la religion, autrement dit le culte. D'où le titre du livre, *Ritual and power*. À l'étude de S. Price (avec le complément de R. Turcan, « La promotion du sujet par le culte impérial », dans A. Small (éd.), *Subject and Ruler. The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity* (J.R.A. suppl. 17), ann Arbot 1996, 51-62), on ajoutera que la religion des Anciens n'avait pas seulement une dimension cognitive. Il ne s'agissait pas seulement de se représenter l'ampleur du pouvoir impérial, mais il s'agissait aussi d'associer par le culte ce pouvoir supérieur à la gestion du monde. C'est le culte qui rendait effective la représentation du pouvoir impérial.

Ce point posé, Price s'intéresse au culte proprement dit, en reprenant l'enquête là où A.D. Nock (*Cambridge Ancient History X*, 1934) l'avait laissée. Après avoir précisé ce qu'il faut attendre par religion et culte dans le monde antique, son étude marque un grand progrès en entrant dans les détails. Car bien souvent les historiens débattaient du culte impérial de façon générale, ou tentaient d'interpréter telle ou telle remarque faite par un auteur ancien, sans descendre dans les réalités cultuelles elles-mêmes. S'il est vrai que l'empereur régnant est vénéré dans les provinces grecques par des sacrifices qui s'adressent à lui, il n'en est pas moins vrai qu'il est vénéré en tant que dieu, ou plutôt en tant qu'homme doté d'un statut ambigu, placé entre les mortels et les dieux. Dans ces provinces non plus aucun acte liturgique ne s'adresse à l'empereur vivant, ce sont les dieux que l'on invoque pour l'empereur, ce sont les aspects divins et divinissables *de son action* que l'on vénère. S. Price transcrit ainsi en termes grecs l'ambiguïté du culte impérial tel qu'il existait dans les cités romaines : le culte établirait, d'après lui, une distance nette entre les dieux et les empereurs, en leur assurant un statut ambigu entre les dieux et les humains. Il convient de ne pas oublier cette ambiguïté qui joue aussi un rôle à Rome. Mais la variante grecque du culte impérial se distingue des pratiques romaines en ce que le culte des *divi* n'y est pratiquement pas célébré. Dans l'Occident latinophone également, il convient de

faire des nuances, comme un livre récent d'Ittai Gradel (*Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford 2002) l'a démontré. Renouant avec la position de F. Millar, Gradel refuse d'aborder le sujet avec des catégories chrétiennes du divin, ou de considérer ce culte comme extérieur à la religion, ou simplement politique. Il vérifie dans son étude la thèse que, dans le monde antique, la divinité est une catégorie relative plutôt qu'absolue. Il développe sa démonstration en douze chapitres qui suivent en gros la chronologie, mais proposent également une thèse sur certains aspects du culte impérial augustéen et leur développement postérieur. Tout tourne autour d'une affirmation de Cassius Dion, au livre 51, 20, 8. Nous sommes en 29 av. J.-C., en automne, après les grands triomphes. Après avoir rapporté qu'Octavien avait permis à Ephèse et Nicée d'élever des sanctuaires à Rome et au Divin Jules, et autorisé les Grecs des provinces d'Asie et de Bithynie de construire un sanctuaire pour lui même, Dion écrit : « À Rome même, en revanche, et dans le reste de l'Italie, aucun empereur un tant soit peu digne de considération n'osa faire cela. Cependant les bons empereurs y reçoivent aussi des honneurs divins après leur mort et on leur construit notamment des temples. » Ce passage a toujours été interprété comme une description du culte impérial à Rome et en Italie, qui aurait consisté uniquement dans un culte pour les *Diui*, pour les empereurs défunts et divinisés ; tant que l'empereur n'était pas divinisé, le culte se serait en fait adressé à son *Genius*. La prescription d'Octavien aux résidents romains installés à Ephèse et à Nicée d'honorer Rome et le Divin Jules, qui est rapportée dans le même passage par Dion, paraît confirmer cette interprétation. C'est de cette manière que le culte impérial officiel à Rome et en Italie fut compris, par G. Wissowa, par L.R. Taylor, par D. Fishwick, et en fait la plupart des historiens.

I. Gradel tente de démontrer que le culte du Génie d'Auguste serait au départ, à Rome et en Italie, un culte destiné aux affranchis et aux esclaves, et qui aurait de ce fait été repoussé par l'élite sociale. Gradel pense aux chapelles de carrefour, dont les desservants étaient en effet des affranchis et des esclaves. Le livre de Gradel fourmille de mises au point précieuses, et comprend bien le fonctionnement de la religion des Romains. Ce qui nous concerne avant tout ce sont ses idées sur le culte officiel de l'empereur à Rome et en Italie. Même si sa correction de l'inscription de Mamia à Pompéi emporte la conviction, sa théorie générale sur le culte du *Genius* impérial doit être nuancée.

2) Trois remarques préliminaires

Avant de poursuivre sur la route tracée par ces historiens, on a fait trois remarques préliminaires. D'abord, les religions des Romains ne peuvent pas être jugées à l'aune des idées modernes sur la religion. Pour bien comprendre le culte dit impérial, il faut avoir bien compris ce qu'est la religion des anciens. Pour décrire en une formule le fondement de la religion des anciens Grecs et Romains, on peut considérer qu'elle envisageait les relations avec les divinités sur terre, par rapport à la gestion des affaires terrestres. Les dieux et les déesses

avaient leur nature immortelle et surhumaine propre, l'homme pouvait la sonder par la spéculation métaphysique, mais ceci n'avait plus de rapport avec la religion, au sens de pratique religieuse. Pour les Romains, la religion se réduisait au culte des dieux, à la pratique des rites religieux. La religion ne coïncide pas avec la volonté de comprendre la nature profonde de la divinité et s'élever jusqu'à elle par la méditation, l'extase mystique et la pratique de certaines vertus morales dictées par la divinité. Il n'existait pas de Révélation en Grèce et à Rome, il n'y avait pas de livres sacrés exposant le système du monde et prescrivant la conduite morale exigée par Dieu pour que les humains puissent bénéficier de ses faveurs. Et bien entendu, il n'y avait pas la notion de péché et de rédemption. En fait, on pourrait dire avec Platon que ces questions là existaient, mais qu'elles n'étaient pas du ressort de la religion. Elles étaient hors portée des humains. Dans le *Cratyle*, alors que la discussion porte sur les noms des dieux et donc leur essence, Socrate s'écrie : « Par Zeus ! Hermogène, si seulement nous avions du bon sens, oui, il y aurait bien pour nous une méthode, la meilleure : dire que des dieux nous ne savons rien, ni d'eux-mêmes, ni des noms dont ils ne peuvent personnellement se désigner, car eux, c'est clair, les noms qu'ils se donnent sont les vrais. » Et Socrate de conclure que le discours sur les dieux est seulement un discours sur la manière dont les hommes nomment et invoquent les dieux. Nous en retirerons la conclusion que pour comprendre une institution religieuse, il faut faire comme les Anciens et examiner les rites qui la fondent. Il est inutile de se poser des questions comme celle de la croyance : les Romains et les Grecs croyaient-ils que l'empereur romain était un dieu, ou devenait dieu par l'apothéose ? C'est une question absurde, car comme les Anciens, il faut simplement réfléchir sur le processus rituel qui faisait d'un humain un *diuus*, indépendamment de ce que celui-ci était en fin de compte.

Le deuxième grand principe à observer, c'est que le culte n'envisage les intérêts et les actions humaines qu'ici-bas, sur terre, dans les structures sociales existantes : la collectivité humaine sous toutes ses formes, la cité, le quartier, la famille, l'association. C'est dans ce cadre, et en vue du bonheur terrestre de ces collectivités et des individus qui les composent que le culte était célébré. Chacune de ces communautés était autonome, même si dans une région donnée, une cité donnée, elles baignaient dans une culture religieuse commune. Il est absurde de parler d'une religion universelle. Ce n'est pas parce que les dieux portent le même nom dans la plupart des cités romaines qu'il faut parler d'un culte unifié de Jupiter ou du divin Auguste. Aucune autorité centrale ne diffusait, ne prescrivait, n'installait et ne contrôlait ces cultes, mais dans chaque cas, c'étaient les autorités temporelles des communautés concernées qui le faisaient, selon les coutumes et les intérêts de la communauté qu'ils représentaient.

Enfin, les religions du monde antique étaient polythéistes. Rien n'obligeait les Anciens à réduire la multitude des dieux et déesses, qui étaient d'ailleurs en perpétuel renouvellement, à un seul agent ou à un dieu unique. Ajouter des dieux au panthéon constituait une activité normale, à toute époque. Ce n'était donc pas

par servilité, ou parce que cela n'avait au fond aucune importance, en raison de la religiosité décadente, que les cités et les individus acceptaient le culte de l'empereur, mais parce que l'adoption d'une nouvelle divinité était une procédure banale dans leur religion.

En gardant ces principes généraux présents à l'esprit on constate que c'est précisément son côté prétendument vide et artificiel qui révèle sans doute le mieux la nature de la religion romaine. Tout en retraçant l'évolution progressive du culte impérial, à l'époque d'Auguste, à Rome, en Italie et dans l'empire, et jusqu'au III^e siècle, nous avons surtout examiné un certain nombre de documents fondamentaux, et ce de trois points de vue : l'ambiguïté des formules employées, qui oblige de nuancer la théorie d'I. Gradel, l'absence de toute mention d'un culte direct aux empereurs d'Auguste au milieu du III^e s., et enfin la nature de la divinité impériale.

3) *L'ambiguïté des sources*

D'après Cassius Dion, 51, 19, 7, les Romains votèrent entre autres, en 30 av. J.-C., que « dans les banquets aussi bien publics que privés tous feraient une libation (à Octavien) ». Avec ce texte commencent les ambiguïtés qui marquent souvent les décisions ou les documents sur le culte impérial. Les éditeurs de la Collection des Universités de France traduisent « que dans les banquets etc. tous feraient une libation *en son honneur* (αὐτῷ σπένδειν) », ce qui est ambigu, d'autant plus que le commentaire de l'édition indique que la libation s'adresse au Génie d'Octavien. Telle est aussi l'interprétation de J. Cerfaux et de L. Tondriau (*Un concurrent du Christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris-Tournai... 1957, 316), qui écrivent toutefois que ce rite se célébrait avant chaque repas, ce qui est faux. Au cours de tous les banquets formels, les Romains offraient un sacrifice entre les deux services, entre le service de viande et de pain, appelé *prima mensa*, et la deuxième *mensa* avec les friandises et le vin. Ce sacrifice consistait en une libation d'encens et de vin aux Lares domestiques et au Génie du maître de maison. C'est dans ce cadre que s'insère le privilège accordé à Octavien.

On peut certes comprendre le datif αὐτῷ comme un datif d'intérêt indiquant la personne par rapport à qui l'action est faite, et traduire « faire la libation par rapport à Octavien, dans l'intérêt d'Octavien ». Mais la traduction la plus obvie, notamment avec le verbe d'offrande σπένδειν, est « faire une libation à Octavien », ainsi que Ittai Gradel (*ibid.* 207-212) l'a bien compris. D'ailleurs, Cassius Dion emploie une formule plus précise à propos du même privilège accordé en 44 à Jules César, où il s'agissait bien de son Génie.

La supposition que la libation évoquée par Cassius Dion s'adressait au Génie d'Octavien remonte à Th. Mommsen (« Die Literaturbriefe des Horaz (1880) » = Id., *Gesammelte Schriften*, Berlin 1909, vol. VII, 175-186) qui se référait à un passage de la 5^e pièce du livre 4 des *Odes* d'Horace, vers 32-36 : « (César) pour le deuxième service on te convie à titre de dieu (*deum*), on te comble de prières,

en ton honneur on verse des patères de vin pur, on mêle ta divinité (*numen tuum*) à celle des Lares, comme fait pour celles de Castor et du grand Hercule la Grèce qui se souvient d'eux ». Th. Mommsen, suivi par L. Ross Taylor et D. Fishwick, considérait que l'ode 4, 5 d'Horace, écrite avant le retour d'Auguste à Rome en 13 av. J.-C., se référait au culte des Lares des carrefours. Même si l'*Ode* a dû être composée peu de temps avant l'institution du nouveau culte des carrefours, vers 12 av. J.-C. (A. Fraschetti, *Roma e il principe* (1990), Rome-Bari, 2005, 234-242 = *Rome et le Prince*, Paris 1994, 272-280), elle paraît se référer aux libations faites pendant les banquets. Le terme *numen* employé par Horace a été interprété par Mommsen comme un équivalent de *Genius*. C'est aller un peu loin, comme Gradel le souligne, car dès le vers 31, il s'agit d'inviter Auguste à table en tant que dieu (*deum*), et par ailleurs *numen* autorise les deux sens de « divinité » et de « puissance, volonté divine ». Le texte ne nous paraît pas ambigu. Le témoignage d'Horace prouve que sur le plan privé Auguste était vénéré comme un dieu. L'ambiguïté du texte de Cassius Dion est-elle due au fait que, contrairement à Horace, il mentionne conjointement les banquets privés et les banquets publics où les règles rituelles étaient différentes ?

La dédicace par Tibère d'un autel du *Numen Augusti*, le 17 janvier 13 ap. J.-C., le jour anniversaire du mariage d'Octavien et de Livie, constitue un deuxième exemple des ambiguïtés des sources (A. Degrassi, *Fasti anni Numani et Iuliani* (Inscriptiones Italiae. XIII, 2), Rome 1963, 401 : *Pontifices a[ugures XVuir(i) s(acris) f(aciundis) VII]uir(i) epulonum uictumas in/m[ol]ant N[umini Augusti ad aram q]uam dedicauit Ti(berius) Caesar*). La leçon de Mommsen et de Degrassi a été récusée par I. Gradel (*ibid.* 238), qui lit, avant la lacune, plutôt un M qu'un N. Il conclut qu'aucune restitution sûre n'est possible ; en note, il suggère *M[ars Augustus Pater]*. On suivra R. Gordon (*JRS* 2003, 261, note 31 pour considérer que cette proposition ne convainc pas. Les M et les N sont en général semblables dans cette écriture en petits caractères, et jusqu'à nouvel ordre, il vaut mieux s'en tenir au N et à *N[umen Augusti]*. Par ailleurs, Gradel oublie que le dédicant, Tibère, qui avait dédié l'autel entre 4, date de son adoption, et 6, date probable de la gravure du texte des Fastes de Préneste, a renouvelé sa dédicace après la mort et la divinisation d'Auguste, en des termes pratiquement identiques. Cette fois, toutefois, il dédie l'autel au Divin Auguste, comme le rapporte la suite de la notice des Fastes de Préneste : *Fe[ri]ae ex s(enatus) c(onsulto), q[u]od Ti(berius) Caesar aram Diuo] Aug(usto) patri dedicauit*. Par conséquent, quelle que soit la restitution de la lacune, la nouvelle dédicace de l'autel prouve que l'autel appartenait, non pas à une autre divinité, mais à Auguste ; et dans ce cas, il est difficile de refuser la lecture *N[umini Augusti]*, un culte qui est attesté également sur l'Autel de Narbonne et à Forum Clodii. On ne peut donc pas ignorer ce témoignage.

La vérification de l'hypothèse d'I. Gradel que les élites locales auraient préféré sacrifier directement à Auguste plutôt que sous l'aspect du *Genius*, qui aurait renvoyé aux esclaves et aux affranchis, se heurte toujours à l'ambiguïté du

vocabulaire. Les sources évoquent des temples d'Auguste, des flamines d'Auguste et même des cultes directs à Auguste, comme par exemple le ferial de Cumès, au 23 septembre : [*ante diem nonum kalendas Octobr(es) natalis Caesaris. Immolatio Caesari hostia, supplicatio V[e]l[e]stae*] (Degrassi, *Fasti* 279). Que peut-on tirer de ces documents ? Que des lieux de culte d'Auguste existaient bien de son vivant ? Mais le culte célébré s'adressait-il à Auguste ou à son Génie ? Sur ce point, nous avons été nettement plus prudent que I. Gradel. Les inscriptions peuvent être interprétées dans un sens ou dans l'autre, même si on enlève les dédicaces d'esclaves ou d'affranchis. Que signifie le fait qu'un édifice soit dédié à Auguste, comme à Bénévent avant l'année 15 av. notre ère (*Corpus Inscriptionum Latinarum* IX, 1556 : *Caesareum Imp(eratori) Caesari Augusto et Coloniae Beneventanae*) ? qu'Auguste y était considéré comme une divinité et qu'il y recevait un culte direct ? Si nous considérons que le *Caesareum* est dédié à Auguste, il l'est aussi à la colonie de Bénévent, ce qui ne rend pas le problème plus simple, puisqu'à cette date on ne rend pas un culte à une cité. Ou alors il faut attribuer au rédacteur de cette dédicace un style pour le moins elliptique, ce qui, étant donné la simplicité du texte est peu probable. On est alors tenté de traduire l'inscription « pour Auguste et la colonie de Bénévent ». C'est de toute façon un honneur insigne pour l'empereur, qui est le bénéficiaire du don à côté des Bénéventins, mais en tant que prince, en tant qu'homme, et non en tant que divinité. C'est envisageable, mais peut-être la solution réside-t-elle dans l'ambiguïté du texte. L'inscription ne nous apprend rien de précis sur la nature du culte qui était célébré dans ce *Caesareum* ; en d'autres termes, rien ne permet d'affirmer que ce culte s'adressait à Auguste plutôt qu'à son Génie. Et d'ailleurs, si nous formulons le problème de cette manière, nous comprenons aussi pourquoi le rédacteur peut employer les mêmes termes pour Auguste et pour la colonie : un culte adressé à Auguste et à la colonie sera en fait un culte adressé au Génie d'Auguste et au Génie de la Colonie, ce qui est tout à fait classique. Et du coup, la formulation n'est plus maladroite.

L'appellation *ara Augusti* ou *templum Augusti*, n'est pas moins ambiguë. Est-elle la preuve d'un culte à Auguste ? Comme toujours, le laconisme des auteurs antiques nous induit souvent en erreur. Tacite (*Annales* 4, 55, 6) rapporte en ces termes la dispute qui s'éleva entre les cités d'Asie à propos du lieu de construction du temple de Tibère en 26 ap. J.-C. « Pour Pergame, on jugea que le temple dédié à Auguste (*aede Augusto ... adeptos*), argument sur lequel elle s'appuyait, suffisait à sa gloire ». D'après Dion (51, 20, 7), Auguste reçut un temple dans les lieux de réunion des Assemblées provinciales d'Asie et de Bithynie. Le temple de Nicomédie ne nous est pas utile, car il existe un doute sur son achèvement ; le temple de Pergame au contraire nous concerne. Si nous n'avions que les textes de Dion et de Tacite, *Ann.* 4, 55, nous dirions qu'un temple a été dédié à Auguste par les Pergaméniens ou l'Assemblée d'Asie, ce qui est possible en pays grec. Mais en fait, notre conclusion serait erronée, car si nous consultons un autre texte de Tacite (*Ann.* 4, 37 : *sibi (= Tibère) atque urbi Romae templum*)

et une inscription de 9 av. J.-C. (W. Dittenberger, *Orientalis Graecae Inscriptiones Selectae* II, 458, l. 62 suiv. : ἐν τῷ τῆς Φώμης καὶ τοῦ Σεβαστοῦ τεμένει), nous constatons qu'il s'agissait d'un temple de Rome et d'Auguste. Autre exemple, l'Autel du Confluent à Lyon, qui était le siège de l'Assemblée des Trois Gaules. Ni Strabon, selon lequel l'autel s'adressait à César Auguste (4, 3, 2 τό τε ἱερὸν τὸ ἀναδειχθὲν ... Καίσαρι τῷ Σεβαστῷ), ni le résumé de l'*Histoire romaine* de Tite Live, qui mentionne César ou le dieu César, ce qui paraît étrange (139 ar<a> d<e>i Caesaris ad Confluentem Araris et Rhodani dedicata, il s'agit d'une correction, le manuscrit donne ARDI, et on se demande si *deus* est nécessaire ; l'édition princeps avait judicieusement imprimé *ara Caesaris*), ni Suétone (*Claude* 2, 1 *ara ibi Augusto dedicata est*) ou Cassius Dion (54, 32, 1 περὶ τὸν τοῦ Αὐγούστου βωμὸν ἐν Λουγδούνῳ) ne mentionnent Rome dans le nom de l'Autel. S'agissait-il donc à Lyon d'un culte direct à Auguste ? Une fois de plus nos sources sont elliptiques : des monnaies émises avant 2 av. et jusqu'en 14 ap. notre ère donnent la titulature complète de l'autel : *Romae et Augusti* (ou —o).

De même, que signifie un titre comme *flamen Augusti* ? Que ce flamme sacrifie à Auguste, tout simplement ? ou alors à son Génie ? En fait, le titre signifie uniquement que le porteur est le prêtre d'Auguste, mais ne dit rien des modalités du culte.

Le culte du Génie impérial est bien attesté au I^{er} s., jusque dans le culte célébré par des sénateurs, et il ne faut pas trop solliciter le laconisme ou l'ambiguïté des inscriptions. Le culte des Génies, dans le culte public et dans le culte domestique, était une institution ancienne. Dans le cadre privé, le culte du Génie et de la Iuno est pratiqué par tous, sénateurs ou non. Tibulle était chevalier romain, et pourtant il célébrait dans ses poésies le Génie de Messalla ou celui de Cornutus, ses amis et protecteurs. Une inscription de 3 ap. J.-C., découverte dans la province d'Afrique, deux personnes, qui ne sont ni des esclaves ni des affranchis, mais des citoyens romains, signalent qu'ils ont acquitté un vœu à la Junon de Livie Auguste (*Inscriptiones Latinae Selectae* 120). Il faudrait également expliquer pourquoi on trouve des statues d'Auguste représenté en tant que *Genius Augusti*, avec la corne d'abondance dans la main gauche et la patère dans la main droite.

Ce qui pouvait irriter des ennemis d'Auguste, c'était le fait de célébrer le Génie d'un personnage politique, car par ce rite on signalait qu'on appartenait à sa clientèle. Mais les inscriptions, temples et cultes en question n'émanent pas d'ennemis d'Auguste, mais au contraire de personnes favorables à son régime. Sacrifier au *Genius Augusti* ne devait pas leur poser de problèmes.

Nous avons par conséquent conclu que les auteurs antiques sont parfois très laconiques, parce que tous les lecteurs comprenaient qu'un autel d'Auguste était destiné à Rome et à Auguste, conformément à ce que Suétone rapporte dans sa biographie d'Auguste, 52 : « On éleva couramment des temples, il le savait bien, même à des proconsuls, et cependant il n'en accepta dans aucune province sans

faire associer le nom de Rome au sien ; mais à Rome, il refusa obstinément cet honneur. » Nous avons vu que pour Rome c'est certain, les exemples de Pergame et de Lyon paraissent confirmer cette affirmation également pour les provinces. Et comme on l'a déjà souligné, le nom du temple ne présume pas des modalités du culte.

Pour ce qui concerne l'Italie, un document est particulièrement important pour les mutations qui se produisirent et par l'ambiguïté terminologique. Il s'agit d'une inscription de 18 ap. J.-C. provenant de Forum Clodii en Étrurie méridionale, qui est relative aux règlements concernant un autel du culte impérial (*Inscriptiones Latinae Selectae* 154, cf. pour les détails J. Scheid, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005, 238-245). Quatre ans après la mort d'Auguste, l'ordre des décurions réagissait aux sénatus-consultes prescrivant aux cités romaines un culte du Divin Auguste. Mais apparemment, l'habitude et la reprise de décrets municipaux plus anciens aboutirent à un texte ambigu (et embrouillé), qui mêle l'autel et le culte du *Numen augustum* au nouveau culte du Divin Auguste. L'inscription prouve, à nos yeux, qu'avant la mort d'Auguste, c'était soit au *Numen augustum* soit au *Genius Augusti* que le culte était rendu.

4) Témoignages privés

Pour prouver que la divinisation pure et simple du Prince n'était pas attestée de son vivant, nous avons aussi examiné le témoignage de la poésie augustéenne et flavienne. À part quelques enthousiasmes durant la décennie des guerres civiles, et malgré la liberté que permettait la littérature destinée à la lecture privée, il n'est jamais question de diviniser de son vivant Octavien ou Auguste. Les poètes conditionnent l'immortalité du prince et l'annoncent en fait pour l'avenir. Horace (*Carmina* 3, 5, 1-4), par exemple, fait dépendre l'épiphanie divine d'Auguste de la soumission des Perses et des Bretons ; quelques années à peine plus tard, entre 25 et 23, il laisse entendre que sur terre, Auguste règne en second, après Jupiter (*Carmina* 1, 12, 49-52). Virgile écrivait déjà des vers semblables dans le premier livre des *Géorgiques* (1, 503-504) composées pendant les guerres civiles et lues à Octavien en 29 av. J.-C., quand il constatait que le palais céleste envoyait aux hommes la présence d'Octavien, et surtout dans les derniers vers du poème (4, 559-562), où il conclut : « Voilà ce que chantais sur la culture des champs, l'élevage du bétail et sur les arbres, tandis que le grand César lançait contre l'Euphrate profond les foudres de la guerre, et que victorieux il imposait ses lois aux peuples consentants et se frayait un chemin vers l'Olympe. » Dans l'*Énéide* (1, 286-290) il ne dépasse pas cet éloge. « Un Troyen paraîtra, écrit-il dans la prophétie que Jupiter fait à Vénus au début de l'épopée, un Troyen paraîtra d'une lignée bénie, César [c'est-à-dire Auguste], pour étendre leur empire jusqu'à l'Océan, leur renom jusqu'aux astres ; il sera Iulius, nom qui lui vient du grand Iule. Ce héros, un jour, toi-même [Jupiter s'adresse à Vénus] dans le ciel, des dépouilles de l'Orient chargé, tu l'accueilleras, l'âme en paix ; il sera lui aussi pieusement invoqué. »

Et enfin, Ovide, dont les *Fastes* commentent tous les aspects des restaurations religieuses d'Auguste, et notamment celles qui concernent directement le prince, ne dépasse jamais cette limite. Proche des dieux, aimé des dieux, le prince est destiné à l'immortalité, comme il l'écrit dans l'*Art d'aimer* (1, 203-204), à propos du départ en Orient, en 1 av. J.-C., de Gaius César, fils d'Auguste : « Vénérable Mars père, et toi vénérable César, à son départ donnez votre appui divin, car de vous deux toi tu es dieu, toi tu le seras. » Mais c'est dans les vers conclusifs des *Métamorphoses*, qui étaient achevées en 8 ap. J.-C., que cette idée est exprimée le plus nettement. Les *Métamorphoses* sont une histoire du monde qui rivalise avec l'*Énéide*, en ce qu'elle inscrit l'histoire romaine, et notamment le principat augustéen, dans l'histoire universelle. Cette histoire universelle est un énorme commentaire du processus de la métamorphose, celle d'êtres animés en minéraux, végétaux ou en être divins. Et avant tout s'agit-il d'un commentaire de la métamorphose toute récente qui a transformé un mortel, Jules César, en dieu. Mais le poète va encore plus loin, puisque les derniers vers concernent l'avenir immortel d'Auguste (15, 861-870, notamment 868-870). Le poète invoque les grands dieux romains, et leur demande de retarder et de reculer au-delà des limites de sa vie « le jour où Auguste, ayant quitté le monde qu'il gouverne, montera au ciel et exaucera de loin les prières des mortels. »

Près d'un siècle plus tard, la mise en perspective de la divinité impériale existe toujours et elle n'a guère évolué. Martial rapporte dans la 101^e épigramme du livre 9 que dans le temple que Domitien a dédié à Hercule sur la Via Appia, la statue cultuelle a les traits de l'empereur. Tout le reste de la 101^e satire donne les mythes respectifs du héros et de l'empereur, en racontant leurs exploits militaires, en concluant que c'est à Jupiter que Domitien devrait donner ses traits. Il est clair que l'on peut parler ici d'une assimilation à Hercule. Mais qu'est-ce que cela signifie ? Que l'empereur était dieu ? C'est aller un peu vite en besogne. En premier lieu nous pouvons nous demander si la statue ressemblait réellement à Domitien, ou si le poète lui trouve cette ressemblance. Mais admettons cette ressemblance. Ensuite le temple était et restait celui d'Hercule, le culte s'adressait à Hercule. Nous avons donc bien un temple d'Hercule dont la statue cultuelle, d'après ce que nous pouvons imaginer en lisant le poème, avait les traits de l'empereur. Est-ce une nouveauté ? Apollon avait les traits d'Auguste dans la bibliothèque de son temple sur le Palatin, et la procédure est bien attestée par ailleurs, même dans le domaine privé. On se rappelle aussi les portraits de Sylla, Pompée, Marc Antoine ornés d'attributs herculéens, qui figuraient sur les monnaies émises par eux, et la mode de se déguiser en divinité, prise au cours de la Guerre civile du I^{er} s. av. J.-C. Ce n'est donc pas une nouveauté scandaleuse. Mais qu'est-ce que cela signifie ? est-ce que c'est l'empereur qui daigne prendre les traits d'Hercule comme le courtisan Martial l'écrit ? Les dieux n'existent-ils que par la faveur impériale ? Si c'était le cas, nous ne serions pas loin des théories qui considèrent que le culte impérial a pris la place de la religion et qu'il lui donne un contenu. Mais il n'est pas certain que nous puissions identifier

ce genre de compliments à la vie religieuse. Le témoignage de Martial prouve uniquement que la conduite de Domitien est différente de celle d'Auguste, en ce que l'Hercule qui a son visage est une statue de culte, alors que l'Apollon ressemblant à Auguste se dressait dans une annexe, et n'était pas la statue de culte du temple. Par conséquent le culte mettait en quelque sorte Hercule en relation avec l'empereur, orientait la réflexion de celui qui sacrifiait et priait vers les qualités héroïques et divines du Prince, même si le culte s'adressait en fait à Hercule. On constate une fois de plus que ce n'est pas une divinisation pure et simple de l'empereur. Et si sous un empereur autoritaire comme Domitien, le pouvoir et ses flatteurs n'allaient pas plus loin, cela doit signifier qu'une limite de l'inadmissible devait exister.

5) *La prétendue omniprésence du culte impérial*

On considère communément que le culte impérial a rapidement envahi toute la religion romaine, au point de la remplacer. Pour démontrer que cette opinion est largement exagérée et inexacte, nous avons examiné les témoignages concernant quatre tyrans, Caligula, Néron, Domitien et Commode. C'est un lieu commun de la pensée et de la littérature antiques que d'accuser d'impiété un ennemi public et un tyran. Ce sont ainsi les empereurs qui ont été assassinés et damnés de mémoire qui sont tout particulièrement accusés de ce crime. Le culte impérial peut donc servir de marqueur pour évaluer la réalité historique de ce topos et pour mesurer l'emprise du culte impérial.

Caligula est réputé avoir désiré être honoré comme un dieu. Mais si nous lisons des sources contemporaines directes, nous découvrons que la vie religieuse publique fut très banale sous son court principat. Pas de manipulation sensationnelle des sacerdoce et de la théologie, et la place du culte impérial est réduite. Si nous feuilletons les procès-verbaux des frères arvaux, qui sont les seuls documents directs qui existent sur cette brève période, nous pouvons constater que la vie religieuse n'est absolument pas marquée par la folie du tyran, ni par ses prétentions, du moins en 38, quand le procès-verbal est complet. Le culte impérial y est même peu représenté par rapport aux autres actes cultuels. Les arvaux comme les autres prêtres sacrifient aux dieux à l'occasion des événements de la vie politique et pour le bien de l'empereur, mais ce n'est pas ce que l'on appelle culte impérial. C'est une utilisation des coutumes religieuses habituelles pour soutenir politiquement le Prince. Ce qui nous intéresse, ce sont les actes religieux qui, sous une forme ou une autre, visent directement le prince et l'élèvent au rang d'une divinité. Or, nos documents ne livrent aucun renseignement sur ce genre de pratique. Le seul élément concernant directement Caligula est l'association de son *Genius* aux sacrifices offerts aux autres dieux, et notamment à la triade capitoline. Alors que le Divin Auguste est régulièrement associé aux sacrifices célébrés sous Caligula à la triade capitoline, le Génie de Caligula n'est honoré qu'une fois, dans un contexte (inconnu) qui devait être important, puisque trois séries de sacrifices sont offerts (cf. Scheid, *Commentarii fratrum arvalium*

qui supersunt. ..., Rome 1998, 42, n° 1). Le fait qu'il ait osé faire honorer son *Genius* au Capitole avec les divinités souveraines de Rome était-il à l'origine de l'accusation qu'il désirait se substituer à Jupiter ? Il n'est pas impossible, en effet, que des modifications rituelles de ce type aient été utilisées comme argument dans la polémique. Le *Genius* du prince était destiné à certains contextes, au culte des carrefours, par exemple, ou aux anniversaires, aux banquets, aux serments, au culte dans les temples de la famille auguste ; il était peut-être nouveau et donc scandaleux aux yeux des sénateurs romains, de l'associer aux services religieux impliquant les grands dieux. Malheureusement, nous ne possédons pas assez de données pour aller aussi loin dans l'interprétation. Si toutefois nous observons ce qui se passe dans les sacrifices des frères arvaux, nous constatons des changements qui ne sont peut-être pas dus au hasard. Car le Génie est plutôt rare dans les protocoles des arvaux. On ne le découvre précisément que sous Caligula, sous Néron, sous les empereurs de l'année 69, et sous Domitien, il est vrai dans un contexte spécial, puisqu'il s'agissait de confirmer les vœux le concernant après le décès de Titus. Rien sous Vespasien ni sous Titus, ni après 81. Et sous Claude, cette pratique attestée sur le fragment cité de l'époque de Caligula cessa apparemment. L'usage d'associer le Génie du Prince ou la Junon de sa mère Agrippine aux dieux du Capitole réapparut sous Néron, et pas seulement pour des anniversaires, mais pour toutes les commémorations, dans toute une série de services religieux concernant les pouvoirs ou les actes de Néron. Sans pouvoir en être certain, nous tenons peut-être là un indice d'un changement culturel qui a pu servir de point d'appui pour la polémique religieuse.

Nous avons pris un deuxième biais pour apprécier le poids relatif du culte impérial : le nombre de cérémonies concernées, en nous servant encore des protocoles des arvaux comme base documentaire. Or sur ce plan encore, le résultat est surprenant. Sous Néron, dans une séquence pratiquement complète de plusieurs années, les sacrifices et autres rites relatifs au culte impérial sont nettement minoritaires par rapport aux services religieux ordinaires du calendrier, à cette nuance près qu'ils sont toujours célébrés dans les plus grands lieux de culte de Rome. Et à partir des Flaviens, le nombre de pareils services diminue encore davantage. Il convient donc d'éviter de prendre la polémique contre tel ou tel empereur pour une description de la réalité quotidienne.

La lecture des principaux textes concernant la fin du règne de Commode suscite le soupçon que la polémique hostile à l'empereur a monté en épingle certains événements, alors qu'en fait Commode se comportait comme les empereurs du I^{er} s. D'après toutes les sources, il semble être allé assez loin dans le rapprochement avec les dieux, notamment avec Hercule, mais c'est toujours comme compagnon d'un dieu qu'il se présente, comme l'épiphanie d'un dieu ou d'un héros, jamais comme dieu tout simplement. Déjà cette limite devrait inciter à la prudence. On ne peut parler ni de la divinisation de l'empereur de son vivant, ni d'une « mystique impériale », comme W. Weber le fait à son propos dans la *Cambridge Ancient History* (XI, 386).

Mais qu'advint-il en Italie et dans les provinces ? On y a progressivement créé de nombreux sacerdoces et construit des temples plus ou moins grands, notamment pour les cultes que nous appelons provinciaux. Ces temples sont souvent des créations magnifiques qui ont orienté l'urbanisme de telle ou telle ville. L'investissement énorme et la force du symbole architectural ainsi créé ne plaident-ils pas contre notre tentative de redimensionner le culte de l'empereur ? Il n'est pas certain que nous comprenions bien ces ensembles et leur enjeu. Que représente, en effet, la masse de ces sanctuaires provinciaux, que traduit-elle en fait ? La prééminence écrasante du culte de l'empereur ? La servilité éminente des élites qui les finançaient et les construisaient ? Certes oui, mais on a l'impression que c'est avant tout le pouvoir romain et la supériorité du culte public de la province qui s'expriment dans ces grands bâtiments. Car sur le plan de la province, c'est ce culte commun des cités à Rome et l'Auguste qui joue un rôle central. Il sert de lien commun aux cités de la province et établit une relation avec l'administration romaine. Par rapport aux temples municipaux, il y a une différence de niveau, et cette différence de statut est exprimée par cette monumentalité, conçue et imaginée d'ailleurs par les provinciaux eux-mêmes. Ce n'est donc qu'un aspect de la vie religieuse.

Sur le plan des cités, la vie religieuse ancestrale continuait, souvent elle renaquit même sous l'Empire. Le culte impérial, célébré dans des chapelles ou des temples plus modestes que les grands ensembles provinciaux, prend sa place parmi les autres cultes, comme à Rome. Enfin, il est courant qu'une statue, et donc un culte éventuel, de l'empereur, existent dans les temples des autres dieux. Mais des limites sont apparues dans cette évolution. D'une part, les cités romaines, et les citoyens romains, vouent souvent un culte au Génie de l'Empereur régnant, et non directement à celui-ci ; en pays grec, des honneurs égaux aux dieux, c'est-à-dire un culte, sont adressés aux empereurs et impératrices vivants, mais la divinisation proprement dite y est plus rare. Autrement dit, il ne peut être question d'une invasion des panthéons par l'empereur, et notamment l'empereur régnant. Partout les divinités et les temples ancestraux continuent de fonctionner et de se développer. D'ailleurs, lorsqu'on examine dans le détail les pratiques cultuelles dans le monde romain, on se rend compte que le culte de l'empereur n'est pas une pratique individuelle fréquente, ainsi que A.D. Nock l'a déjà souligné (à nuancer d'après Turcan, *l.l.*). Un constat de ce type, joint au fait que les maisons privées ne donnent pratiquement aucun témoignage du culte impérial en dehors de l'invitation à offrir une libation au prince pendant les repas formel, prouve à nos yeux que le culte impérial était essentiellement un culte des institutions de l'empire. Il était célébré par les magistrats et les prêtres et par les grades supérieurs de l'armée, au nom des citoyens de telle ou telle cité, des soldats de telle ou telle unité. C'est pour cette raison que nous ne possédons généralement que des témoignages officiels de ce culte, alors que les individus s'expriment surtout dans un autre registre (voir Turcan, *l.l.*).

6) *La nature de la divinité impériale*

Ces données nous ont, enfin, conduit à placer le Génie de l'empereur ou les *Diui* dans le cadre plus général du polythéisme romain. Après avoir exposé la subtile hiérarchie des *Diui* par rapport au *Genius* de l'empereur régnant, qui assurait en quelque sorte la fonction de *pater familias* de la *Domus augusta*, et examiné l'évolution du nombre des *Diui*, nous avons étudié quel était le mode d'action de l'empereur divinisé, quelle était sa fonction, suivant la définition dumézilienne ?

Une des formes d'honorer l'empereur de son vivant consistait, nous l'avons développé dans le détail, à créer de nouvelles divinités qui exprimaient les modalités et les effets de l'action impériale. Il partageait ce privilège avec les autres dieux. Ce qui est passionnant, c'est que ces divinités dites « abstraites », instaurées et honorées tout au long du principat d'Auguste, que nous avons pris en exemple, divinisent ses pouvoirs, ses succès ou les événements qui frappaient sa personne : *Victoria*, *Iuppiter tonans*, *Fortuna redux*, *Concordia*, *Salus*, *Pax Augusta*, *Prouidentia Augusta*, *Ceres mater*, *Ops Augusta*, *Numen Augusti*, *Concordia Augusta*, *Iustitia Augusta*. Nous avons aussi rappelé que le culte impérial était avant tout célébré par les autorités de l'État, des cités, des provinces et de l'armée ; on ne trouve d'ailleurs pratiquement pas de témoignages privés du culte impérial, car le simple hommage exprimé par les formules *Pro salute Imperatoris* etc. ou *In honorem Domus diuinae* ne peuvent pas être considérées comme un acte cultuel (pour leur sens, voir Turcan, *l.l.*, 62). Enfin, autre exemple, la deuxième réforme du calendrier de Chypre (après 12 av. J.-C.), connu par l'*Hemerologium Florentinum*, attribue aux mois de l'année les noms des pouvoirs d'Auguste (Ἀυτοκρατορικός — *Imperator*, Δημαρχεξούσιος — puissance tribunicienne, Πληθύπατος — consul de nombreuses fois, Ἀρχιερεὺς — *pontifex maximus*), à côté de ses noms et de ses ascendants divins. Tous ces indices paraissent suggérer que la divinité impériale, qu'il s'agisse du Génie impérial ou des *Diui*, avait pour fonction de patronner, de protéger le gouvernement, ou plus exactement l'exercice des pouvoirs qui étaient accordés à l'empereur en vue du bien de l'État. L'empereur divinisé était une divinité politique, et les fruits que son culte apportait aux Romains concernaient le bien de la *res publica* des Romains. C'est en ce sens que le culte impérial rendait plus complète la gestion du monde, qui était réalisée depuis toujours pas les dieux et les mortels.

2. SÉMINAIRE : LES BIENS DES TEMPLES DANS LE MONDE ROMAIN

Le vendredi 9 février, un séminaire introduit par le professeur examinait le problème du patrimoine des temples et dieux romains. Y ont participé O. de Cazanove, Université de Dijon, Sylvia Estienne, ENS (*Entre thésaurisation et circulation : l'économie des sanctuaires au quotidien*), M. G. Grannino Cecere, Université de Sienna (*Pecunia sacra et propriété foncière dans les sanctuaires*

de Centre de l'Italie), M. Dondin-Payre, CNRS, A. Kaufmann, Université de Bâle (*Trésors et biens des temples. Réflexions à partir de cas des Gaules*), L. Bernadet, ATER Université Marc Bloch Strasbourg (*Les biens des temples dans l'Anatolie romaine : à partir de l'exemple de Comana de Cappadoce, Strabon 12, 2, 3*).

3. ENSEIGNEMENTS DÉLOCALISÉS

— Université Paul-Verlaine de Metz

10 janvier 2007 : Cours sur *Un sanctuaire de source : le site de Jebel Oust en Tunisie*.

11 janvier : séminaire sur *La religion romaine et les cités de Belgique et de Germanie sous le Haut Empire*.

— Université Marc-Bloch de Strasbourg

Février 2007 : 4 séminaires sur *Les Questions Romaines de Plutarque et Rome*.

Le professeur a préparé pour la Fondation Hardt, à Genève, en août 2006, l'Entretien sur le thème *Rites et croyances dans les religions du monde romain*. Il a présenté des communications aux *Rencontres épigraphiques franco-italiennes* (Rome), au colloque sur *Les religions orientales dans le monde grec et romain* (Rome), sur le *Temple de Minerva Memor* (Travo) et sur la commémoration de l'empereur Pertinax (Alba). Il a fait les conclusions du colloque sur *Topographie sacrée et rituels. Le cas d'Aventicum*, capitale des Helvètes (Avenches), au *V. Convegno di Studi Altinati* (Venise), et a introduit le colloque sur *L'Armée romaine et la religion* (Lyon).

Une communication a été présentée à l'Académie Pontificale d'Archéologie romaine, à l'Université de Pékin et à l'Académie des Sciences de Moscou. Des séminaires ont été faits, à Genève, sur la place des émotions dans la religion romaine, à Lausanne, sur le Forum boarium. Enfin, le professeur a participé aux commémorations de Jean Rudhardt (Genève) et de J.P. Vernant (Paris).

Le professeur a co-dirigé avec M^{me} Aïcha Ben Abed des fouilles de Jbel Oust (Tunisie), et il a coordonné les recherches archéologiques internationales à Classe (Italie).

Le professeur a été élu membre de l'Academia Europaea.

En novembre 2006, il a été fait docteur honoris causa de l'Université de Erfurt.

PUBLICATIONS DU PROFESSEUR

— *Res Gestae Diui Augusti. Hauts Faits du Divin Auguste*, Paris, Belles Lettres, 2007.

— (avec A. Ben Abed), « Nouvelles recherches archéologiques à Jebel Oust (Tunisie) », dans *CRAI*. 1905, 321-349.

— « Les dévotions en Germanie inférieure : divinités, lieux de culte, fidèles », dans M. Dondin-Payre, M.Th. Raepsaet-Charlier (éds.), *Sanctuaires, pratiques cultuelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles 2006, 297-346.

— « Réflexions sur le Mars trévire », dans V. Brouquier-Reddé, E. Bertrand, M.B. Chardenoux, K. Gruel, M.C. L'Huilier, *Mars en Occident* (Colloque de juin 2003), Rennes 2006, 35-44.

— « Que nous apprend l'enseignement des religions de Rome », dans S.C. Mimouni, I. Ullern-Weit  (éds.), *Pierre Geoltrain ou comment « faire l'histoire » des religions ? Les chantiers des « origines », leurs méthodes du doute et la conversation contemporaine entre les disciplines* (Biblioth. De l' cole des Hautes  tudes, Sc. religieuses, vol. 128), Paris 2006, 167-172.

— « Comprendre les cultes et les lieux de culte des cités des Gaules » dans R. Hanoune ( d.), *Les villes romaines du Nord de la Gaule* (Suppl. Revue du Nord, n  10), 2007, 477-483.

ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

Au cours de l'année universitaire 2006-2007, les collaborateurs de la chaire ont supervisé la publication des volumes papier du *Corpus des lieux de culte de l'Italie antique* : coordination des équipes franco-italiennes, participation aux réunions préliminaires, secrétariat de rédaction, choix de l'illustration, correction des épreuves. Le premier fascicule, consacré à la cité des Erniques, est actuellement sous presse aux  ditions Quasar. Par ailleurs, ils ont procédé en parallèle à la mise au point de la base de données informatique, c'est-à-dire à la définition des tables et des champs relatifs à chaque type de sources documentaires. Bien que sous-tendus par une démarche commune, les deux volets du projet demeurent distincts dans leurs objectifs. En effet, l'outil informatique — destiné à être consultable en ligne et régulièrement mis à jour — pourra intégrer des corpus documentaires exhaustifs, le nombre de fiches-objets se rattachant à un site donné étant en nombre potentiellement illimité, alors que les volumes papier adoptent nécessairement une présentation plus synthétique.

Le projet de base de données ne se veut pas seulement un catalogue ou un atlas géographique visant à répertorier de façon amorphe des données et des sources religieuses déjà interprétées par d'autres et en livrant une lecture cadenas e. Cet inventaire raisonné comporte donc plusieurs volets complémentaires, qui correspondent à ses différents objectifs : tout d'abord, la collecte de sources non seulement dispersées, mais en elles-mêmes fort hétérogènes, qui seule permet la description du lieu de culte ; d'autre part l'insertion du lieu de culte ainsi défini dans un territoire précis ; enfin la possibilité de restituer un panorama synthétique

de la vie religieuse de l'Italie antique à différentes échelles géographiques. En particulier, la caractérisation des différents lieux de culte comme appartenant à une époque, à un peuple italique ou à une cité, doit permettre de rétablir l'unité de ces peuples, dont les territoires, trop mal connus pour pouvoir servir d'unité de saisie, appartiennent souvent à plusieurs régions augustéennes.

La localisation des lieux de culte est au cœur de l'architecture de ce projet de base de données. Un tel fondement est rendu obligatoire tant par la dispersion des sanctuaires à travers la péninsule italienne que par l'extrême hétérogénéité des sources. Toutefois, la base n'est pas conçue comme un système d'information géographique (SIG), en ceci qu'elle ne permettra pas de générer des cartes de répartition des lieux de culte en fonction de critères définis par l'utilisateur. En revanche, l'insertion des coordonnées géographiques dans les champs renseignés laisse la possibilité d'un développement ultérieur comme SIG.

De façon à prendre en compte l'ensemble de ces dernières sans leur faire perdre leurs spécificités, cinq tables autonomes — vestiges archéologiques, matériel cultuel, sources littéraires, épigraphiques et iconographiques — ont été prévues, liées par une sixième intitulée « lieu de culte ». Dans cette structure rayonnante, le lien avec cette dernière est assuré par les paramètres de topographie moderne ou antique, selon le type de source concerné : les deux tables de sources archéologiques — aménagements construits et mobilier — comportent une série de champs permettant leur localisation dans l'espace actuel ; les trois tables de sources *antiques* — représentations du lieu de culte, textes littéraires et inscriptions — renvoient quant à elles vers la géographie de l'Antiquité. Afin de faciliter le récolement des informations propres à un unique lieu de culte, des champs reprenant l'hypothèse la plus probable de localisation permettent de proposer l'inscription des données strictement antiques dans le découpage géographique moderne.

La base de données « FANA », destinée à être hébergée de façon pérenne sur un serveur du Collège de France, pourra être consultée sur internet de façon à démultiplier son audience et à permettre l'exportation et l'exploitation des données par les utilisateurs.

En mai 2007, Emmanuelle Rosso et Nicolas Monteix ont organisé, au Collège de France, une série de quatre séminaires autour du thème « sources historiques, sources archéologiques : apports réciproques ». Ces rencontres ont permis de réunir des jeunes chercheurs et des spécialistes reconnus qui ont exposé et mis en perspective des recherches en cours portant sur l'espace domestique, la « norme vitruvienne », l'artisanat du textile et l'Afrique romaine. Un résumé de ces séances est consultable sur le site de la chaire du Professeur J. Scheid.

Enfin, E. Rosso et N. Monteix ont participé à la campagne de fouilles de Jebel Oust (Tunisie, juin 2007), où ils ont travaillé en collaboration avec H. Broise (IRAA, Aix-en-Provence) sur le secteur des thermes.

PUBLICATIONS ET ACTIVITÉS D'E. ROSSO

E. Rosso a été élue maître-de-conférences à l'Université de Provence, Aix-en-Provence, en mai 2007.

— « Culte impérial et image dynastique : les *diui* et *diuae* de la *Gens Flavia* », in *El culto imperial : politica y poder*, actes du colloque de Mérida (15-18 mai 2006), pp. 160-185.

— « Le décor sculpté des mausolées de Narbonne : problèmes d'interprétation. À propos de l'auto-représentation des "élites" narbonnaises sous les Julio-Claudiens », dans les *Actes du Colloque de Lattes (11-13 octobre 2001) : L'architecture funéraire monumentale : la Gaule dans l'Empire romain*, Paris, 2007, pp. 253-271.

Communications

— Janvier 2007 : « Statut, fonction et signification des effigies impériales dans les édifices théâtraux », dans le cadre de la journée d'études organisée à Lyon par J.Ch. Moretti sur les lieux de culte dans les théâtres antiques.

— Mars 2007 : « La tête de San Giovanni Lipioni et le portrait romain » dans le cadre du séminaire d'O. de Cazanove (Université de Bourgogne).

— Juin 2007 : « L'exploitation de la condamnation de Néron dans l'expression figurée de l'idéologie flavienne : modalités et ambiguïtés », dans le cadre du colloque sur *Les victimes de la damnatio memoriae : un discours en images de la condamnation de mémoire* organisé par S. Benoist, S. Lefebvre et V. Huet.

— Juin 2007 : « Le thème de la *res publica restituta* dans l'idéologie et l'art officiel d'époque flavienne : pérennité du "Modèle augustéen" entre citations, réinterprétations et dévoiements », dans le cadre du colloque consacré à la *Res publica restituta. Le pouvoir et ses représentations sous le principat d'Auguste* organisé par F. Hurlet et B. Mineo.

PUBLICATIONS ET ACTIVITÉS DE NICOLAS MONTEIX

Décembre 2006 : Docteur de l'Université de Provence (Aix-Marseille I), mention Lettres et Sciences Humaines. Sujet : « Les lieux de métier : boutiques et ateliers d'Herculanum ». Mention très honorable, félicitations du jury (C. Virlovet, J. Andreau, O. de Cazanove, J.P. Brun, F. Zevi). En mai 2007, N. Monteix a été recruté comme membre de l'École Française de Rome.

Publications

— « *Cauponae, popinae et thermopolia*, de la norme littéraire à la réalité pompéienne », dans *Contributi di Archeologia Vesuviana*, III, « Studi della SAP », 20, Rome, « L'Erma » di Breitschneider, 2007, pp. 115-126.

— « Les boutiques et les ateliers de l'*insula* VI à Herculanium », dans *Contributi di Archeologia Vesuviana*. I. Studi della SAP, 17, Rome, « L'Erma » di Breitschneider, 2006, pp. 7-76.

— « Métallurgie du plomb et activités commerciales en façade de la *Casa del Salone Nero* à Herculanium (VI, 12, VI, 14 et VI, 15) », dans *MEFRA*, 118, 1, 2006, p. 368-372.

Communications

— « La metallurgia del piombo tra archeometria e approcci classici » dans le cadre du colloque *Nuove ricerche archeologiche nell'area vesuviana (scavi 2003-2006)* organisé par la Soprintendenza archeologica di Pompei (Rome, 1-3 février 2007).

— « Les *Nuovi Scavi* d'Herculanium à la lumière des journaux de fouilles », dans le cadre du séminaire d'O. de Cazanove (Université de Bourgogne), le 28 mars 2007.

— « Les techniques de conservation dans le complexe des Grandi Horrea d'Ostie », en collaboration avec E. Bukowiecki et C. Rouse, et « Les aménagements pour la conservation des denrées en espace domestique : les exemples d'Herculanium et de Pompéi », dans le cadre de la journée « *Techniques de conservation des denrées alimentaires destinées à la consommation urbaine en Méditerranée de l'Antiquité à la période moderne* » (Projet européen Ramses 2), à Aix-en-Provence le 12 mai 2007.

— « Archéologie du bâti et transformations sociales : l'exemple de l'*Insula Orientalis II^a* d'Herculanium », dans le cadre du séminaire d'H. Dessales (École normale supérieure de la rue d'Ulm), le 15 mai 2007.

M. Eduardo de VASCONCELOS CRUZ (Ingénieur d'études) qui est affecté à la chaire, travaille, d'un côté, pour la *Revue de l'Histoire des Religions*, de l'autre au classement et à l'enregistrement des tirés à part et de la bibliothèque du professeur.

