

Religion, institutions et société de la Rome antique

M. John SCHEID, professeur

ENSEIGNEMENT

Cours : Dieux de Rome, dieux des Romains. Réflexions sur les théologies romaines ^a

Reprenant la question posée dans notre leçon inaugurale s'il n'aurait pas « existé une impossibilité structurelle pour les Romains à concevoir un pouvoir unique, englobant et complet, tel qu'il sera plus tard accordé au Dieu des Chrétiens ¹ », nous avons consacré le cours de cette année au problème des théologies romaines. Ce problème se trouve en effet derrière toutes les études que nous avons pu consacrer aux rites des Romains, et il était nécessaire de s'y arrêter. Avant d'examiner de plus près l'inclination théologique la plus caractéristique de la pensée romaine, nous avons commencé par décrire l'ensemble des théologies qui existaient à Rome.

Histoire du sujet

Nos prédécesseurs ont longtemps travaillé sur la religion romaine à partir de monographies qui étaient consacrées aux dieux. Au XIX^e s., la nature et l'origine des dieux grecs et romains étaient devenues un sujet central ². Des savants comme Wilhelm Heinrich Roscher (1845-1923), qui est surtout connu de nos jours comme l'éditeur du *Lexique de la mythologie grecque et romaine* (*Ausführliches Lexikon*

a. Les cours sont disponibles en audio et en vidéo sur le site internet du Collège de France : <http://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/course-2013-2014.htm> [NdÉ].

1. J. Scheid, *Religion, institutions et société de la Rome antique*, Paris, Collège de France/Fayard, 2002, p. 19 (réédition numérique, Paris, Collège de France, 2014, <http://books.openedition.org/cdf/3003>).

2. Voir M. Konaris, « The Greek Gods in Late Nineteenth- and Early Twentieth-century German and British Scholarship », dans J. Bremmer, A. Erskine (éd.), *The Gods of Ancient Greece : Identities and Transformations*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2010, p. 483-503.

der griechischen und römischen Mythologie, Leipzig, 1884-1937), défendait ainsi la théorie selon laquelle les dieux étaient à l'origine assimilés aux éléments naturels, notamment aux astres. Ses théories n'étaient pas exactement neuves et elles circulaient déjà à travers les spéculations de l'Antiquité, avant de réapparaître sous diverses formes à l'époque de la Renaissance et à celle des Lumières. Roscher est le dernier représentant de ces théories dites « solaires » et il fut largement critiqué à la fin du XIX^e s. Cette théologie de type naturaliste a fait des ravages. Le jeune Dumézil y avait succombé dans sa thèse (*Le Festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, 1924). Il s'est toutefois largement défait de son inspiration initiale. Ce n'est que dans le chapitre consacré à la déesse matronale Mater matuta, dans *Mythe et épopée*³, qu'on décèle l'écho de cette inspiration ancienne, quand il identifie celle-ci à l'aurore. Chez J. Gagé et d'autres savants apparaissent également des éléments qui relèvent de cette théologie solaire, notamment pour Apollon, et qui remontent en partie à Roscher.

Une autre piste est celle qu'avait empruntée l'historien Ernst Curtius (1814-1896), qui fut quant à lui le dernier défenseur d'une approche déterminée par la théologie protestante de Schleiermacher (dont nous avons parlé il y a trois ans), et notamment par le grand philologue Karl Otfried Müller (1796-1890). Cette théorie raisonnait en termes évolutionnistes, et posait, à l'origine du sentiment religieux, l'existence d'un sentiment universel et inné, qui est en fait un monothéisme, fondé sur le sentiment de l'absolue dépendance de l'homme à l'égard de Dieu. Ce sentiment se serait dégradé au fur et à mesure que les sociétés humaines devenaient plus complexes et se dispersaient, pour déboucher finalement sur le polythéisme. Selon cette théorie, chacun des dieux disposerait de pouvoirs universels lui permettant d'agir dans n'importe quelle situation. Curtius refusait donc l'idée même d'une fragmentation qui aurait affecté le pouvoir divin, et il célébrait lui aussi un Apollon simple exécutant de la volonté de Zeus, ce qui lui permettait d'injecter un peu d'ordre et de monothéisme dans l'apparent chaos du polythéisme.

Le débat, qui portait encore et toujours sur l'origine des dieux, rebondit avec la parution en 1896 du livre de Hermann Usener consacré à l'étude du nom des dieux⁴. Dans ce livre, Usener tentait de repérer le processus selon lequel, depuis les origines, s'était progressivement élaborée la conception que les humains se font des dieux. Il postulait ainsi l'existence d'une évolution partant du sentiment qu'avait l'homme primitif de sentir la présence furtive du divin dans le cadre d'un certain nombre d'activités et de phénomènes. Une présence dont la régularité l'amena à poser l'existence de divinités spécialisées dans tel ou tel événement ou domaine. Ces divinités étaient nommées d'après le type d'action qu'elles patronnaient. Par la suite, certaines d'entre elles auraient progressivement acquis une personnalité et englobé les autres petits dieux fonctionnels. On peut donc considérer en quelque sorte cette reconstruction comme une grande théogonie, dans le cadre d'un cycle qui menait du polythéisme extrême vers le monothéisme en passant par des regroupements progressifs, avant la rechute dans le morcellement et le retour des divinités fonctionnelles (auxquelles le protestant Usener assimilait les saints du catholicisme), dont l'existence même signalait à ses yeux le début d'un nouveau

3. G. Dumézil, *Mythe et épopée*, t. 3, Paris, 1978, p. 305-330.

4. H. Usener, *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896.

cycle. Même si son système n'a plus de valeur qu'historiographique, Usener a mis le doigt sur un certain nombre de points très importants pour la compréhension de la logique polythéiste, et notre analyse a utilisé en partie ses suggestions.

Un dernier moment important dans cette approche des dieux antiques nous mène en Grande Bretagne, à Cambridge, où Jane E. Harrison avait entrepris de développer avec des collègues un nouveau système⁵. Le choix qu'elle avait fait de partir, en suivant les traces de William Robertson Smith⁶, du rituel plutôt que des mythes, l'avait amenée à intégrer dans son approche les acquis de l'ethnologie, tels qu'ils avaient été publiés par É. Durkheim⁷ et A. Van Gennep⁸. Engagée elle aussi dans la recherche des origines de la religion grecque, J. Harrison voyait dans l'émotion collective que suscitaient les rites l'élément décisif qui avait peu à peu conduit les Anciens à se dégager du totémisme pour poser l'existence de divinités. Ces théories, très influentes à la fin du XIX^e s., relèvent de la théorie des dieux de la végétation qui s'était développée depuis le milieu du XIX^e s., et qui fut notamment illustrée par James Frazer, dont le *Rameau d'or* devint un bestseller.

On le voit, les débats concernant les dieux ont été nombreux et variés. Monothéisme primitif, polythéisme primitif, évolution de l'un vers l'autre, les savants ont presque tout essayé. L'intérêt porté aux dieux occupait invariablement une position centrale dans toutes les études qui prétendaient traiter de la religion des Grecs et des Romains, surtout de celle des Grecs, dans la mesure où une tradition qui remontait au philosophe Hegel considérait que la religion romaine, et en particulier la conception qu'elle avait des dieux, avait atteint un tel niveau de décadence qu'il était inutile d'y consacrer ses efforts et son temps. Les choses ont cependant fini par évoluer, si bien que les dieux romains se virent finalement reconnaître, au cours du XX^e s., une place dans l'histoire de leur religion. L'intérêt porté aux divinités finit même par devenir une approche spécifiquement française, qui apparaît à la fin du XIX^e s., et qui devint classique à partir de la thèse de J. Bayet sur l'*Hercule romain* (1926). Alors que les savants français avaient été pratiquement absents des débats centrés sur la manière dont il fallait comprendre la nature des dieux grecs, ils devinrent prédominants dans le domaine des dieux romains, et de nombreuses thèses d'État françaises, surtout celles des latinistes, furent ainsi consacrées aux divinités romaines, mais aussi grecques⁹. En Allemagne aussi on continua à explorer cette voie. Il suffit de citer, à côté du *Dionysos* de Walter F. Otto (Francfort, 1933), la dissertation de C. Koch sur *Der römische Juppiter* (Königsberg, 1936, réimpr. 1968) et la *Vesta* de A. Brelich (Zurich, 1949).

Les thèses sur les dieux rassemblaient et commentaient l'ensemble des données disponibles sur une divinité donnée, avant de les mettre en œuvre pour reconstruire

5. J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903 ; *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge, 1912, 1927².

6. W.R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. Fundamental Institutions. First Series*, Londres, 1889.

7. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.

8. A. Van Gennep *Les rites de passage : étude systématique des rites de la porte et du seuil...*, Paris, 1909.

9. On pense à Henri Jeanmaire, *Dionysos : histoire du culte de Bacchus ; l'orgiasme dans l'Antiquité et les temps modernes, origine du théâtre en Grèce, orphisme et mystique dionysiaque, évolution du Dionysisme après Alexandre*, Paris, 1951.

l'histoire de son culte, ainsi envisagée depuis ses origines, comme on disait alors, et jusqu'à Auguste. Ces études présentaient toutefois plusieurs inconvénients. D'abord, la conviction, caractéristique du positivisme du début du XX^e s., selon laquelle la connaissance de ses origines rendait compréhensible n'importe quel phénomène historique, a fini par s'effacer. Ceci d'autant plus que les origines en question sont le plus souvent destinées à rester à tout jamais hors de notre portée. En ce qui concerne les divinités romaines, par exemple, la tradition fait généralement remonter leur origine à l'un des rois romains. Or il s'agit là d'une tradition issue des récits que la mythologie romaine produisait à partir du II^e et du I^{er} s. av. J.-C., et qui ne nous apprend rien sur les origines elles-mêmes, dans la mesure où ces reconstructions ne sont rien d'autre que des projections élaborées au début de notre ère. De l'époque royale censée être l'époque même des débuts, aucun document utilisable ne nous est parvenu. L'archéologie livre, certes, quelques beaux dossiers. Au *Forum boarium* par exemple, à l'emplacement où s'élèveront plus tard deux temples jumelés, qui sont attribués à *Mater matuta* et à Fortune, on a retrouvé quelques éléments de fronton en terre cuite du VI^e s. av. n. è. qui représentent Hercule introduit dans l'Olympe par Athéna. Mais que peut-on en tirer ? Rien, sinon que la mythologie grecque était connue et utilisée dans l'iconographie romaine de cette époque – ce que nous pouvons déduire de la même manière des miroirs de l'époque archaïque, découverts dans des tombes de Préneste/Palestrina ou d'Étrurie. Force est de reconnaître que nous n'obtenons au mieux que des noms de dieux et de héros mythiques. De nos jours, les historiens semblent relativement déçus par cette voie, et il faut considérer avec J. North¹⁰ que nous ne connaissons rien de la théologie romaine avant les textes de Varron, qui datent du I^{er} s. av. n. è. Nous nous sommes donc essentiellement occupé des théologies romaines de l'époque historique, en incluant aussi les sources postérieures à Auguste.

Car la deuxième difficulté que pose le type de travail ainsi consacré à l'étude d'un dieu ou d'une déesse est qu'il s'arrête toujours à l'époque d'Auguste, comme si la religion romaine devait être ensuite considérée comme morte. Il faut répéter que c'est une opinion qui n'a aucune raison d'être. On ne voit pas pourquoi il faudrait s'interdire de travailler sur des sources plus récentes, issues de cette époque impériale qui voit s'épanouir la grande floraison du polythéisme romain.

Le troisième problème que pose cette approche caractéristique de la plupart des thèses françaises que j'ai citées est qu'elle ne repose pas toujours sur une conception très nette de la religion grecque ou romaine, et que la conception qui s'en dégage s'appuie bien souvent sur des points de vue totalement anachroniques.

Pour faire une comparaison, U. von Wilamowitz-Moellendorff défendait pour l'essentiel une position qui tenait compte d'un certain nombre d'acquis. Dans son livre *La foi des Hellènes*¹¹, il commence ainsi par rejeter les concepts de « totem », « tabou » ou « mana », qui étaient largement véhiculés par l'ethnologie du début du XX^e s. et attire l'attention sur le fait que les religions antiques étaient d'abord des religions de groupe. Ce qui était un grand progrès. Il reste que le titre, très chrétien, de son livre, et son approche franchement anachronique, qui s'efforce avant tout de saisir la « religiosité » des Grecs, une notion prétendue universelle, mais qui plonge

10. J. North, « The Religion in Republican Rome », dans *Cambridge Ancient History*, VII, 2, Cambridge, 1989², p. 573-624.

11. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, 1931.

en fait ses racines dans le protestantisme du début du XIX^e s., montrent qu'il avait des dieux une vision biaisée¹². Comme nous l'avons vu en parlant du livre de Wissowa il y a trois ans, il ne comprenait notamment rien à la religion romaine et à son ritualisme¹³. Mais il avait du moins le mérite de le dire clairement.

Une quatrième difficulté émerge de ces monographies ainsi consacrées aux dieux, liée au fait qu'elles isolent les divinités qu'elles étudient, sans avoir une vision claire de ce qu'était une divinité antique et sans tenir compte non plus, le plus souvent, des acquis décisifs fournis par les années 20 à 60 du XX^e s.

Le premier à avoir abordé différemment la question des dieux grecs, reste Louis Gernet¹⁴, qui avait lu Durkheim. Son approche des dieux est tout autre. Il commence par constater que certaines divinités reçoivent un culte et d'autres non, que certaines possèdent une mythologie alors que d'autres n'en ont pas, que certaines bénéficient d'épithètes et que d'autres en sont dépourvues. Ce faisant, il en arrive à parler des dieux comme d'un système de notions. Ce qui fait les dieux, c'est leur pouvoir. Élève de Louis Gernet, Jean-Pierre Vernant a continué sur cette voie en considérant pour la première fois le polythéisme grec comme un système qui avait une valeur en lui-même, et non plus comme un agrégat tout juste bon à être opposé au monothéisme et jugé par rapport à lui. Dans un exposé consacré aux « Aspects de la personne dans la religion grecque », fait en 1960, Vernant définit les divinités grecques comme des puissances, peut-être sous l'influence de ses collègues africanistes de l'École pratique des hautes études où il enseignait¹⁵.

Il convient de replacer cette affirmation dans son contexte. J.-P. Vernant l'a prononcée dans un séminaire consacré à la notion de personne, et il a utilisé la conception qu'il se faisait des dieux pour aborder un certain nombre de points concernant la représentation de la personne chez les Grecs. Il se demande notamment dans quelle mesure « l'individualisation et l'humanisation des puissances surnaturelles concernent la catégorie de la personne ». Les puissances divines n'ont pas « d'existence pour soi », écrit Vernant, mais par le réseau de relations qui unit chacune d'elles au système divin dans son ensemble. On lui a reproché de ne pas vraiment définir son réseau ou son système divin. Nous essaierons de voir, du côté romain, comment il faut le comprendre. Nous avons la conviction que par la notion de « système divin », Vernant traduit en fait la constatation empirique que la mythologie et la religion grecque sont polythéistes, et que la gestion du monde est exercée par une pluralité de divinités et non par un dieu unique qui a en charge toutes les actions.

Très intéressantes sont de ce point de vue les quelques remarques que Vernant formule dans la foulée. À la fin du texte cité, il insiste d'abord sur le fait que les divinités n'apparaissent pas nécessairement comme un sujet singulier, mais très souvent comme un pluriel. Vernant va plus loin en rappelant que « les diverses

12. Voir A. Henrichs, « Der Glaube der Hellenen: Religionsgeschichte als Glaubensbekenntnis und Kulturkritik », dans W. M. Calder III *et al.* (éd.), *Classical Scholarship: a Biographical Encyclopedia*, New York-Londres, 1990, p. 489-522.

13. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 1912.

14. L. Gernet, avec A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1978 ; *L'anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968.

15. Voir *Mythe et pensée chez les Grecs*. II, Paris, 1965, p. 86 ; repris dans J.-P. Vernant, *Œuvres. Religions, rationalités, politiques*, Seuil, Paris, 2007, p. 567.

puissances surnaturelles dont la collection forme la société divine dans son ensemble peuvent elles-mêmes être appréhendées sous la forme du singulier, ὁ θεός, la puissance divine, le dieu, sans qu'il s'agisse pour autant de monothéisme¹⁶ ». Il évoque comme exemple la série des Zeus particularisés par leur épithète cultuelle, en concluant que « la raison de ce paradoxe, c'est précisément qu'un dieu exprime les aspects et les modes d'action de la Puissance, non des formes personnelles d'existence ». Et il cite à ce propos Erwin Rohde qui avait déjà vu qu'il n'existait pas d'unité de la personne divine, mais une unité de l'essence divine¹⁷. Nous verrons que cette constatation faite à propos de la religion grecque joue un rôle central dans la représentation romaine des divinités.

Dans un autre passage, Vernant examine le polythéisme grec dans son ensemble, en reprochant notamment à certains historiens de la religion d'avoir rejeté la mythologie de l'analyse¹⁸. En précisant que « tout panthéon, comme celui des Grecs, suppose des dieux multiples¹⁹ », il s'élève notamment contre l'importance excessive accordée au culte, qui lui paraissait concentrer l'expression religieuse autour du culte pratiqué au prix d'une représentation presque monothéiste des dieux. J.-P. Vernant formule par ailleurs un certain nombre d'autres observations très utiles pour interroger les sources romaines. En décrivant la société des dieux comme la juxtaposition d'expressions des aspects de puissances qui coexistent et se côtoient, ou bien les nombreuses épiclèses qui caractérisent une même divinité comme les multiples aspects d'une seule et même puissance, Vernant arrive très près de la notion de fonction dumézilienne qui ouvrirait elle aussi un espace pour une comparaison scientifique.

Georges Dumézil, notamment, a exercé une influence profonde sur les historiens de la religion qui se réclamaient de la sociologie ou de l'anthropologie, et à travers l'œuvre de ces derniers sur la communauté des historiens des religions. À partir des années quarante, G. Dumézil avait apporté à l'analyse des divinités un élément central. Non seulement il avait soumis presque toutes les divinités romaines à une analyse marquée par l'enseignement des ethnologues et des sociologues français et anglais, mais il avait posé comme règle première qu'une divinité possédait un mode d'action, une fonction, comme il disait, qui, dans un système religieux donné, était invariable, mais pouvait se trouver mise à l'œuvre dans des contextes très divers. L'une de ses démonstrations célèbres porte notamment sur le prétendu Mars agraire. Le caractère agraire ainsi attribué à Mars était dû à une analyse un peu rapide des interventions opérées par le dieu à Rome comme ailleurs en Italie. À Rome, Mars était fondamentalement le dieu de la guerre et de ceux qui la faisaient, et c'est une fonction qu'il remplissait dans des contextes très divers. Face à l'ennemi, il déchaînait la violence des combattants, et, de la même manière, face à la maladie des corps, des animaux et des moissons, il montait une garde vigilante, prêt à défendre les citoyens et leurs biens de toute agression visible ou invisible. Il apparaît donc que la nature de Mars a une logique profonde qui ne varie pas au gré des

16. *Ibid.*, p. 87 (p. 568 de la réédition).

17. E. Rohde, « Die Religion der Griechen », dans *Kleine Schriften*, II, Tübingen-Leipzig, 1901, p. 320.

18. J.-P. Vernant, *ibid.* p. 88 (p. 569 dans la réédition).

19. J.-P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, 1990, p. 10-11 (repris dans J.-P. Vernant, *Œuvres, op. cit.*, p. 828).

contextes. On ne peut donc pas expliquer le Mars romain à partir de données concernant des cités italiques. C'est là le grand progrès que G. Dumézil a fait faire à la religion des anciens : une divinité romaine, italique ou grecque n'est pas une personne transcendante unique, dont les formes romaine, grecque ou italique ne seraient que des avatars. Ce serait là une vision de la divinité inspirée du christianisme et du monothéisme. Les philosophes romains étaient capables de procéder à ce type d'assimilation, mais leur démarche n'avait pas de relation directe avec la religion active. À cette difficulté s'en ajoute une autre, dénoncée par Marcel Detienne²⁰. En choisissant d'étudier une divinité prise isolément, le chercheur risque de passer à côté de la perception précise de son mode d'action. Car les divinités ne sont en fait jamais isolées comme le sont les dieux du monothéisme. Elles se trouvent toujours engagées dans des réseaux, au sein desquels leur fonction prend toute leur signification. En focalisant par exemple son attention sur la seule Junon, le chercheur court le risque de négliger le contexte spatial et culturel de la Junon romaine, et de construire une figure artificielle de la déesse. M. Detienne va plus loin encore et met en cause l'existence même d'un « mode d'action » précis et fixe qui définirait chacune des divinités, dans le souci d'éviter toute détermination préconçue de la personne divine avant sa mise en relation avec d'autres divinités.

Il faut à ce propos mentionner la critique formulée par Robert Parker à l'égard de ce qu'il appelle l'application des principes du structuralisme à l'étude du polythéisme²¹. Parker se réfère essentiellement aux travaux qui ont été réalisés entre 1960 et 1980 à Paris, et cite notamment J.-P. Vernant et M. Detienne. Sa critique est loin d'être négative, car il reconnaît que, pour la première fois, une position systématique était proposée qui permettait de comprendre le polythéisme, que l'on accepte ou non cette position. Il fait notamment allusion à la notion de « réseau de divinités », dans lequel les divinités sont définies les unes par rapport aux autres, de la même manière que dans le jeu d'échecs le fou est ce qu'il est par opposition aux cavaliers et aux pions. Le problème que soulève R. Parker est celui de l'unicité qui serait à la base des interventions d'une divinité. Les grands dieux agissent en effet dans des sphères très diverses et il se demande comment unifier toutes ces activités. Il relève que la solution structuraliste qui consiste à attribuer un mode d'action unique à chaque divinité, selon le principe que nous venons de rappeler, fonctionne dans la plupart des situations, mais qu'elle revient à attribuer de façon très conservatrice aux dieux une essence et une unité qui leur était par ailleurs souvent refusée. En même temps, R. Parker rappelle que la comparaison binaire des divinités, comme celle qui met en parallèle Hermès et Hestia, ou bien Athéna et Arès, n'est pas satisfaisante, car il faudrait opposer également ces divinités à toutes les autres, de manière à cerner la place exacte qu'elles occupent dans le réseau. Mais R. Parker reconnaît que c'est une démarche qui est pratiquement irréalisable. Il lui semble par ailleurs que le mode d'action d'une divinité peut être dérivé de ses seules actions sans qu'il soit nécessaire de les opposer à celles d'une autre divinité. En d'autres termes, R. Parker considère le panthéon ainsi reconstruit par les structuralistes comme un ensemble exagérément rigide, alors qu'à ces yeux ce panthéon était susceptible d'être recréé chaque jour, en fonction de certaines contraintes, par les individus qui vénéraient les dieux. On peut lui objecter que le

20. M. Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris, 2000, p. 81-104.

21. R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005, p. 387 sq.

panthéon tel que Dumézil, Vernant ou Detienne le construisent n'est pas universel. L'un de ses traits majeurs est qu'il est toujours lié à un contexte précis. À Athènes, il n'est pas identique à ce qu'il est dans une autre cité grecque, et à Rome il n'est pas non plus le même que ce qu'il est dans telle ou telle cité italique, comme Dumézil n'a cessé de le répéter. Il n'existe pas de divinité qui soit pourvue d'une seule et même identité dans toute l'Italie, ou dans l'ensemble du monde romain. Les noms des divinités sont souvent les mêmes, mais les modalités de leur compréhension et de leur action dépendent toujours du contexte local. Que, selon l'opérateur, le panthéon puisse s'ordonner différemment, n'est pas en soi un fait scandaleux, puisque c'est toujours le contexte qui joue le rôle décisif.

D'autre part, le souci qu'on peut avoir de définir la fonction ou le mode d'action qui sont ceux d'une divinité ne peut être assimilé à la seule pratique d'une activité logique qui se contenterait de dresser un inventaire des fonctions. De toute façon, R. Parker reconnaît lui-même que chaque polythéisme constitue un système qui possède sa logique propre.

En dépit des débats et des contradictions qu'elles véhiculent, ces recherches ont eu pour conséquence que le filon des monographies sur les divinités s'est progressivement épuisé. Les derniers travaux ont été menés dans le courant des années 1970 et 1980, sous forme de thèses ou d'articles d'encyclopédie. C'est dans une certaine mesure dommage. Nous serions heureux de disposer aujourd'hui d'un exposé précis et détaillé de l'ensemble des documents concernant par exemple Junon, Minerve, ou la triade capitoline. Quelle que soit la qualité ou la modernité de l'approche méthodologique qui fondait la plupart de ces études, ce travail reste malheureusement toujours à faire pour certaines divinités, car l'histoire et le renouvellement de l'approche historique ne peuvent se réaliser qu'à partir des sources. Même si la manière d'approcher la notion de dieux dans les polythéismes antiques a évolué, ce qui est normal, les thèses classiques sur les divinités restent précieuses du fait de l'investissement philologique qu'elles comportent.

Caractéristique fondamentale des théologies romaines

On peut difficilement parler à Rome d'une théologie, c'est-à-dire d'une seule vérité sur les dieux. Nous sommes dans un régime religieux qui ne connaît pas la révélation. Il faut toujours le souligner. Il n'y a pas de livre dans lequel serait transcrite la vérité révélée par un dieu ou un prophète. Nul n'est donc tenu de conserver le même discours sur les dieux, et, de fait, si l'on parcourt les sources romaines antiques, on découvre que les théories les plus diverses ont fleuri au cours des siècles. Nous ignorons quelles pouvaient être les interprétations antérieures au III^e et surtout au II^e s. av. J.-C. – et même pour cette époque nous avons peu d'indices directs – et seuls les penseurs et les documents postérieurs livrent des interprétations fiables et claires sur la nature et l'action des dieux dans ce monde. Il y a les données du culte, c'est-à-dire celles que nous pouvons appeler avec les Romains « religieuses », en ce sens qu'elles traduisent les relations actives entre les dieux et les humains. Et sur ce plan existaient plusieurs théologies. Celle de la *respublica*, de l'État, comme nous dirions, celle des groupements privés de citoyens, de la famille à l'association de quartier ou professionnelle, enfin celle des colonies et municipales du monde romain. Même si les conceptions de l'action et de l'intervention des divinités sont homologues dans ces différentes communautés, elles peuvent

présenter des différences, dues au fait que ces communautés ont une existence autonome pour la gestion de leurs rapports avec les dieux.

Mais la diversité des vérités ne s'arrête pas là. En dehors des pratiques religieuses actives, les Romains analysaient la réalité et cherchaient à l'interpréter. Ainsi, érudits, philosophes et poètes commentent de tous les points de vue les dieux, leur nature, leur origine et leur mode d'action. Tout cela compose une pluralité de discours sur les dieux, qui ne doivent pas faire conclure que les Romains ne croyaient à rien. Au contraire, ce fouillis d'opinions signifie que les Romains croyaient à tout à la fois, selon le point de vue et le contexte. Et surtout, il n'y avait pas de relation nécessaire entre les opinions (changeantes) des Romains et leur pratique religieuse. Le deuxième principe fondamental des théologies romaines est l'origine humaine des dieux, pour le dire de façon paradoxale. Dans les pratiques religieuses aussi bien que dans les spéculations théologiques, les dieux des Romains sont introduits à Rome par les magistrats et le Sénat, et dans le privé par les pères de famille ou les présidents d'associations.

L'opinion courante chez les Romains considérait donc que la nature des dieux ne se trouvait pas à portée de l'esprit humain. Celui-ci ne pouvait comprendre et saisir que ce qui se passait dans ce monde-ci. Et cela en raison de la différence fondamentale et irréductible qui séparait les mortels des dieux immortels. D'ailleurs, les dieux n'étaient pas conçus comme les créateurs des humains. Le culte ne propose aucune théorie concernant l'origine des êtres. Ce qui n'empêche pas les philosophes de s'interroger sur la possible existence d'un dieu créateur. Ils pouvaient le faire d'autant plus librement qu'ils n'étaient freinés par aucune révélation, aucun dogme concernant le système des choses.

C'est donc sur terre, par les données accessibles à l'esprit humain, comme les noms qu'ils leur attribuaient ou les obligations religieuses qu'ils avaient à leur égard, que les Romains entraient en relation avec les dieux. Ainsi, malgré l'intérêt que les philosophes portaient à l'âme divine des mortels, la religion romaine ne s'occupait-elle pas non plus du salut de l'âme ou des moyens de rejoindre les dieux.

Après ces remarques préliminaires, nous sommes entrés dans le vif du sujet. Ce n'est pas facile, car il n'existe pas à Rome de livre révélé qui exposerait les données fondamentales sur la nature des dieux, une révélation qui serait commentée par les autorités religieuses. Le chercheur doit en quelque sorte faire flèche de tout bois en s'évertuant de ne pas tout mélanger. Ce danger existe toujours, surtout si l'on veut assimiler aux nôtres la pensée et la conduite religieuses romaines.

Les trois théologies

Nous avons repris le modèle des trois théologies de Mucius Scaevola (II^e s. av. J.-C.) ou de Varron (I^{er} s. av. J.-C.) pour ordonner la matière. Nous ne reprendrons pas ici nos exposés sur les deux premiers genres, les genres mythique ou philosophique, car ils sont amplement connus et n'ont sans doute pas pour notre propos la même importance que le genre civique, celui de la pratique religieuse. Tout juste rappellerons-nous que les spéculations philosophiques n'exprimaient pas la vérité sur les dieux et sur la pratique religieuse, mais traduisaient seulement des spéculations libres et souvent contradictoires sur les dieux. Une certaine tendance (qui se poursuit de nos jours) prétend le contraire. Sous l'influence du modèle hégélien, tel qu'il fut répandu par la philosophie et l'histoire du romantisme allemand, les Grecs (et après eux les Romains) auraient aspiré à une nouvelle

religion dont la définition cache à peine l'annonce du christianisme. Comme le christianisme, cette nouvelle religion se serait diffusée autour d'un maître de vérité, d'un philosophe. Et l'on est censé y trouver les mêmes enseignements. On reconnaît le même type d'affirmation sous la plume des plus grands hellénistes de la fin du XIX^e et du début du XX^e s. Ainsi Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff écrivait-il en 1931, dans sa *Foi des Hellènes* : « C'est dans l'hellénité la plus ancienne que se trouve le germe de la divinité platonicienne. Si j'ai besoin d'une philosophie, celle des philosophes m'est la plus proche, elle, dont les historiens de la religion ne tiennent que rarement compte, et si je dois comparer d'autres religions, je regarde plus volontiers les voisins des Grecs, les Sémites et les Égyptiens... » (p. 11 *sq.*). On voit bien ce qui intéresse Wilamowitz : non pas *tous* les éléments de la pratique et de la pensée religieuse grecque, mais une théorie philosophique assimilable et les religions d'avenir, celles d'Isis, du judaïsme et du christianisme. Pour bien saisir ce choix, il faut comprendre le contexte. Wilamowitz critiquait une théorie qui provenait des historiens de la religion, comme il l'écrit, et surtout, puisque c'est dit en toutes lettres, il s'élève contre l'explication du polythéisme et de la fabrication de concepts théologiques dans le culte telle que l'avait pratiquée Hermann Usener dans ses *Götternamen*. Ce rejet d'une approche qui prenait en compte le polythéisme se fondait sur un rejet de tout ce qui n'était pas l'annonce du christianisme. Et la philosophie remplissait le vœu de Wilamowitz. Ce dernier commence sa description des écoles philosophiques par une belle image – qui en dit cependant long – celle d'Athènes restée, en dépit de son impuissance politique et de sa soumission aux rois macédoniens puis aux Romains, la capitale spirituelle de l'hellénisme, comme Rome l'était demeurée pendant le Moyen Âge grâce à la papauté pour la chrétienté occidentale²². La comparaison est claire. Mais Wilamowitz l'explique. La philosophie avait perdu à cette époque le niveau qu'elle avait atteint avec Aristote, notamment en abandonnant toute recherche dans les sciences naturelles, l'histoire et le droit, mais elle avait offert aux hommes ce dont ceux-ci avaient le plus besoin : une métaphysique à laquelle ils croyaient et qui leur fournissait un fondement pour une vie morale, en bref, elle leur donnait une religion. La philosophie, ce sont les quatre écoles d'Athènes, les écoles platonicienne, académique (c'est-à-dire aristotélicienne), épicurienne et stoïcienne. Et Wilamowitz les appelle carrément les quatre facultés de théologie. Ce qui lui importe est que, dans ce cadre, les auditeurs acquerraient non seulement les principes d'une vie morale, mais aussi la foi en une survie de l'âme. Ces auditeurs n'avaient pas à faire de la philosophie un métier, mais ils emportaient tous une religion pour la vie.

Nous avons souligné aussi la nouveauté des analyses mythologiques telles que G. Dumézil les menait. Au lieu de considérer les mythes étiologiques romains comme des facéties indignes, Dumézil considérait les énoncés de ces mythes comme autant d'informations sur la manière dont les Romains pensaient la religion et les dieux.

Le genre civique : une théologie implicite

C'est ce type de théologie que nous avons analysé pendant la deuxième partie du cours, en prenant des exemples. Cette théologie peut être reconstituée par l'étude

22. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Glaube der Hellenen*, t. 2, p. 278.

des rites, qui l'expriment, même si elle n'est jamais énoncée explicitement au cours du culte. Nous avons cité, pour commencer, tous les énoncés généraux sur le statut réciproque des mortels et des immortels que construisent les rites sacrificiels, et que nous avons analysés il y a quelques années²³. Nous avons ensuite développé plusieurs exemples qui concernaient la manière dont les Romains pensaient leurs dieux en contexte cultuel.

La triade capitoline

Le premier exemple que nous avons développé est celui de la triade capitoline, Jupiter, Junon et Minerve. Jusqu'à présent aucun chercheur n'a réussi à expliquer la nature de ce groupe de divinités. Il est vrai que l'on a généralement cherché à découvrir son origine, en acceptant d'emblée comme histoire véritable le récit de la fondation du temple capitolin par Tarquin le Superbe, et en surinterprétant un texte de Servius sur la fondation des villes étrusques. Ainsi la triade devint-elle un projet étrusque. Pour d'autres chercheurs qui ne suivaient pas à la lettre la tradition mythologique, il fallait chercher l'origine en Grèce. En tout cas, toutes ces hypothèses tenaient pour acquis le fait que les divinités venaient de l'extérieur. G. Dumézil, une fois de plus, ne se satisfait pas de ces explications. S'il estime logique de penser à l'Étrurie, il relève aussi que l'on se heurte à l'incertitude. Il se demande, dans sa *Religion romaine archaïque*²⁴, si cette triade existait bien en Étrurie, ou si elle a été librement construite par les Étrusques à Rome. Et dans ce cas, quel est le sens que les Tarquins auraient conféré à la triade ? À titre d'exemple, Dumézil propose l'influence des ensembles légendaires qui étaient bien connus en Italie à l'époque archaïque : le mythe d'Héraclès, fils de Zeus et lié dans les différents récits à Héra et à Athéna ; ou encore le mythe d'Énée, selon lequel la chute de Troie a été accordée par Zeus, mais décidée auparavant par les rancœurs de Héra et d'Athéna, froissées par le jugement de Pâris, lui-même organisé par Zeus. Il imagine donc que de grands ensembles mythologiques « comme ceux-là ont pu habituer les esprits à associer Menrva, comme régulatrice des grandes destinées, au couple Tinia-Uni, que toute la fable grecque imposait ». Conformément à la tendance qui était celle de sa génération et malgré ses mises en garde contre une utilisation trop rapide des sources littéraires, Dumézil se demande même, à titre d'hypothèse, si ce groupement de divinités ne serait pas une construction théologique des Tarquins, qui associait les divinités qui avaient renversé Troie – donc les ancêtres des Romains. Une fois les Tarquins chassés, les Romains auraient repris le vœu des rois étrusques, mais auraient condamné les deux déesses, dont la présence était imposée par le vœu, à n'avoir qu'un rôle effacé à côté du seul maître du Capitole.

Même si Dumézil continue malgré tout sur le chemin de ses prédécesseurs, il ouvre une voie en supposant que la triade peut être reconstruite dans son contexte romain par l'analyse des relations entre les trois divinités qui la composent. Nous avons tenté de poursuivre sur cette voie, mais en éliminant d'emblée la question de l'origine de la triade qui nous échappe, et d'explorer de manière plus systématique la nature propre des dieux concernés, en partant exclusivement des descriptions des

23. Voir J. Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005.

24. G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Paris, 1987², p. 314 sq.

érudits de la fin de la République et du début de l'Empire. On peut en particulier s'appuyer sur une propriété très affirmée des théologies romaines, dont nous avons déjà quelquefois parlé : le fractionnement du pouvoir des divinités.

Jupiter

Le cas de Jupiter est le plus simple. Son domaine c'est la souveraineté. G. Radke l'a défini comme le dieu qui n'est soumis à aucune servitude, qui est libre de toute servitude²⁵. Mais cette souveraineté reste malgré tout – de façon très romaine – de type collégial. Il ne faut pas confondre le dieu suprême, *optimus et maximus*, avec le dieu unique des monothéismes. Même dans la triade archaïque, Jupiter est associé à deux autres dieux, et agit avec eux. Mais il y a un fait important, que G. Dumézil a mis en évidence : le vœu de la construction du temple capitolin s'adresse à Jupiter seul, de même que la dédicace²⁶. Ce qui accrédite la supposition que les deux déesses qui logeaient sous son toit n'y auraient été que des hôtes. Dumézil prétend qu'« aucune cérémonie n'avait pour objet d'honorer, de rappeler même la triade en tant que telle », et note que les formules qui associent expressément les trois noms sont rares. Il rappelle quelques invocations théâtrales attestées chez Tite Live, mais les attribue à l'époque augustéenne, en les considérant comme le fruit d'une évolution.

Dumézil s'intéresse comme toujours à l'époque archaïque et ne tient pas compte des documents postérieurs. Il est vrai qu'au mont Albain Jupiter est vénéré seul ; dans le triomphe, c'est lui que le triomphateur figure ce jour-là et c'est à lui qu'il offre le sacrifice ; et lors des jeux romains ou plébéiens, on célèbre aux ides du mois l'*epulum Iouis*, le « banquet de Jupiter », qui est sans doute la plus grande fête régulière du Capitole. Ce n'est que tardivement que les déesses auraient acquis une certaine consistance à côté du dieu. Cette reconstruction assez floue de l'évolution de la triade n'emporte par elle-même guère la conviction. Elle n'est d'ailleurs formulée que parce que Dumézil continue de privilégier la tradition historique de la fondation du temple. Néanmoins, le poids majeur, presque exclusif, de Jupiter est indéniablement attesté par les documents. Pour apprécier la portée de ce fait, attesté par des sources de la fin de la République, il faut aussi tenir compte d'autres rites qui attestent sans ambiguïté que ce sont les trois divinités qui sont concernées : tel le récit du vœu du Nouvel an chez Tite Live (41, p. 14-15) pour l'année 176 av. J.-C., ou la remarque de Valère Maxime (2, 1, 2) sur l'*epulum Iouis*, pendant lequel les trois divinités banquetaient avec les sénateurs. Et comme il est peu probable que ces rites aient été inventés au II^e s. ou à l'époque de Valère Maxime, il faut conclure que, au III^e s. voire avant, les trois divinités se partageaient la scène liturgique du Capitole. La triade capitoline ne peut donc être analysée que comme l'association de trois divinités.

Junon

G. Wissowa analyse Junon, dans le cadre des cultes de la fertilité, comme la somme de toutes les *Iunones* des femmes romaines, et il leur attribue tous les agissements des femmes dans les limites qui leur sont assignées²⁷. Tout est ainsi

25. G. Radke, « *Iuppiter optimus maximus* : dieu libre de toute servitude », dans *Revue historique de droit français et étranger*, 84, 1986, p. 1-17.

26. G. Dumézil, *Ibid.*, p. 298.

27. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 1912², p. 181 sq.

ramené à la famille et à la sexualité de la femme. G. Dumézil, qui est souvent fidèle à Wissowa et reproduit d'ailleurs, comme ici, même quand il le critique, sa description matérielle, récuse cette vision de Junon²⁸. Pour lui, la déesse fait dès le début de la République partie de la triade capitoline. Il identifie dans l'activité de Junon à la fois des aspects politiques et des aspects matronaux, et rectifie par ailleurs les interprétations de Wissowa par une lecture structuraliste de certaines activités, telles l'annonce des nones du mois, mise en relation avec la gestion par Junon des accouchements et naissances. Mais c'est avant tout une Junon latine qui intéresse Dumézil, la Junon *sospes mater regina* de Lanuvium, dont il donne une description trifonctionnelle, dans laquelle la déesse réunit les trois composantes que nous trouvons aussi dans la triade archaïque.

Une autre approche est peut-être possible. Junon est effectivement à Rome une *regina*, une souveraine, et une déesse matronale, une Lucina. Ne pourrait-elle représenter l'aspect féminin de la souveraineté ? On se rappelle l'histoire de ces femmes qui sauvent Rome dans les moments où leurs époux sont battus et abattus, au moment du siège de Coriolan, par exemple, ou lors de l'arrivée de Mater Magna à Rome. Elle serait la divinité souveraine, liée aux femmes, qui assure la part de souveraineté que Jupiter seul ne saurait maîtriser. L'épiclèse *regina* qui qualifie la déesse du Capitole renforce certainement une telle hypothèse, de même que le rôle de déesse poliade qu'elle tient dans les cités du Latium, qui démontre qu'elle est apte à exercer la souveraineté. Ajoutons que le patronage de Junon sur le deuxième mamelon du Capitole, sur la citadelle, ne contredit nullement ce rôle.

Minerve

La déesse Minerve a également fait l'objet d'un long débat. Elle a longtemps été considérée comme une nouvelle venue à Rome, même si la date de son arrivée est généralement placée à la fin du VI^e s. av. J.-C. Wissowa est toutefois dans ce cas circonspect, et attire l'attention sur le nom latin de la déesse. Dumézil commence lui aussi par relever que, même si la dérivation est étrange, le nom de la déesse est italique, et fait comprendre tout de suite que le type romain de Minerve tient en un mot, comme il écrit : elle est la déesse des métiers et de ceux qui les exercent²⁹. Or une série de documents établit que Minerve est en charge des activités intellectuelles de toute nature, et qu'en outre, au sein de la triade, elle veille sans doute au salut de la communauté. Si certains de ces aspects se sont tout de suite matérialisés sous forme d'emprunts d'attributs et d'images à l'Athéna grecque, c'est parce que la déesse locale et sa fonction correspondent aux domaines également couverts par la déesse grecque. Comme Junon *regina*, parfois dite « *populona* », elle défend la cité, mais alors que celle-ci représente le monde matronal, Minerve patronne les techniques de toute sorte. Passons sur ses liens avec le tissage, les charpentiers et autres artisans, sur ses liens avec les enseignants, des maîtres d'école aux instructeurs militaires, avec les poètes, les musiciens mais aussi les techniques médicales et les médecins. Toutes ces interventions de Minerve permettent de formuler une hypothèse sur les relations internes de la triade. Au vu des rapports que Minerve entretient avec la mémoire et avec la science technique, on peut se

28. G. Dumézil, *Ibid.*, p. 28 *sq.*

29. G. Dumézil, *Ibid.*, p. 310.

demander si la déesse n'est pas considérée comme une émanation de la personnalité de Jupiter, destinée à incarner sa suprématie réfléchie et habile, sa rationalité.

Ainsi ces trois divinités représenteraient, ensemble, la souveraineté parfaite. De la même manière que sont réunies autour du temple de Jupiter optimus maximus une série de divinités qui expriment divers aspects de son activité³⁰. Complète, la triade est aussi fondée sur la raison et l'intelligence, sur la rationalité. Indépendamment de la circonstance précise qui déterminait la combinaison de ces trois divinités, indépendamment de l'origine de Junon et Minerve, c'est cela qu'exprime la triade. Elle donne une image de la souveraineté qui n'est pas étrangère à la notion de la République, fondée sur l'autorité et la raison plutôt que sur la tyrannie et le bon vouloir irréflecti des rois. Et comme les divinités qui expriment les aspects de l'action d'une divinité, Junon et Minerve peuvent être nommées ou non aux côtés de Jupiter, selon que le locuteur veut être complet et explicite ou non.

Un dernier détail mérite d'être expliqué, qui a été relevé à juste titre par G. Dumézil : pourquoi le vœu de construire le temple capitolin et tant d'autres descriptions n'évoquent-ils que le seul Jupiter ? Je crois avoir prouvé autant que faire se peut que l'impression qu'il est seul et que ses deux parèdres sont effacées n'est pas exacte. De toute évidence, les deux déesses sont depuis longtemps, sans doute dès la fondation du temple, associées à la souveraineté du Tout-Puissant. Cet usage consistant à ne citer que le dieu principal du lieu de culte s'explique si l'on se remémore les divinités fonctionnelles, chères à Usener. Celles-ci ne sont pas systématiquement présentes dans tous les rites concernant la divinité à laquelle elles sont attachées. Au bois sacré de Dea Dia, où nous avons trouvé les exemples les plus précis de l'invocation rituelle de ce type de divinités, on constate que leur présence varie suivant l'époque et les circonstances. Faute de sources plus développées et de commentaires d'érudits antiques, nous sommes incapables de comprendre les raisons de ces variations, et nous ne pouvons que constater leur existence. Ainsi pour le même type d'événement touchant le bois sacré et pour les mêmes expiations que celles des années 183 et suivantes, les frères arvaux ne mentionnent-ils en 101 et en 105 que des *piacula*, sans doute offerts à la seule Dea Dia.

Que conclure de ces documents ? Que les Romains passaient d'un type de représentation de l'action divine à un autre. Tantôt leurs rites se contentaient de mettre en scène la divinité principale, tantôt ils lui adjoignaient un nombre plus ou moins important d'autres divinités, fonctionnelles ou non. Il s'agit manifestement là de règles du polythéisme, dont se moquait Augustin, et que nous comprenons difficilement faute de sources claires. Augustin ironise sur cette décomposition presque à l'infini qui est ainsi faite de la compétence d'une divinité, mais sans nous en donner les raisons. J'ai expliqué cette tendance par la manière typique qu'avaient les Anciens d'envisager l'action, une manière qui traduisait une incapacité à envisager un acteur unique³¹. Le cas des arvaux par exemple, ou celui de Jupiter optimus maximus, montrent qu'il serait plus exact de considérer que les théologiens romains

30. Voir J. Scheid, « Les dieux du Capitole : un exemple des structures théologiques des sanctuaires romains », dans X. Lafon, G. Sauron, *Théorie et pratique de l'architecture romaine. La norme et l'expérimentation*, Aix-en-Provence, 2005, p. 93-100.

31. J. Scheid, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action », dans *Archiv für Religionsgeschichte*, 1, 2, 1999, p. 184-203 ; repris dans J. Scheid, *Quand faire c'est croire*, *Ibid.*, p. 58-83.

oscillaient entre la figure de l'agent unique et celle du chef de file. Peut-être la divinité principale cachait-elle toujours une série potentielle d'assistants, comme un magistrat qui exerce seul le pouvoir, tout en étant entouré d'une multitude d'aides, que l'on ne nommait que rarement. C'est par exemple, à l'époque augustéenne, le cas de la triade Apollon, Diane et Latone, installée dans le temple du Palatin, qui est généralement désigné sous le seul nom d'Apollon alors qu'il abritait trois partenaires. En tout cas, lorsque les Romains mentionnent Jupiter optimus maximus, ils sous-entendent Junon et Minerve, qui sont toujours à ses côtés. Et dans le système de la triade capitoline, les deux déesses traduisent deux aspects centraux du pouvoir de Jupiter, sa complétude et sa rationalité. Ce ne sont pas les seules divinités qui assistent le Très-Haut, mais contrairement aux autres, elles font partie de sa personne. On peut même supposer que c'est Jupiter et Junon qui constituent l'élément central du culte, et que Minerve s'y ajoute au même titre que les autres divinités qui traduisent les divers aspects de la souveraineté de Jupiter. Nous avons déjà évoqué la rationalité jovienne de la déesse. Il suffit de mentionner le groupe statuaire des *Di nixi*, les dieux agenouillés, c'est-à-dire assistant les accouchements, qui était installé devant la *cella* de Minerve, pour comprendre que celle-ci offrait aussi à Junon Lucina sa technicité dans le domaine médical.

Indépendamment de leur présence dans le temple capitolin, Junon et Minerve possèdent d'autres temples à Rome. À côté de leur participation à la triade, et tout comme dans le cas de la participation de Mars et Quirinus à la triade dite « archaïque », elles ont leurs propres fêtes et coutumes. Autrement dit, si mon interprétation est exacte, il apparaît que les divinités peuvent se combiner en groupes variés indépendamment de leur présence dans des temples où ils sont seuls. Tantôt, c'est une structure divine qui se constitue et qui traduit de façon permanente les principaux aspects d'une puissance divine, tantôt les divinités s'associent plus librement à une autre, ou même, comme au Capitole, à plusieurs autres, pour représenter à l'occasion tous les aspects de cette puissance. Et dans ce jeu, tous les dieux sont acteurs.

Le problème des divinités d'origine étrangère

Avant de quitter le Capitole et son cénacle divin rassemblé autour de Jupiter, nous avons examiné deux autres divinités pour mettre en évidence à la fois les spécialisations fonctionnelles différentes de divinités qui étaient en relation avec une même réalité, et la complexité des relations entre les divinités romaines et leurs prétendus modèles grecs.

Dans ce contexte, nous avons commenté les relations entre Dionysos, Liber pater et Vénus. Liber et Vénus possédaient respectivement un temple et un lieu de culte au Capitole. On est accoutumé à ce que Liber pater soit le nom attribué à Rome à Bacchus ou Dionysos, et qu'il soit vénéré à Rome comme en Italie en tant que protecteur du vin et des vignobles. De nombreux documents l'attestent et il n'y a aucun doute sur l'association de Liber pater avec le vin et les vendanges. Toutefois, en dehors de traductions du nom de Dionysos dans des cultes dionysiaques tardifs ou dans des textes poétiques, Liber ne possède pas les fonctions propres du dieu grec, même s'il partage certains des domaines qui sont les siens. À Rome, il patronne le vin et ceux qui le produisent et le vendent, et il est associé parallèlement à la liberté, à la qualité de citoyen romain majeur en liaison avec Jupiter (liber). Alors que Dionysos produit chez ceux qu'il possède l'extase, la perte de la liberté

et de l'identité, Liber patronne la libération et l'autonomie des jeunes citoyens, des plébéiens ou des Romains. D'ailleurs, il est lié à Jupiter, ou bien à Cérès, notamment dans le cadre plus large « de la germination, de la naissance et de la moisson », pour reprendre la définition dumézilienne, c'est-à-dire à la croissance jusqu'à l'état adulte. À l'exception du vin, auquel les deux dieux sont associés, leurs domaines d'action dans la société ne se recouvrent pas. La domination exercée par le vin et l'ivresse est gouvernée à Rome par Jupiter et Vénus, la déesse qui gère le pouvoir irrésistible du dieu souverain, et patronne le charme contraignant et la séduction, ainsi que R. Schilling l'a démontré.

Dionysos est donc un sujet qui permet d'observer de près deux phénomènes importants de la théologie romaine. D'abord les relations effectives qui existent entre la théologie grecque, surtout celle d'Athènes, et la théologie des Romains, qui ne saurait pour autant être assimilée à une transposition pure et simple des dieux grecs à Rome. L'adoption de l'iconographie grecque ne suffit pas pour faire de divinités étrusques, romaines ou italiques des divinités grecques, comme l'affirme un lieu commun. Certains aspects du Dionysos grec étaient patronnés par d'autres divinités romaines, c'est pourquoi, contrairement à ce que A. Bruhl a cru, il n'a jamais pu recouvrir entièrement le domaine d'un dieu comme Liber pater, même sous le nom romain de Bacchus. Le deuxième aspect qu'éclairent les relations qu'on peut relever entre la théologie romaine et Dionysos, c'est, là encore, la manière dont les dieux gèrent leurs fonctions et leurs domaines, ici l'extase et le vin. La théologie romaine n'avait pas d'espace pour faire intervenir le pouvoir extatique de Dionysos. Liber avait en charge le côté matériel de la viticulture, alors que tout ce qui relevait de l'emprise sur l'individu et de l'aliénation de l'ivresse correspondait plutôt à Jupiter et à Vénus, qui régissaient la souveraineté et l'emprise totale sur les humains.

La décomposition de l'action

Après avoir analysé les divinités éphémères ainsi que les apothéoses, nous avons conclu que l'un des ressorts théologiques majeurs qui traverse la religion civique était bien le processus de la décomposition de l'action divine en plusieurs aspects. Non seulement pour réfléchir sur l'action d'une divinité, pour en saisir tous les aspects, mais aussi pour comprendre comment ou en tout cas pourquoi se réalisent les associations de divinités. L'exemple de la triade capitoline nous a donné l'opportunité de regarder de plus près ce processus, et il semblerait que la composition de cette triade à partir de divinités qui existaient à Rome, en Étrurie méridionale et dans le Latium, s'est faite en réponse à une série de questions sur la plénitude et l'efficacité de la souveraineté. Au dieu souverain, mais dont l'action ne paraissait complète que si elle comprenait aussi l'aspect féminin de la souveraineté, on adjoignait Junon, qui l'incarnait. L'inclination nationale vers la norme et la mémoire de celle-ci, vers la rationalité, fit s'adjoindre Minerve à ce couple divin, qui n'avait jamais, il faut le souligner, l'aspect d'un couple marié dans le culte romain. Il était aussi intéressant de voir comment des divinités venues d'ailleurs se sont agrégées au panthéon romain. Nous avons donné l'exemple de Dionysos et de Liber, qui ne recouvrent pas du tout le même mode d'action. Explorant la piste des divinités éphémères comme les divinités de service, nous avons évoqué les nymphes, le Génie d'un homme ou la Junon d'une femme, pour décrire ces étranges figures divines, qui, une fois de plus, sont fréquemment attachées à une autre divinité, et se retrouvent même dans le culte impérial, où elles sont cependant liées à un mortel.

Il y aurait encore beaucoup à dire, en se demandant notamment si la théologie des colonies trahissait les mêmes pratiques théologiques. Par exemple, si les dieux des colonies ou autres cités romaines étaient eux aussi des figures particulières des divinités de Rome, et si les divinités locales adoptées entretenaient avec eux le même type de rapport que les dieux d'origine grecque avec les divinités romaines. Il faut toutefois disposer de sources, de bonnes sources, pour avoir une chance de dépasser les simples hypothèses (nous les avons exposées lors de nos cours à Strasbourg). Il serait aussi passionnant de regarder de façon détaillée comment Augustin et les auteurs chrétiens ont utilisé les dieux et la théologie romaine pour polémiquer contre le polythéisme. Nous l'avons fait en partie, mais il y a là tout un sujet. On constate aussi, soit dit en passant, à quel point il est difficile de raisonner sur les divinités de l'époque archaïque, qui ne nous sont généralement connues que par des représentations figurées, mais sans source écrite. Tous ces aspects, qui font la difficulté d'un sujet pareil, nous induisent à répéter, encore, avec Louis Gernet, qu'« il n'est pas très facile de dire ce qu'est un dieu ».

Séminaires

1. Le professeur a fait trois séminaires sur « Gaetano Marini et les Actes des frères arvaux », pour démontrer que Marini était lié au développement de l'épigraphie scientifique et de l'histoire du ritualisme romain.

2. Un symposium a été organisé le 24 janvier 2014 sur « Temples de Gaule et d'Italie. Nouvelles fouilles et découvertes ». L'objectif de ce symposium a été de poursuivre les discussions de l'an dernier sur les nouveautés apportées par des fouilles récentes – cette année essentiellement des fouilles en France – pour l'étude du rituel.

Programme

Filomena Rossi, Serena Solano (Surintendance des biens culturels de Lombardie) : « Luoghi di culto e processi di romanizzazione: due esempi in Cisalpina ».

Gabriel Rocque (Service d'Archéologie préventive du département de l'Allier) : « Premiers résultats de la fouille de Magny-Cours ».

Didier Rigal (INRAP) : « Lieux de culte romains à Cahors-Divona : découvertes récentes et nouvelles données ».

Stéphane Sindonino (INRAP), « Nouvelles données sur les lieux de culte d'Argentomagus : le temple 4 ».

Laurent Guyard (Directeur des antiquités du département du Lot) et Sandrine Bertaudière (Mission archéologique départementale de l'Eure) : « Les nouvelles découvertes du Vieil Évreux ».

Pascal Vipart (Université de Nancy), « Le quartier cultuel de Nasium/Forum Leucorum (Naix-aux-Forges et Saint-Amand-sur-Ornain, Meuse), premier chef-lieu des Leuques ».

Thierry Dechezleprêtre (Conservateur du site de Grand, Vosges) : « Le site de Grand d'après les travaux récents ».

Olivier de Cazanove (Université de Paris 1) : « Nouveautés sur le temple d'Apollon Moritasgus à Alésia ».

Cours et séminaires délocalisés

1 Strasbourg (11 avril 2014) : deux cours et deux séminaires sur « Dieux et déesses dans les provinces septentrionales sous l'Empire romain ».

2. Deux cours à l'université de Brest ont été annulés en raison des tempêtes de janvier. Ils seront donnés en automne 2014.

PUBLICATIONS

Articles

SCHEID J., « Epigraphy and ritual: the vow of the legionary from Sulmo », dans DIGNAS B. et SMITH R.R.R. (éd.), *Historical and religious memory in the ancient world*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 181-185.

SCHEID J., « Vaincre auprès d'Anna Perenna », dans ELFASSI J., LANÉRY C. et TURCAN-VERKERK A.-M. (éd.), *Amicorum societas. Mélanges offerts à François Dolbeau pour son 65^e anniversaire*, Florence, Sismel edizioni del Galluzzo, 2013, 781-788.

SCHEID J., « Priests and Prophets in Rome », dans DIGNAS B., PARKER R. et STROUMSA G.G. (éd.), *Priests and Prophets among Pagans, Jews and Christians*, Leuven/Paris/Walpole (Mass), Peeters, coll. « Studies in the History and Anthropology of Religion », n° 5, 2013, 15-28.

SCHEID J., « Religion collective et religion privée », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 39, n° 2, 2013, 19-31.

Rééditions, traductions

SCHEID J., *Religion, institutions et société de la Rome antique. Leçon inaugurale prononcée le jeudi 7 février 2002*, [réédition électronique], Paris, Collège de France, coll. « Leçons inaugurales », n° 166, 2013, <http://books.openedition.org/cdf/3003>.

SCHEID J., *Religion, Institutions and Society in Ancient Rome. Inaugural lecture delivered on Thursday 7 February 2002*, trad. de LIBBRECHT L Paris, Collège de France, coll. « Leçons inaugurales », 2013, <http://books.openedition.org/cdf/3009>.

AUTRES ACTIVITÉS

Conférences et communications

À l'Institut français et à la Central European University de Budapest ; à l'université de Perpignan ; à l'Institut culturel italien de Paris ; à l'université de Bonn (Ringvorlesung : « Krankheit in Literatur und Kunst ») ; au lycée Palissy d'Agen ; à l'université de Liège ; au colloque « Auguste en mots. Le princeps au miroir de la littérature », Grand Palais, Paris ; à la journée d'études « Les auspices : débats autour de deux apories » (Centre AnHiMa) ; au Engelsberg Seminar 2014, sur le thème « Religion », organisé par The Axelson Johnson Foundation à Avesta (Suède).

Soutenances de thèses

Président du jury des thèses de Anne-Florence Baroni (Université de Paris I) et Isabelle Mossong (Berlin, cotutelle universités de Strasbourg et Freie Universität Berlin).

Distinctions

Élu membre étranger de l'Istituto lombardo (Scienze storiche e filosofiche) en juin 2014.

Invitations

M. le professeur Emanuele Greco (directeur de l'École italienne d'archéologie à Athènes) a donné, du 12 février au 5 mars 2014, quatre cours sur « Athènes : histoire archéologique des espaces publics à la chute des tyrans », « À la recherche de l'agora de Sparte », « Le débat en cours sur la "colonisation" grecque en Occident », et « De Sybaris à Thourioi ».

M. le professeur Rudolf Haensch (Institut archéologique allemand, Munich) a donné, les 28 mai, 4, 11 et 18 juin 2014, quatre cours sur « Les différences dans l'unité. Le gouvernement romain et les provinces de l'empire ».

M^{me} le professeur Susanna Braund (université de Colombie Britannique) a donné, les 2, 16, 19 et 23 juin 2014, quatre cours sur « La réception des poètes latins dans la littérature européenne ».

M^{me} le professeur Ingela Nilsson (université d'Uppsala), a fait, les 18 et 31 novembre 2013, deux conférences sur « Les amours d'Ismène et d'Isménias - "roman très connu" : un roman byzantin à Paris au XVIII^e siècle », « Talking with Dead Authors: from Lucian to Boileau via Byzantium ^b ».

ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

Projet *Fana, Tempia, Delubra* (FTD)

Parallèlement à la publication des fascicules, dont la préparation éditoriale est réalisée par Despina Chatzivasiliou et Patricia Llegou, une base de données est en cours de construction. Sa structure a été élaborée et les données des deux premiers fascicules parus y ont été intégrées. Un travail similaire est mené pour les deux prochains fascicules en cours d'édition.

Conjointement à la publication papier de ce corpus, une collection électronique est en cours d'élaboration. Outre la possibilité qu'elle offre de l'achat de fichiers numériques de type e-book, cette collection liera les fiches des ouvrages aux données de la base de données et assurera ainsi une meilleure visibilité à ces travaux.

D. Chatzivasiliou et P. Llegou ont présenté leur travail au cours d'une communication intitulée : « Territoire et sites culturels de l'Italie antique : formation et organisation de l'espace » lors de l'assemblée générale du labex TransferS qui s'est tenue le 17 octobre 2013 à l'École normale supérieure.

b. Les conférences des quatre professeurs invités sont disponibles en audio et/ou en vidéo sur le site internet du Collège de France : <http://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/guestlecturer.htm>. Pour les résumés, voir *infra* p. 971 sq. [NdÉ].

Autres activités de recherche de l'équipe

Séminaire « *Les colonies romaines* »

En 2014, dans le cadre du partenariat avec le labex TransferS, D. Chatzivasiliou a mis en place un séminaire qui aura lieu quatre fois par an sur « Les colonies romaines ». Le 18 juin 2014 sont intervenus : Sarah Rey, « L'identité religieuse des conquies. Les effets de l'implantation coloniale en pays batave » ; Gabrielle Frija, « *Divus Augustus* ou *Theos Sebastos* ? Éléments romains et éléments grecs dans le culte impérial des colonies micrasiatiques » et Nicolas Laubry pour la présentation de l'ouvrage de Rebecca Sweetman, *Roman Colonies in the First Century of their Foundation*, Oxford, 2011.

Fabrice Bessière

F. Bessière a repris les données stratigraphiques et a poursuivi la constitution des plans du sanctuaire et des thermes du site de Jebel Oust (Tunisie). Il a participé au séminaire organisé au Collège de France en présence des collègues tunisiens Aicha ben Abed (UNESCO, ICOM) et Hamden Ben Romdhane (Institut national du Patrimoine). Ce séminaire a porté sur la mise en valeur du site et la publication des fouilles désormais envisageable à l'horizon 2016. Une dernière campagne d'étude et de relevée est programmée en 2014.

L'étude de la documentation primaire de la Magliana (plans, stratigraphies, datations, et phasage) s'est également poursuivie en collaboration avec d'autres spécialistes dans l'optique de publier rapidement les fouilles. Le séminaire accueilli par la fondation Hugot a permis de faire un tour d'horizon de l'état d'avancement des travaux et de faire un point sur les fouilles de sauvetage qui ont actuellement lieu sur le site.

Par ailleurs, un projet d'étude du matériel d'architecture d'Autun (*corpus* des chapiteaux toscans) est en gestation. Une première mission a été menée dans le cadre du PCR « approche diachronique et pluridisciplinaire de la confluence Arroux/Ternin de la préhistoire au Moyen Âge, pour l'étude du complexe monumental de la Genetoye (Saône et Loire) dans son environnement » conduit par Y. Labeaune (archéologue municipal d'Autun) et de la fouille du théâtre d'Autun mené par F. Reibera (Paris 1, Panthéon-Sorbonne) qui a livré quelques blocs d'architecture. Ce travail fait partie du rapport de fouille publié en 2013.

F. Bessière a également procédé à la retranscription et au dessin vectoriel d'une grande inscription qui est actuellement exposée au Musée du Vatican et dont la reproduction sera intégrée à l'exposition permanente du Musée national des Thermes sur les fouilles de la Magliana (Scheid J., *Commentarii fratrum arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.)*, Rome, 1998, n° 27, 58-9 ap. J.-Chr.).

Despina Chatzivasiliou (assistante de recherche, Collège de France)

Despina Chatzivasiliou a soutenu sa thèse intitulée « Dispositifs rituels et urbanisation en Grèce archaïque », sous la direction de Fr. de Polignac (EPHE) et de D. Viviers (Université libre de Bruxelles), en cotutelle, le 7 septembre 2013, avec la mention très honorable avec les félicitations [en ligne : <http://theses.ulb.ac.be/ETD-db/collection/available/ULBetd-07222013-144948/>].

Elle a donné une série de conférences sur les sujets suivants : « Brauron, Mounichia et le Brauronion de l'Acropole à l'époque archaïque : pratiques rituelles autour de l'arkteia en Attique », ULB, Bruxelles, 14 novembre 2013, séminaire public ; « Éleusis et l'Éleusinion en ville d'Athènes : structuration du territoire en Attique archaïque », université de Lille III, 16 janvier 2014, conférence publique ; « Eleusis and the City Eleusinion of Athens: territory constructions in archaic Attika », Oxford, 25 février 2014, Journée Jean-Pierre Vernant ; « Éridan, les limites de la ville et les limites du monde », séminaire *Mémoire de la Terre*, EPHE, 27 mars 2014.

En mai, D. Chatzivasiliou a participé à la publication des fouilles du site hellénistique d'Oiniades (étude et dessin des vases), prévue pour 2016, par l'université d'Athènes.

Elle a également participé à l'organisation des conférences données à Athènes par des professeurs du Collège de France, depuis 2013. Voir « Collège de France's Lecture Series in Athens, 2012-2013 », *Newsletter* 8, Collège de France, 2014, p. 75 et « Les conférences du Collège de France à Athènes, 2012-2013 », *La Lettre du Collège de France*, n° 38, juin 2014, p. 43.

Publications

CHATZIVASILIOU D., « “Habiter” la ville d'Athènes à l'époque archaïque », *Hypothèses*, vol. 16, n° 1, 2013, 23-32.

CHATZIVASILIOU D., « Constructions et interprétations des dispositifs culturels dans l'espace urbain et périurbain de l'Attique archaïque. Le cas d'Éleusis et de l'Éleusinion », dans H. Ménard et R. Plana (dir.), *Espaces urbains et périurbains*, 2014 (en cours de publication).

CHATZIVASILIOU D., avec A. DUPLOUY, rédaction des chroniques sur les lieux de culte du Péloponnèse antique, pour la revue *Kernos*, p. 389-407.

Patricia Llegou

M^{me} Llegou a, en septembre 2013, organisé administrativement et logistiquement le départ pour Rome des copies de deux bustes d'empereurs romains réalisés avec le soutien de la Fondation du Collège de France pour l'exposition permanente des Commentaires des arvaux au Musée national romain, elle en a également assuré le transport et la réception.

Elle a participé au séminaire de coordination et de discussion autour de la publication du volume III des recherches archéologiques à la Magliana qui s'est tenu à la Fondation Hugot du Collège de France le 31 janvier 2014.

Parallèlement, elle a lancé la campagne de numérisation de milliers de clichés réalisés lors des différentes campagnes de fouilles de La Magliana dans la banlieue de Rome, entre 1975 et 1998. Ceux-ci sont à présent numérisés, traités et sauvegardés de façon pérenne. Une base de données créée pour la description et la localisation des clichés en permet une recherche aisée. Ce travail facilitera la publication du troisième volume des résultats des recherches à La Magliana.

Elle a aussi mis en place des outils bibliographiques qui rendent possible l'extraction des références et leur indexation.

