

Religion, institutions et société de la Rome antique

M. John SCHEID, professeur

1. COURS : LE CULTES DES EAUX ET DES SOURCES DANS LE MONDE ROMAIN UN SUJET PROBLÉMATIQUE, DÉTERMINÉ PAR LA MYTHOLOGIE MODERNE

Nullus enim fons non sacer, « il n'y a de source, en effet, qui ne soit sacrée ». C'est en ces termes que le commentateur de l'*Enéide* de Virgile, Servius, expliquait l'emploi par le poète, de l'expression *sacer fons*, « source sacrée », au vers 84 du livre 7.

Cette formule lapidaire met à l'aise le lecteur moderne qui est persuadé que le sujet n'a rien de surprenant. La source est sacrée, on vénère et on supplie le sacré qui est dans l'eau pour obtenir un bienfait, généralement la santé. Voilà ce que le lecteur entend en lisant le commentaire de Servius. C'est la sacralité active de l'eau qui semble en cause, c'est cela que les Anciens étaient censés rechercher. Et le lecteur pense immédiatement à Lourdes, à Vichy, Ax, Ferrières, Spa, Bagnères-de-Bigorre et tant d'autres stations thermales. La formule de Servius n'a toutefois pas le sens que les modernes ont tendance à lui accorder après un siècle et demi de thermalisme. Pour désarmer le contresens potentiel, nous avons examiné le mythe moderne qui détermine notre perception du culte des sources. Depuis l'époque romantique, il existe en effet une approche particulière des phénomènes naturels et de leur culte, qui exprime une vision chrétienne de la nature et de ses merveilles, et qui s'inspire des pratiques populaires. Le thème du culte de l'eau s'est répandu à travers l'Europe du Nord, en Allemagne et en France notamment, où le thème s'est fortement développé. On le trouve déjà dans la *Deutsche Mythologie* de Jakob Grimm, qui fut publiée en 1835. En France, le thème est ressassé depuis la même époque. Le début de la XV^e leçon sur *La religion des Gaulois* d'Alexandre Bertrand (Paris 1887, 191-212) suffit pour résumer le thème : « À côté du culte des pierres, à côté du culte du soleil et du feu existait en Gaule le culte des eaux, des sources, des fontaines, des lacs et des rivières. Ce culte très répandu paraît même avoir été celui qui répondait le mieux aux instincts religieux de nos populations primitives,

celui qui parlait le mieux à leur esprit et à leur cœur. Ce culte a laissé sur le sol les traces les plus nombreuses et les plus profondes. Nous oserions le qualifier de culte national par excellence. » Quant à l'antiquité évidente de ce culte, Bertrand considérait qu'il n'avait pas « été introduit par Rome en Gaule ; l'influence religieuse des Romains en Gaule, tout à fait superficielle, se fit à peine sentir aux couches profondes de la population. On ne peut l'attribuer aux Galates conquérants qui, sans clergé et d'ailleurs relativement peu nombreux, avaient abandonné aux druides le gouvernement des âmes. Ces superstitions, ces pratiques qui relèvent de la vieille croyance aux esprits, peuvent avoir été plus ou moins réglées, réglementées par les druides, comme cela paraît avoir également été pour les feux solsticiaux ; les druides n'en ont point été les premiers missionnaires. Ce culte, comme celui des pierres, comme celui du feu, est prédruidique, s'il n'est pas préceltique. Il est le produit de la race. »

Ce thème cher aux folkloristes eut une fortune particulière chez les historiens de l'Antiquité. Jules Toutain le reprend dans le premier volume de ses *Cultes païens dans l'Empire Romain* (Paris, 1907, I, 372-284), il l'a aussi étendu au culte des eaux dans la Grèce antique (*Nouvelles études de mythologie et d'histoire des religions antiques*, Paris 1935, 268-294). Camille Jullian a écrit dans sa monumentale *Histoire de la Gaule* (VI, Paris 1920, 56) que « la moitié de la vie dévote, pour le moins, se passe auprès des fontaines ; et les lieux de rendez-vous les plus populaires, ceux où l'on rassemble le plus d'idoles, de chapelles et de croyants, sont ceux où la multiplicité des eaux peut faire croire aux hommes que les dieux y tiennent assemblée ». Dans la lignée de cette tradition, Albert Grenier a consacré l'épais IV^e volume de son *Manuel d'architecture gallo-romain* (Paris 1960) aux Villes et sanctuaires des eaux. Comme S. Deyts, par exemple, l'a déjà souligné (« Cultes et sanctuaires des eaux en Gaule », dans *Archeologia* 37, 1986, 9-30, notamment p. 19), le recensement fait par Grenier oriente « parfois le lecteur vers certaines conclusions hâtives ». S. Deyts conclut avec beaucoup de bons sens : « Un sanctuaire, tout comme un village ou un établissement agricole, ne peut s'installer qu'à proximité d'un point d'eau. De ce fait, la liaison entre vital et sacramental ne peut pas être prise comme postulat. »

Ce genre de raisonnements n'est pas l'apanage exclusif des historiens et archéologues français. Pour prendre un exemple, je peux citer l'article de Giancarlo Susini, l'épigraphiste éminent de Bologne, qui, dans un article important réunissant les données sur les cultes salutaires et les cultes des eaux en Italie Cispadane, écrit qu'on trouvera difficilement un acte ou une manifestation de religiosité antique ou médiévale qui n'implique pas au fond un culte des eaux (Giancarlo Susini, « Culti salutari e delle acque : materiali antichi nella Cispadana », dans *Studi romagnoli* 26, 1975, 321-338, notamment 322).

À cette approche héritée de l'époque romantique et nationaliste s'est ajoutée plus récemment un thème tout aussi efficace : celui de la phénoménologie religieuse, telle qu'elle s'est diffusée sous l'influence des œuvres de Mircea Eliade. À la base de ces théories se trouve le postulat que tous les phénomènes religieux sont

identiques, partout et toujours. Ce principe a conduit à une sorte de comparatisme direct dans lequel tout est censé correspondre à tout, et a créé des figures comme les Déeses mères, ou a attribué à des divinités indiennes des noms latins et vice-versa. Et ainsi de suite. La critique de cette approche n'est plus à faire. Sous l'influence des anthropologues, les historiens se sont progressivement aperçu que le comparatisme universel que pratique M. Eliade et ceux qui le suivent est en fait une interprétation du monde suivant des critères occidentaux modernes. Cette inclination à assimiler toute conception religieuse à la nôtre rejoint la perspective romantique et sa vénération de la nature sacralisée, et a eu pour conséquence que les théories phénoménologiques se sont harmonieusement coulées dans le moule de l'historiographie traditionnelle.

Pour ce qui concerne le culte des eaux, M. Eliade institue les cultes des eaux à côté des dieux ouraniens, des cultes solaires, de la mystique lunaire, des pierres et des arbres sacrés, de la terre et de la fécondité (*Traité d'histoire des religions*, Paris 1974², 165-187). Son cinquième chapitre, consacré au Eaux et au symbolisme aquatique commence par cette phrase : « Dans une formule sommaire, on pourrait dire que les eaux symbolisent la totalité des virtualités ; elles sont à la fois *fons et origo*, la matrice de toutes les formes d'existence. » À l'appui, M. Eliade cite des textes védiques. Cette virtualité de toutes les formes, les Eaux (avec majuscule) la remplissent partout : « Quelle que soit la structure des ensembles culturels dans lesquels elles se trouvent, elles précèdent toute forme et supportent toute création. L'immersion dans l'eau symbolise la régression dans le préformel, la régénération totale, la nouvelle naissance, car une immersion équivaut à une dissolution des formes, à une réintégration dans le mode indifférencié de la préexistence... Le contact avec l'eau implique toujours la régénération ; d'une part, parce que la dissolution est suivie d'une 'nouvelle naissance', d'autre part, parce que l'immersion fertilise et augmente le potentiel de vie et de création. L'eau confère une 'nouvelle naissance' par un rite initiatique, elle guérit par un rituel magique », et ainsi de suite. Un peu plus loin (169), nous lisons que « Symbole cosmogonique, réceptacle de tous les germes, l'eau devient la substance magique et médicinale par excellence ; elle guérit, elle rajeunit, assure la vie éternelle ». Et encore « L'eau vive rajeunit et donne la vie éternelle ; toute eau, par un processus de participation et de dégradation... est efficiente, féconde ou médicinale. De nos jours encore, dans la Cornouaille, les enfants malades sont immergés trois fois dans le puits de Saint-Mandron. En France, le nombre de fontaines et de rivières guérissantes est considérable... hors de ces sources, d'autres eaux possèdent une valeur en médecine populaire. » Comme preuve pour ces affirmations, Eliade cite le *Folklore de France* de Paul Sébillot, notamment au volume II, 175-303 (Paris 1905), et d'autres folkloristes, anglais ou allemands, qui tous reprennent et développent les théories romantiques sur les cultes naturels, sur le sacré qui résiderait et se manifesterait dans les phénomènes naturels. Jamais un document précis n'est cité dans son contexte ; seules sont invoqués quelques citations et des résumés établis par des folkloristes. Rien dans cette superficialité anachronique ne surprend le lecteur d'aujourd'hui, et pour cause : elle exprime élégamment la

communis opinio de l'Occident moderne, et son point de vue sur la religiosité, tel qu'il a été forgé par quinze siècles de pensée et de pratique judéo-chrétienne. Le véritable intérêt du *Traité d'histoire des religions* de M. Eliade, tout comme les écrits plus anciens des folkloristes et de ceux qui s'en inspirent réside dans une réflexion contemporaine sur la religiosité, la nôtre et celle des autres, mesurée à l'aune de nos concepts et a priori.

Les pages que Georg Wissowa (*Religion und Kultus der Römer*, Munich 1912², 219-229) a consacrées aux divinités des sources et des fleuves donnent toutes les informations sur les divinités en cause, sur leur culte et leurs particularités et reconnaissent parfaitement le caractère guérisseur de certaines de ces divinités, mais sans invoquer comme argument la survivance de ces fonctions dans le folklore moderne. De la même manière, G. Dumézil se conforme à la constatation qu'il fait dans le chapitre de sa *Religion romaine archaïque* intitulé Forces et éléments (Paris 1987², 379) : « En face de (l')imposante représentation des forces qui animent l'agriculture et l'élevage, en face de Tellus qui les soutient et de Carna qui en rend efficaces les produits, les Romains n'ont pas fait large la part divine de l'eau. » Et dans la suite, sur deux pages, il donne un résumé de Wissowa, avec quelques remarques de son crû. Pas davantage que chez Wissowa, le naturalisme religieux et ses avatars romantiques ne jouent un rôle dans l'œuvre de Dumézil. C'est ce point de vue que nous avons adopté au cours de ces leçons.

Mais l'intitulé du cours, la mention du culte des eaux, ne sont-ils pas déjà un choix, une concession faite à la phénoménologie ou au folklore ? D'une certaine manière oui, mais il faut bien se comprendre et savoir de quoi on parle. En revanche, les eaux et les sources ne sont pas pour nous les éléments vénérés en tant que tels, mais la propriété des divinités des sources ou des cours d'eau, près desquels et dans lesquels elles résident.

Revenons aux théories du passé concernant les eaux et les sources. Chez les folkloristes aussi bien que M. Eliade (cf. *Traité* 38) et ceux qui adoptent leurs idées, on décèle trois a priori avant tout. Le premier est fondamental et dépasse largement les eaux et les sources : tout phénomène naturel est censé être sacré. Et par sacré, ces théories entendent une qualité intrinsèque et agissante, presque indépendante de la divinité qui est en cause, telle qu'elles a été définie dans le célèbre livre de Rudolf Otto sur *Das Heilige* (1917, traduit en français sous le titre *Le Sacré* en 1929), ou dans les autres travaux de la phénoménologie religieuse, comme ceux de Van der Leeuw ou de L. Lévy-Bruhl. Tous ces travaux conféraient une substance suprahistorique à cette notion, à cette essence, même si elle était liée, les documents obligent, à une hiérophanie. C'est une interprétation philosophique et théologique de l'histoire religieuse, qui aboutit au mystère de l'incarnation, comme chez Eliade, et non une enquête historique. Il va sans dire que cette position ne peut aller de pair qu'avec une approche très superficielle et réductrice des sources. En tout cas, le fait que dans les phénomènes naturels insolites se manifeste « le Sacré » est un premier a priori qu'il faut vérifier.

La déduction de ce premier a priori est que l'eau, en tant que phénomène naturel souvent surprenant, est sacrée en elle-même. Cette déduction, qui paraît être confirmée par des documents comme le passage de Servius cité plus haut, n'implique toutefois pas que ce caractère sacré doive être interprété comme le font Eliade ou les folkloristes. Enfin, le troisième a priori réside dans la vertu guérisseuse de l'eau. Cette affirmation non plus n'est pas fausse. Il existe des divinités de sources qui ont des vertus salutaires ou curatives. Mais cette activité thérapeutique n'est pas la raison de leur caractère sacré et de leur culte. Malgré un avertissement (« Épigraphie et sanctuaires guérisseurs en Gaule », dans *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité* 104, 1992, 25-40), que certains collègues ont pris au sérieux, l'interprétation traditionnelle continue. On peut par exemple lire dans un article et un ouvrage récents que nous ne parlerions en fait que des textes et des inscriptions, mais que dans la réalité, sur le terrain, dans l'archéologie, il en irait différemment. On nous apprend dans cet article qu'« il convient... de mettre entre parenthèses, sur des matières aussi délicates et qui touchent aux mentalités profondes, le scepticisme de mise chez les purs intellectuels — il s'agit de l'auteur de ce cours —, qui risquent de passer à côté de survivances précieuses » (Raymond Chevallier, « Problématique de l'étude des cultes des eaux thermales : Gaule et Italie du Nord », dans Lidio Gasperini, *Usus veneratioque fontium. Fruizione e culto delle acque salutari nell'Italia romana* <1993>, Tivoli 2006, 139-160, notamment 153). Nous nous sommes par conséquent attaché dans ces cours à prouver une fois de plus, non seulement à partir des documents explicites, qu'il s'agisse des textes littéraires et des inscriptions, nourriture du « pur intellectuel », mais encore à l'aide des sources archéologiques explicites, explorées la truelle et le crayon à la main, que toutes les sources et eaux ne sont pas guérisseuses, et que celles qui le sont opèrent selon d'autres modalités que nos centres thermaux modernes ou nos hôpitaux.

À ce propos, nous avons brièvement mentionné l'argument de la survivance, qui est régulièrement invoqué depuis le XIX^e s. Tel qu'il est utilisé dans la bibliographie plus ancienne, c'est-à-dire de façon très superficielle et acritique, il ne vaut rien. Constaté que telle source se trouve près d'une église où se déroulent des dévotions et où auraient lieu des miracles, ne suffit pas pour établir l'existence d'un culte de source antique, et notamment d'une source guérisseuse. Le sujet est en lui-même passionnant, et devrait mériter une attention scientifique plus grande. Mais pour ce faire, il convient de travailler sur les documents plutôt que de se fonder sur des intuitions déterminées par le folklore chrétien ou l'hagiographie mineure. Ainsi, par exemple, l'étude récemment parue de Giovanna Alvino et de Tersilio Leggio (« Acque e culti salutari in Sabina », dans Lidio Gasperini, *Usus veneratioque fontium. Fruizione e culto delle acque salutari nell'Italia romana* <1993>, Tivoli 2006, 17-54) examine-t-elle la question des Aquae Cutiliae. Il s'agit sans aucun doute d'un des cultes aquatiques les plus connus de l'Italie antique, et du culte le plus important de Sabine. Or les bâtiments et installations antiques furent rapidement abandonnés, et au cours du Moyen Âge le site ne fut plus utilisé du tout, notamment en raison des mutations religieuses et du style de vie. Et même plus tard, au XVI^e s., les humanistes

reconnaissaient que le souvenir thérapeutique des eaux avait survécu sur le plan local, mais que les qualités de l'eau ne correspondaient pas aux indications de Pline l'Ancien. En tout cas, les deux savants démontrent que l'utilisation des eaux était désormais épisodique et dépourvue de tout aspect religieux. Et il en va de même avec beaucoup d'autres sites antiques, qui ne sont plus un lieu de cure de nos jours, et inversement, beaucoup de sites thermaux actuels n'ont pas été utilisés dans l'Antiquité. Pour se prononcer sur l'existence d'une survivance du culte d'une source, il convient donc de disposer d'une documentation qui permet de reconstituer la vie du site pendant le Moyen Âge et l'époque moderne, et de documents antiques établissant sans ambiguïté l'existence d'une exploitation de la source et de son culte. L'intérêt de ce type d'enquête dépasse le problème des cultes de source et concerne tous les lieux de culte, surtout ceux qui étaient situés sur le territoire rural des cités. Bien souvent, quand nous disposons de sources documentaires, nous nous rendons compte qu'entre la réutilisation d'un site au Moyen Âge ou l'époque moderne et l'abandon du lieu de culte antique, il existe une longue solution de continuité. Et quand le site est réutilisé, le contexte religieux du sanctuaire et sa fonction sont très différents. Autrement dit, la question des survivances n'est nullement inintéressante. Elle est trop importante pour être invoquée à tort et à travers, et sans le support d'un socle documentaire sérieux.

LE CONCEPT DE SANCTUAIRE NATUREL DANS L'ANTIQUITÉ

Nous avons conduit l'enquête en deux temps. Nous avons d'abord feuilleté les auteurs antiques pour découvrir quelle signification avaient pour eux les phénomènes naturels et notamment les sanctuaires de sources. Dans un premier temps, nous avons repris le dossier des bois sacrés, tel que nous l'avions développé il y a quelques années dans un colloque (O. de Cazanove (éd.), *Les bois sacrés*, Naples, 10, 1993, 13-20), en y ajoutant quelques précisions. Le spectacle de la nature intacte, impressionnante et, pour ainsi dire, originelle, suscitait chez les Anciens un certain effroi, qui ne provoquait toutefois pas l'extase mystique. Tout au contraire, le frisson éveillait la raison et des réactions religieuses tout à fait rationnelles. Les forêts profondes, les marécages, les lacs insondables et la haute montagne situés à l'extérieur des espaces habités passaient pour chaotiques, laids et terrifiants, ils n'attiraient personne. Ils correspondaient à ce que les philologues appellent le *locus horridus*, contraire du *locus amoenus* (cf. Ermanno Malaspina, « Tipologia dell'inameno nella letteratura latina. Locus horridus, paesaggio eroico, paesaggio dionisiaco : una proposta di risistemazione », dans *Aufidus* 23, 1994, 7-22). Seuls les phénomènes naturels inclus dans l'espace humain pouvaient susciter des émotions profondes. L'effroi qu'ils soulevaient débouchait sur une réflexion concernant l'ordre des choses.

Nous avons ensuite regardé de près les deux textes qui développent la signification des phénomènes naturels, ceux de Sénèque (*Lettres à Lucilius* 3, 41, 1-5) et de Pline l'Ancien (*Histoire naturelle* 12, 3-5) que tous les auteurs ont invoqué depuis le début

du XIX^e s. Sénèque et Pline considèrent les bois sacrés dans leur majesté comme des lieux intacts, sombres, déserts, stériles, autrement dit comme des réalités non artificielles, non créées, non entretenues et non habitées par l'homme. Avant d'aller plus loin, nous avons souligné que les deux auteurs n'assimilent nullement les bois sacrés ou les autres phénomènes naturels surprenants à des divinités. Dans un exposé général sur les qualités des arbres, Pline affirme que jadis les forêts servaient de temples aux divinités ; avant de résider dans des temples construits de main d'homme, c'est dans les forêts que les dieux habitaient. D'autre part, un arbre pouvait être dédié à une divinité, en raison de son aspect remarquable ou de son essence particulière. Enfin, Pline rappelle que les mythes ont peuplé les forêts de Silvains, de Faunes et de diverses sortes de déesses. Nulle part, toutefois, il ne déclare que les dieux *étaient* des arbres, ou les arbres des dieux ; aucun culte n'est rendu à des arbres. Chez Sénèque, il s'agit d'illustrer à Lucilius comment un spectacle extraordinaire conduit à la supposition qu'un dieu est à l'œuvre dans cette chose, ou dans cet homme. Car Sénèque veut démontrer qu'il y a un dieu qui agit dans chacun d'entre nous. Les phénomènes naturels servent de preuve à son argumentation. Le spectacle d'un vieux bois sacré provoque un choc, mais cet ébranlement frappe l'*animus*, « l'esprit », et suscite un mouvement de recul respectueux plutôt qu'un élan mystique. L'aspect exceptionnel du lieu signale l'intervention d'un dieu, d'une *uis* ou d'un *numen* divins. Créé et poussé à des hauteurs ou des profondeurs effarantes par la volonté d'un dieu, un *lucus* révèle par son aspect miraculeux qu'il n'est pas de ce monde, ou que son créateur et maître ne sont pas du monde des humains. Le *numen* évoqué par Sénèque ne désigne jamais, jusqu'à l'époque d'Auguste, et même au-delà, une « réalité numineuse » ou une « divinité ». G. Dumézil (*La religion romaine archaïque*, Paris 1987², 36-48 pour la bibliographie) a prouvé définitivement, contre les tenants de l'animisme, que ni les emplois du terme, ni les contextes ne prouvent l'existence de cette forme divine diffuse et anonyme, qui ressemble tant à la *Weltseele* des Romantiques. Le texte de Sénèque est parfaitement clair, comme le sont également celui de Virgile racontant la visite d'Énée sur le site du futur Capitole (*Enéide*. 8, 352), ou la description de l'Antre de Cilicie par Pomponius Mela (*Chorographie* 1, 72-75) : les dieux *habitent* ces lieux, « ils se révèlent avec une sorte de puissance divine ». Virgile n'écrit pas *quis deus, incertum est, est deus*, mais *quis deus, incertum est, habitat deus*. Et le *specus* de Cilicie est *augustus et uere sacer habitarique a diis et dignus et creditus, nihil non uenerabile et quasi cum aliquo numine se ostentat*. Le merveilleux est un signe du divin, il renvoie à l'intervention d'une divinité, à son action, sa volonté (*numen*), à sa présence dans un lieu, et non à la divinité de ce lieu ou de cet être, et à la Nature créatrice. Autrement l'homme idéal imaginé par Sénèque, dont on reconnaît qu'il est habité par le souffle d'un dieu, serait lui-même dieu, ce qui ne correspond ni à l'intention ni à l'opinion de Sénèque. Par conséquent, les exemples pris par Sénèque pour illustrer son argumentation ne peuvent pas être interprétés différemment : les bois sacrés, les cavernes (*non manu factas*, « qui ne sont faites de main humaine »), les *fluminum capita*, « les sources de fleuves », les sources chaudes ou les étangs insondables sont l'œuvre, la propriété et/ou le lieu de résidence d'une divinité, ils ne sont pas des dieux eux-mêmes.

Sacrés en tant que propriété et lieu de résidence d'une divinité, les bois sacrés portent la marque du non-humain, du surhumain. Car, il faut encore le souligner, *sacer* signifie, malgré les emplois métaphoriques du terme, « ce qui appartient à un dieu », et cela seulement « après consécration officielle par un agent du Peuple romain ». Les textes de Sénèque et de Pomponius Mela contiennent de nombreux renvois à la signification précise du terme *sacer* : *habitare — augustus et uere sacer — habitarique a diis ; uis isto diuina descendit ; caelestis potentia agit ; sine adminiculo numinis — cum aliquo numine se ostentat*. Le problème de la relation entre la nature et la religion se pose sans doute en d'autres termes dans d'autres civilisations, mais il semble que, dans le monde romain, c'est de cette manière qu'il faut comprendre les sources.

Quelle est alors la signification religieuse des bois sacrés à Rome ? Il ne s'agit pas de donner d'emblée une réponse globale, applicable à la fois aux représentations que nous trouvons dans les documents littéraires et aux témoignages liturgiques et archéologiques. Ces deux ordres de documents appartiennent à deux univers différents, dont les lois ne sont pas les mêmes. Dans les rituels et sur le terrain, un bois sacré est une réalité « muette », dont seuls l'agencement et les règles liturgiques peuvent définir le caractère, de manière implicite et suivant des contextes très variables. Même si elles ne s'appuient pas sur cette même réalité culturelle, les définitions et les descriptions des antiquaires, grammairiens, poètes ou philosophes appartiennent à l'ordre de l'interprétation, et se placent sur un plan général et dans une logique qui n'est régie par aucune contrainte rituelle. On peut certes s'attendre à ce que ces deux ordres de sources se rejoignent, mais la prudence recommande de les analyser séparément. L'approche archéologique et liturgique du problème est difficile. Devant l'apparent « silence » des sources non littéraires, il est nécessaire d'explorer dans un premier temps la signification du terme *lucus* chez les auteurs latins, sans vouloir réduire entièrement les sources archéologiques et rituelles à cette définition.

Les érudits romains donnent des bois sacrés deux définitions concurrentes, qui ne sont pas exclusives. D'une part, un *lucus* est, à proprement parler, une « clairière » ouverte dans un bois (Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* s.v. ; *Thesaurus Linguae Latinae* s.v.). D'autre part, sur un plan plus général, les Romains établissent également une opposition entre le *lucus*, et les deux autres termes désignant les forêts, *nemus* et *silua*. Le texte de référence est extrait du Commentaire de l'Énéide par le grammairien Servius, dans la version de P. Daniel : « Un *lucus* est un ensemble d'arbres soumis à des obligations religieuses, le *nemus* un ensemble d'arbres bien ordonné, et la *silua* une forêt épaisse et sans entretien » (Servius de P. Daniel, *Commentaire de l'Énéide* 1, 310 : *Interest... inter nemus et siluam et lucum ; lucus enim est arborum multitudo cum religione, nemus uero composita multitudo arborum ; silua diffusa et inculta*.) Cette définition est celle d'un grammairien du V^e s., il faut le préciser, et ne donne pas forcément le sens de ces termes et de ces réalités religieuses, qui ont pu en outre varier selon le lieu et le temps. Mais faute de mieux, nous pouvons débiter un raisonnement à partir de ces définitions.

Même s'ils sont composés d'arbres en nombre important, le *lucus* et le *nemus* ne sont ni épais ni privés d'entretien. Le *nemus* est soumis à l'activité humaine, qui l'ordonne en bois harmonieux, *composita multitudo*. La *silva* est manifestement soustraite à toute action : elle est un ensemble d'arbres non entretenus. Enfin, d'après notre définition, le *lucus* n'est apparemment ni harmonieusement composé, ni abandonné à lui-même ; d'autre part, contrairement au *nemus* ou à la *silva*, le *lucus* possède un statut sacré, il est soumis à des obligations religieuses. Par rapport aux trois autres types de bois, le *lucus* seul est toujours sacré, lié à des observations religieuses. Des autres rien de tel n'est dit. Et comme l'écrivent le grammairien Servius et le philologue italien Erm. Malaspina (« *Nemus sacrum ? Il ruolo di nemus nel campo semantico del bosco sino a Virgilio : osservazioni di lessico e di etimologia* », dans *Quaderni del dipartimento di filologi, a linguistica e tradizione classica* 1995 ; 75-97, notamment 77), *sacer* signifie « cultuel, rituel » c'est-à-dire désigne une qualité créée par les mortels et non par les dieux. En revanche, comme Malaspina le prouve, *nemus* n'a jamais la valence religieuse, même si dans la langue poétique le terme peut s'appliquer aussi bien à *silva* qu'à *saltus*. Si Caton (*Origines* II, 21 Jordan = 58 Peter = II, 28 Chassignet : *Lucum Dianium in Nemore Aricino Egerius Baebius Tusculanus dedicavit dictator Latinus*) situe le *Lucus Dianius in Nemore Aricino*, cela signifie, d'après Malaspina, que le *Nemus Aricinus* était un toponyme. La partie sacrée de ce grand bois des Collines albaines, appelé le *Nemus d'Aricie*, était le *lucus*, la clairière cultuelle de Diane.

Deux faits permettent de mieux comprendre la nature des bois sacrés. D'un côté, ils sont propriété d'une divinité, qui est reconnue et enregistrée comme telle par les humains, après que les dieux eux-mêmes se sont consacré ces lieux. Quand Énée visite le site de Rome, le Capitole l'impressionne, parce qu'il ressent qu'une divinité y est déjà à l'œuvre. (*Énéide* 8, 352). Il en va de même avec les lieux foudroyés. D'un lieu où la foudre était tombée, les Romains « pensaient qu'il devenait d'emblée *religiosus*, parce que la divinité paraissait l'avoir dédié à elle-même » (Paul Diacre, *Abrégé de Festus*, p. 82 édition Lindsay : *Fulguratum, id quod est fulmine ictum, qui locus statim fieri putabatur religiosus, quod eum deus sibi dicasse videretur*). Dans ce texte *religiosus* désigne ce qui est marqué d'une obligation religieuse, avec sans doute une nuance péjorative, étant donné le côté négatif de l'événement. Ce qui paraît important, c'est, pour citer le dictionnaire de Festus, le fait que les divinités paraissaient s'être consacré ces lieux à elles-mêmes. Dans un cas, une intervention directe, la foudre qui tombe et désigne un lieu, dans l'autre un espace qui par ses caractéristiques apparaît comme une propriété divine.

Mais il convient de nuancer cette conclusion : il s'agit d'interprétations et non de données culturelles. En fait, les bois sacrés étaient définis, libérés et consacrés comme les temples, ainsi que Filippo Coarelli a raison de le souligner (dans O. de Cazanove (éd.), *Les bois sacrés*, Naples, 1993, 13-20). Par exemple, d'après Caton, que nous venons de citer, le dictateur latin Egerius Baebius dédia (*dedicavit*) le bois sacré de Diane dans le Bois d'Aricie. La différence est aussi marquée quand les augures définissent par la parole et libèrent un terrain afin de l'inaugurer,

c'est-à-dire pour en faire un *templum* au sens premier, un terrain orienté selon les points cardinaux et définis après consultation de Jupiter. Le *templum* est un lieu installé en commun par Jupiter et les représentants de la cité, le bois sacré qui existait par exemple au Capitole avant la libération du lieu de toute servitude, sa définition par la parole et enfin l'inauguration, était un lieu que les dieux avaient eux-mêmes créé et occupé. Enfin, les rites des arvaies en leur bois sacré montrent que le côté impénétrable et sauvage est en fait construit par les interdits, les expiations et l'élagage rituel qui a lieu chaque année. Le *lucus* est une catégorie rituelle, le reste ce sont des commentaires de rites ou des définitions lexicographiques. Mais ces interprétations ont l'avantage de révéler comment les Anciens comprenaient les phénomènes naturels surprenants.

LES SANCTUAIRES DES EAUX D'APRÈS LES ANCIENS

À côté d'autres documents examinés, la plus belle description d'un sanctuaire de source est celle que Pline le Jeune fait de sa visite aux sources du Clitumne, près de Mévania, en Ombrie (*Lettres* 8, 8).

La lettre de Pline décrit avec une relative précision l'aménagement du site et les pratiques cultuelles qui étaient pratiquées. Il est extraurbain, et appartient à la colonie de Hispellum (Spello), formant de toute évidence une enclave sur le territoire de Spolète. Le lieu de culte n'a jamais été retrouvé. Dans le sanctuaire du Clitumne, la divinité réside avant tout dans un élément naturel, ici la source jaillissante, mais elle dispose également d'un temple construit au bord du bassin, de la même manière que dans un bois sacré existe souvent un temple (E. Lefèvre, « Plinius-Studien IV. Die Naturauffassung in den Beschreibungen der Quelle am Lacus Larius (4, 30), des Clitumnus (8, 8) und des Lacus Vadimo (8, 20) », dans *Gymnasium*, 95, 1988, 236-269). Ce temple devait être modeste, car il n'a laissé aucune trace. Pline décrit l'aménagement de ces deux types de lieu cultuel de manière très précise. Au sanctuaire de Clitumne, les clivages spatiaux sont nettement soulignés. Le centre du sanctuaire est constitué par une source située au pied d'une colline à pente douce boisée de cyprès : « Une médiocre hauteur se dresse, boisée et ombragée par d'antiques cyprès. À son pied la source jaillit et se répand par plusieurs filets inégaux ; une fois dégagée du bouillonnement qu'elle forme, elle s'étale en un large bassin, limpide et transparente, si bien qu'il est possible d'y compter les pièces (*stipes*) qu'on y jette et les cailloux qui brillent ». Pline parle d'une colline boisée et sombre, qui peut correspondre au *lucus* de Clitumne évoqué par Propertius (cf. pour toutes les citations, A. Dubourdieu, « Les sources du Clitumne. De l'utilisation et du classement des sources littéraires », dans *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 8, 1997, 131-149). Par ailleurs, toujours d'après Pline, des frênes et des peupliers entourent le bassin de la source. On a donc l'impression que, comme dans les bois sacrés que nous avons vus précédemment, le lieu de culte proprement dit s'étend dans une sorte de clairière, puisqu'il s'ouvre dans une forêt opaque.

Sur le bord de ce bassin se dresse un *templum* avec une statue de Clitumne en toge prétexte. Cette tenue n'est pas anodine, car elle indique que dans ce sanctuaire public la divinité exerce le pouvoir, autrement dit que son *numen* y est présent ; sa volonté et son pouvoir sont efficaces en ce lieu. Maître du lieu, Clitumne n'est pas seul dans son sanctuaire. Conformément aux principes du polythéisme antique, son temple est entouré des chapelles d'un certain nombre d'autres divinités. « Chacune a son culte spécial, son nom et quelques unes même leurs sources. Car outre Clitumne qui est comme le père des autres, il y en a de plus petites, ayant chacune leur lieu d'origine, mais qui viennent se mêler à la rivière sur laquelle est un pont. ». Nous ignorons quels sont ces dieux, mais ce ne sont pas forcément des divinités de sources, car Pline précise que certaines de ces divinités possèdent même une source. Nous découvrons donc que les divinités vénérées près d'une source ne sont pas simplement la source, mais les propriétaires de la source. Pline distingue donc les *Aquae*, le *fons* ou les Nymphes de la divinité qui est leur maître.

Un peu plus bas que le temple et son bassin, un pont se jette sur le Clitumne, qui représente « la limite du sacré et du profane », *is terminus sacri profanique* (8, 8, 5). En amont, on peut seulement se déplacer en barque, donc à la surface de l'eau inviolable ; en deçà du pont, l'eau est profane, c'est-à-dire propre à l'utilisation par les humains. La partie sacrée de la source, donc tout ce qui est en amont du pont, est aussi inviolable qu'un *lucus*, une aire consacrée ou la *cella* d'une *aedes*, et on y pénètre uniquement pour célébrer le culte, pour préparer ou pour entretenir le sanctuaire.

La distinction entre sacré et profane, entre propriété inviolable de la divinité et espace ouvert à l'utilisation humaine, est attestée également sur une inscription de Tivoli (*ILLRP* 510), et dans les fameux règlements des bois sacrés de Spolète et de Lucérie (*ILLRP* 505-6 et 504), ou de l'autel de Vulcain au Quirinal (*ILS* 4914). C'est donc une règle de droit sacrée générale que Pline décrit ici, une règle qui est attestée ailleurs. De même qu'un chemin donne accès à un bois sacré, on peut atteindre par barque le centre du sanctuaire, sans toutefois pouvoir pénétrer dans l'eau. Pline ne décrit que l'aspect touristique de ce trajet en barque, mais il est vraisemblable que la même voie était empruntée par ceux qui célébraient le culte ou consultaient, par exemple, l'oracle. Les règles concernant le lac sacré Vadimon, décrit par Pline quelques lettres plus loin (8, 20, 5), sont plus sévères, car toute navigation y est interdite, sans doute parce que le lieu de culte proprement dit se situait en marge du lac, et qu'on n'avait pas besoin d'aller plus loin.

Le sanctuaire de Clitumne ou le lac Vadimon appartiennent au même type de sanctuaire que les sources des grands cours d'eau, les bois sacrés, les grottes, les sources chaudes ou les lacs d'une profondeur insondable, pour utiliser l'énumération de Sénèque que nous avons commentée au début du cours. Autrement dit, il s'agit toujours de phénomènes naturels surprenants. Le sanctuaire du Clitumne l'était par la clarté exceptionnelle de son eau, et pas sa puissance : quand il jaillit, il possède tout de suite une force et une puissance extraordinaires (8, 8, 2). Le Lac Vadimon

est merveilleux par ses îles flottantes. Ces lieux naturels surprenants n'étaient pas sacrés en eux-mêmes, comme nous l'avons vu. Et Pline n'écrit rien de tel. Ils l'étaient en tant qu'ils étaient la création immédiate d'une divinité et une propriété divine immédiate, que les hommes se bornaient à reconnaître et à consacrer comme telles. D'un côté le bassin qui est sacré, qui est la résidence du dieu et de ses pairs, où l'on ne peut pénétrer, de l'autre la même eau, désormais profane, où l'on peut pénétrer et dont on peut aussi se servir. Les eaux sacrées sont donc intouchables par les humains. Ceux-ci peuvent les contempler, se mouvoir à leur surface, y faire des offrandes, mais jamais s'en servir pour des activités humaines. Cette règle, qu'il faudra essayer de détecter ailleurs, est en tous points conforme aux qualités spécifiques de l'espace sacré dans le droit sacré romain ; elle vaut pour les bois sacrés aussi bien que pour les temples, pour les espaces qualifiés de sacrés.

Nous avons ensuite retrouvé cette représentation du sanctuaire de source dans deux images, celles qui ornent la patère dite d'Otañez (Fr. Diez de Velasco, *Termalismo y religion. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo*, Madrid 1988, 47-48) et le manche d'une patère de Capheaton (Northumberland, au British Museum). Dans les deux cas, la source et l'eau qui s'en échappe sont clairement séparées d'un bassin ou d'un réceptacle, contenant une eau qui est utilisable par les mortels.

Tous les documents examinés permettent de dresser la liste des principales caractéristiques que les auteurs antiques donnent de l'aménagement rituel d'une source.

a. La source jaillit dans un bois sacré, dans une clairière. Dans un cas, la source jaillit sous un temple. Le texte de Pline, mais aussi l'inscription de la patère d'Otañez (*Salus Umeritana*) signalent des qualités surprenantes, la force et la blancheur, ou la salubrité, qui sont autant de signes qu'une divinité est à l'œuvre ;

b. la source se déverse dans un premier bassin qui est sacré, ce qui signifie sur le plan rituel, que les mortels ne peuvent pas entrer physiquement en contact avec elle ;

c. la seule activité possible dans cette partie du lieu est le culte, célébré à distance prudente. On peut aussi regarder la source, sur le Clitumne on peut même faire une promenade en barque, et offrir des monnaies ;

d. une limite, qui est un pont dans les deux documents explicites : le Clitumne et la patère d'Otañez, marque la transition vers le deuxième bassin de la source, qui est profane. Les mortels peuvent désormais se plonger dans l'eau de la source, la puiser et la manipuler.

ENQUÊTE DE TERRAIN : LES SANCTUAIRES DE SOURCES DANS LE MONDE ROMAIN OCCIDENTAL

Nous avons ensuite parcouru la partie occidentale de l'empire, du Nord au Sud, pour vérifier si l'aménagement des sanctuaires de source indubitables et bien attestés correspondait à ce portrait. En dépit de l'insuffisance de la documentation dans de

nombreux cas, le résultat de cette enquête a été positif. Nous avons retrouvé la même bipartition des espaces, entre le lieu sacré, propriété de la divinité, et la partie profane, où les mortels peuvent vaquer à leurs occupations. À Bath, par exemple, on discerne très bien la volonté de respecter la forme irrégulière de la source, autour de laquelle sont construits, d'un côté, le temple et ses annexes, strictement réservés au culte, de l'autre les thermes utilisant la source. En revanche le captage de la source n'est accessible aux visiteurs que par le regard. La même configuration de l'espace est par exemple attestée à Villards d'Héria, chez les Séquanes (W. Van Andringa, « Un grand sanctuaire de la cité des Séquanes : Villards d'Héria », dans M. Dondin-Payre, M.Th. Raepsaet-Charlier, *Sanctuaires, pratiques culturelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles 2006, 121-134.), en pays trévire, à Wallerborn (W. Binsfeld, « Das Quellheiligtum Wallenborn bei Heckenmünster <Kreis Wittlich> », dans *Trierer Zeitschrift* 32, 1969, 239-268.) ou à Hochscheid (G. Weisgerber, *Das Pilgerheiligtum des Apollo und der Sirona von Hochscheid im Hunsrück*, Bonn 1975), et à Balaruc, en Narbonnaise (Carte Archéologique de la Gaule 03, 1989). En Afrique romaine correspondent encore à ce modèle les sanctuaires de source des Aquae Septimianae près de Timgad (L. Leschi, *Etudes d'épigraphie, d'archéologie et d'histoire africaines*, Paris 1957, 240-245 ; M. Le Glay, « Un centre de syncrétisme en Afrique : Thamugadi de Numidie », dans *Africa Romana* 8, 1991, 67-78.), les Aquae Flaviana, près de Théveste (J. Birebent, *Aquae Romanae. Recherches d'hydraulique romaine dans l'Est algérien*, Alger 1962 (1964), 237-243 ; J.-P. Laporte, « Henchir el-Hammam (antique Aquae Flaviana) », dans *Aouras* 3, 2006, 284-321) ou les sanctuaires de Zaghouan et de Jebel Oust en Tunisie (Friedrich Rakob, « Das Quellheiligtum in Zaghouan und die römische Wasserleitung nach Karthago », dans *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 81, 1974, 41-89 ; A. Ben Abed, J. Scheid « Nouvelles recherches archéologiques à Jebel Oust (Tunisie) », dans *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 2005, 321-349).

QU'EST-CE EN FIN DE COMPTE UNE SOURCE DANS L'ANTIQUITÉ ?

1. Nous avons constaté, en lisant des textes descriptifs et des inscriptions antiques, que les Anciens ne vénéraient pas la Nature ou les Eaux, mais des divinités qui sont actives dans la nature, ou y agissent. Ces lieux sont généralement signalés par des phénomènes extraordinaires : eau bouillonnante, chaude, très froide, à température toujours égale, soufrée, résurgence d'une source ou d'un cours d'eau, puissance de l'eau, qui est souvent à l'origine d'un fleuve, lac profond ou lac doté d'îles flottantes. Bref, toute une série de signes qu'une divinité occupe ce lieu, et se l'est même façonné pour son usage.

2. Quelle est la présence divine dans ces lieux ? Deux situations sont attestées : soit nous trouvons des « grands » dieux, qui possèdent la source, comme un bien, et comme un instrument pour faire le bien. Soit nous trouvons seulement des Nymphes ou des Eaux, qui sont comme des petites divinités fonctionnelles, telles

les *Sondergötter* de H. Usener, qui représentent la force de ces eaux. Mais il arrive que l'on dédouble encore leur fonction, pour leur adjoindre les *Vires*, le *Numen*, ou en Afrique, le Serpent, le Draco. Tout ceci est très romain. Parfois les Nymphes sont seules, ou alors elles sont aux côtés de la divinité qui possède le site. Elles ne sont pas immortelles pour toujours, mais disparaissent quand le lieu lui-même disparaît. Leur personnalité est limitée à leur fonction : salubrité, sonorité (et par ce biais elles renvoient aux Muses), etc. Nous avons aussi noté que si les Nymphes renvoient à la force propre des sources, les *Aquae* en revanche expriment une vertu plus topographique, alors que Fons, le dieu Source, semble gérer l'ensemble de ce domaine. À leurs côtés on peut trouver encore d'autres divinités. Le *Genius loci*, qui exprime toutes les qualités du lieu, Silvanus, qui renvoie à la sauvagerie du site, Mercure, le dieu du passage, Hercule, grand découvreur de sources, mais aussi guérisseur à l'occasion, puisqu'il terrasse le mal, Apollon, qui est aussi *medicus*, comme son fils, le technicien Esculape avec sa parèdre Hygie, la Santé, exprimant l'effet de son action.

3. Ce n'est pas n'importe quelle source qui est sacrée. Certes, en elle-même une source l'est toujours, comme le soulignait le commentateur de Virgile que nous avons cité au début, puisque l'eau qui surgit du sol est un phénomène extraordinaire. Mais toutes les sources ne sont pas l'objet d'un culte organisé, de même que tous les bois, et tous les phénomènes naturels ne sont pas l'objet d'un culte. Les habitants d'une cité créent toujours un paysage religieux, ils sélectionnent quelques sources, quelques bois sacrés, quelques lacs ou grottes, qui doivent exprimer leur relation avec l'action divine dans le territoire de leur cité. Souvent, ce sont les sources dont l'activité est spectaculaire qui sont vénérées. En tout cas, ce choix n'est pas systématique. Il ne faut pas considérer toute fontaine, toute vasque, tout therme comme un sanctuaire de source. Il ne faut pas oublier que le culte a besoin d'eau, pour les ablutions, pour la cuisine sacrificielle, et c'est à cela que servent beaucoup de bassins, nymphées et thermes.

4. L'eau est sacrée, dans le cadre d'un culte. Elle a été consacrée par le signe divin, choisissant le lieu, et ensuite par la consécration publique (ou privée dans un domaine).

5. L'organisation du lieu de culte est toujours très particulière. Elle comprend, comme dans tout temple romain, une partie sacrée, et une partie profane. Cette bipartition des espaces, peut être observée sous plusieurs formes dans tout le monde romain occidental, si seulement la documentation est assez précise.

6. Toute l'eau d'un sanctuaire de source n'est donc pas sacrée, elle peut provenir d'une eau sacrée, comme les parts de viande que l'on consomme lors du banquet sacrificiel proviennent d'une victime consacrée et immolée à une divinité, et elle garde des qualités éminentes qui énoncent certaines vertus de la source : salubrité, efficacité, pureté. Cette dernière est même divinisée dans certains contextes.

2. SÉMINAIRE : *SANCTUAIRES ET CULTES*

Le séminaire a développé et approfondi certains aspects du cours. Nous avons ainsi examiné le problème archéologique de la mise en évidence d'un bois sacré, la reconstruction détaillée et l'interprétation de la topographie du sanctuaire de Jebel Oust, ainsi que les fragments d'inscriptions qui paraissent renvoyer au culte des Ceres à Carthage.

Le professeur a fait cinq séminaires en relation avec le sujet. Un sixième séminaire a été consacré au thème des *Biens des sanctuaires en Italie*, traité en 2007 sous forme de symposium. Il a permis à M. Yan Thomas (E.H.E.S.S.) de réagir aux exposés faits en 2007.

3. ENSEIGNEMENTS DÉLOCALISÉS

Le professeur a donné un cours (« Der Sinn des Rituals bei den Römern ») et un séminaire (« Die Ritualpraxis und das Verständnis der religiösen Institutionen Roms ») à l'Université de Bonn, le 15 et le 16 janvier 2008.

Les 27 et 28 mars 2008, le professeur a donné quatre séminaires à l'université Marc Bloch de Strasbourg sur « Les sanctuaires des eaux ».

4. CONFÉRENCES ET PARTICIPATIONS À DES COLLOQUES

— Conférence lors de la séance d'ouverture au Congrès international d'épigraphie grecque et romaine, à Oxford (« L'épigraphie latine et la religion »).

— Participation au colloque *La « norme » religieuse* à Lyon en novembre 2007.

— Participation au colloque *Les politiques du pardon* à l'Université de Paris XIII (« La clémence d'Auguste ») en décembre 2007.

— Participation au *VI Collegio di Diritto Romano* (« Appartenenza religiosa e esclusione dalla città ») en janvier et septembre 2008.

— Participation au colloque *Iconographie et Religions dans le Maghreb antique et médiéval* à Tunis (« Comment interpréter des figurations religieuses muettes ? L'exemple du décor de l'architrave du temple de Dea Dia à Rome ») en février 2008.

— Participation au colloque *Staging Festivity. Figurationen des Theatralen in Europa*, Freie Universität Berlin (« Theater und Spiele im Rahmen der Ludi Saeculares von 17 vor und 204 nach Christus ») en mars 2008.

— Conférence à l'Université Marc Bloch de Strasbourg (« Hiérarchies spatiales et hiérarchies théologiques dans les sanctuaires romains ») le 27 mars 2008.

— Participation au colloque sur *The Centrality of Animal Sacrifice in Greek Religion : Ancient Reality or Modern Construct ?*, Université de Chicago (« Roman Sacrifice and the System of Being ») en avril 2008.

— Workshop sur les *Questions romaines* de Plutarque, Université de Chicago (16 avril 2008).

— Conférence à l'Université de Yale (« Ritual and meaning of religion ») en avril 2008

- Séminaires à l'Université de Foggia (Italie).
- Quatre leçons sur « Storia, storia delle religioni, archeologia del rito » à l'Istituto Italiano di Scienze Umane de Florence en mai 2008.
- Co-direction de la mission archéologique de Jebel Oust (Tunisie) en mai-juin.
- Participation à la Commission de recrutement de deux professeurs d'histoire ancienne à l'Université de Fribourg-en-Brisgau (avril/novembre 2008).

Le professeur a été nommé membre du Comité Supérieur de la Recherche et de l'Innovation au Grand-Duché de Luxembourg).

5. PUBLICATIONS

- (avec Th. Drew-Bear) « Les fragments des Res Gestae Divi Augusti découverts à Apollonia de Pisidie », dans G. Paci (éd.), *Contributi all'epigrafia d'età augustea* (Actes de la XIII^e Rencontre franco-italienne sur l'épigraphie du monde romain), Tivoli 2006, 131-144.
- « Körperbestattung und Verbrennungssitte aus der Sicht der schriftlichen Quellen », dans Fasold, P., Struck, M., Witteyer, M. (éd.). *Körpergräber des 1.-3. Jahrhunderts in der römischen Welt* (Frankfurt, 19-10 nov. 2004), Frankfurt 2007, 19-26.
- « Carmen et prière. Les hymnes dans le culte public de Rome », dans Y. Lehmann, *L'hymne antique et son public*, Tournai 2007, 439-450.
- « Le pontife et le flamme : religion et histoire à Rome (Entretien) », dans *Europe*, janvier-février 2008, 159-190.
- « Religions in contact », dans S.I. Johnston (éd.), *Ancient Religions*, Cambridge, MA, 2007, 112-127.
- « Sacrifices for Gods and Ancestors », dans J. Rüpke (éd.), *A Companion to Roman Religion*, 2007, 263-272.
- « Le sens des rites. L'exemple romain », dans *Rites et croyances dans les religions du monde romain* (Entretiens sur l'Antiquité, Fondation Hardt, t. LIII), Genève 2007, 39-71.
- « Les activités religieuses des magistrats romains », dans R. Haensch, J. Heinrichs (éd.), *Herrschen und Verwalten. Der Alltag der römischen Administration in der Hohen Kaiserzeit*, Cologne 2007, 126-144.
- (avec E. Wirbelauer), « La correspondance entre Georg Wissowa et Theodor Mommsen (1883-1901) », dans C. Bonnet, V. Krings (éds.), *S'écrire et écrire sur l'Antiquité. L'apport des correspondances à l'histoire des Travaux scientifiques*, Grenoble 2008, 155-212.
- « Il culto di Minerva in epoca romana e il suo rapporto colla Minerva di Travo », dans *Minerva Medica in Valtebbia*, Plaisance 2008, 85-91.

6. ACTIVITÉS DE M. FABRICE BESSIÈRE, ATER

1. Elaboration de la base de données sur les lieux de cultes de l'Italie antique (*Fana Templa Delubra*) en collaboration avec J. Scheid et J. Paumard (maître de conférences associé au Collège de France). Il s'agissait d'affiner la liste des « champs » nécessaires à l'enregistrement des données, c'est-à-dire, en premier lieu, de définir le niveau de détail que l'on souhaite atteindre dans l'acquisition de l'information dans la perspective de permettre un enregistrement représentatif et rapide des données. La réflexion a ensuite porté sur

l'organisation des blocs de champs à l'intérieur du système informatique et sur leur relation les uns avec les autres. Cette phase est achevée et une première version de la base est en cours de programmation.

2. Reprise des données de terrain et rédaction du rapport d'activité de la campagne de fouilles à Jebel Oust (Tunisie) pendant l'année 2007.

3. Début de la compilation de la documentation graphique du chantier de Jebel Oust, afin de constituer le plan général du sanctuaire et du *clivus*. Vectorisation du plan levé manuellement (années 2001-2006) et ajout des plans partiels liés aux opérations de fouille. Périodisation des vestiges.

4. Stage de formation aux techniques de relevés archéologiques par « photoplan » et aux techniques de relevés topographiques au tachéomètre laser sous la direction de J. Metzler et de C. Gaeng, Musée du Luxembourg.

5. Séjours de travail à Rome chez l'éditeur Quasar qui publie la version papier du Corpus des lieux de cultes.

6. Mission de fouilles à Jebel Oust (Tunisie) dans le cadre de la campagne programmée sur la voie menant des thermes au sanctuaire (avril-mai 2008).

M. Bessière a été nommé le 1^{er} mai 2008 Coordinateur du programme de recherche du Centre Européen du Mont-Beuvray (Bibracte EPCC).