

Religion, institutions et société de la Rome antique

M. John SCHEID, professeur

COURS : LE *SUBURBIUM* DE ROME.

RECHERCHES SUR L'ORGANISATION RELIGIEUSE DU TERRITOIRE DE ROME

Le cours de cette année croisait trois questions. La première concernait le territoire de la ville de Rome, la deuxième l'évaluation de son étendue, enfin, la dernière, le rôle et le statut des lieux de culte dans ce territoire.

1. Étant entendu que chaque cité possédait un territoire dont la ville ou le chef-lieu constituaient le centre, comment se posait ce problème à Rome ? La situation était simple à l'époque archaïque, quand rien ne distinguait Rome des cités des environs. Malheureusement, en dépit de la confiance que certains archéologues et historiens accordent aux sources littéraires, nous ne sommes pas en mesure de repérer l'étendue de ce territoire à l'époque archaïque. L'archéologie a découvert de-ci de-là des habitats correspondant à cette époque, mais elle ne peut nous renseigner sur l'appartenance politique de ces établissements. Les essais récents n'ont guère fait avancer la science et n'ont fourni en fait qu'une illustration des sources littéraires romaines du début de notre ère. Les cartes du territoire romain sous les rois telles qu'elles figurent par exemple dans l'étude de M. Cr. Capanna (« Dall'*Ager antiquus* alle espansione di Roma in età regia », dans A. Carandini, E. Greco, *Workshop di archeologia classica. Paesaggi, costruzioni, reperti*, 2, 2005, 173-188) peuvent être très utiles aux professeurs de latin et de grec pour résumer les premiers livres de l'*Histoire romaine* de Tite Live ou des *Antiquités romaines* de Denys d'Halicarnasse. Elles ne servent toutefois à rien pour l'histoire du territoire le plus ancien de Rome, car ce n'est qu'à partir du IV^e s. av. n. è. que nous commençons à disposer de renseignements historiques et archéologiques exploitables. La question de l'étendue du territoire de Rome sous la République demeure donc entière. Et sous l'Empire, la situation n'est pas meilleure.

Ces interrogations posent aussi celle des lieux de culte. La reconstruction des limites du territoire romain primitif s'appuie en fait sur l'existence de lieux de culte romains en tel ou tel point de la campagne proche. Et comme les érudits de l'Antiquité attribuent certains de ces temples au passé le plus lointain, la limite du territoire archaïque se trouverait de ce fait prouvée et datée aux yeux de beaucoup de modernes.

Nous avons tenté de démontrer que les choses sont nettement plus compliquées. Dans son article sur « Frontier sanctuaries of the ager Romanus antiquus : did they exist ? », (*Palamedes*, 4, 2009, 91-130), A. Ziółkowski conteste l'existence même des sanctuaires de confins sur le territoire de Rome. La notion de sanctuaire de confins avait reçu une existence officielle à travers les travaux de G. Vallet (« La cité et son territoire dans les colonies grecques d'Occident », dans *La città e il suo territorio*, Naples, 1967, 67-141), Fr. de Polignac (*La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société VIII^e-VII^e siècles av. J.-C.*, Paris, 1984) et de P. Guzzo (« Schema per la categoria interpretativa del 'santuario di frontiera' », dans *Scienze dell'Antichità*, 1, 1987, 221-223). Mais comme T. Stek (*Cult Places and Cultural Change in Republican Italy*, Amsterdam, 2009) le souligne, pour identifier ces sanctuaires de confins, encore faut-il connaître les confins du territoire.

2. Quels sont les confins du territoire de Rome ? Elle devait posséder un territoire originel ou que l'on considérait comme originel, mais dont nous ignorons les limites. Pour certains historiens antiques, c'est une bande de terres limitée à l'Ouest par le Tibre, et qui va au Sud en direction de la mer jusqu'à des distances variables, généralement jusqu'au V^e/VI^e mille. Pour d'autres auteurs modernes, c'est un territoire de forme arrondie qui entoure de tous côtés la ville de Rome. En même temps, les sources démontrent que les limites de ce territoire ont été rapidement dépassées, et que des lieux de culte romains sont situés bien au-delà de la limite des V/VI milles. Quels sont alors les sanctuaires de confins ?

Pour tenter de répondre à cette question, nous avons d'abord analysé la notion de *suburbium*, un terme qui sert aujourd'hui à désigner la banlieue plus ou moins lointaine de Rome, avant de nous interroger sur ses limites. Le terme lui-même est rare au neutre, et il existe surtout comme adjectif. L'espace qu'il désigne commence en gros au I^{er} mille des portes les plus anciennes de Rome, parfois un peu plus loin, à la limite du bâti. Cette limite-là paraît claire. Elle distingue l'espace urbain du territoire extérieur, et notamment de l'*ager*. Cette limite est explicitement affirmée par certaines règles du droit public. Le pouvoir des magistrats romains n'est pas le même à l'intérieur et à l'extérieur de cette limite du I^{er} mille. À l'intérieur, les magistrats ne possèdent que le pouvoir civil, qui est limité par l'intervention possible d'autres magistrats et des tribuns de la plèbe, ainsi que par le droit d'appel des citoyens ; à l'extérieur le pouvoir des magistrats est absolu et implique le droit de vie et de mort. Celui des tribuns et des édiles s'arrête à cette limite. Il est indubitable aussi que cette limite est marquée tout autour de Rome par des lieux de culte, comme si l'on avait voulu signaler par ceux-ci la limite de la ville telle qu'elle était à la fin du III^e s. et au II^e s. av. n. è. L'examen des sources a permis de confirmer cette hypothèse due à G. Colonna (« Acqua Acetosa Laurentina, l'ager Romanus antiquus e i santuari del I miglio », dans *Scienze dell'Antichità*, 5, 1991, 209-232), mais il a également prouvé que cette limite ne saurait être archaïque. Seuls les mythes étiologiques font remonter ces temples à l'époque des rois ; sur le terrain, les traces archéologiques disponibles de ces temples ne renvoient pas à cette date. Tous mes indices tendent à prouver que cette limite est en fait liée à l'extension du bâti de Rome entre le III^e et le II^e s. av. n. è. Elle fut encore utilisée sous Auguste pour signaler la limite entre le pouvoir de commandement absolu, l'*imperium militiae*, et l'*imperium civilis*, et servait toujours comme le lieu où s'effectuait la salutation officielle des gouverneurs à leur retour des provinces.

Cette donnée étant acquise sous une forme que nous avons légèrement corrigée, nous nous sommes tourné vers le problème principal. Si nous savons où commence

le territoire de Rome, nous ne connaissons pas ses limites vers l'extérieur. À vrai dire, nous trouvons dans les textes antiques les informations les plus diverses : selon certains textes, la partie suburbaine de Rome va même jusqu'à Terracine ou Spolète, à plus de 100 milles.

Nous avons brièvement décrit la banlieue de Rome. Il ne s'agissait plus, à la fin de la République, des terres cultivables. Celles-ci existaient, bien entendu, mais la banlieue était alors essentiellement une zone de villas de luxe, où l'élite se retirait pour se reposer loin des tracas de Rome. Pour dépasser les considérations générales, nous avons envisagé la question du point de vue des lieux de culte. Il s'agissait moins de retrouver la structuration des habitats du territoire suburbain autour de lieux de culte que d'étudier l'emprise publique qui s'effectuait sur ce territoire. Car dans la mesure où nous ne pouvons en fait pas relier les lieux de culte à des habitats, et qu'ils sont en relation avec la ville et non avec une communauté rurale comme sur les terres des cités italiennes ou de la Gaule, c'était bien la manifestation de l'autorité de la ville qui était en cause. La démarche ne date pas d'aujourd'hui. Depuis le XVI^e s., les historiens s'appuient sur divers textes pour affirmer qu'il existait entre le V^e et le VI^e mille des lieux de culte publics, qui marquaient la limite introuvable du territoire primitif de la première Rome, que certains érudits de l'époque d'Auguste ont appelé l'*ager Romanus antiquus*.

Cette limite est considérée comme remontant à l'époque royale ou aux premières années de la République. L'argumentation se fonde sur des mythes comme celui des Horaces et des Curiaces, ou l'œuvre de Romulus et de Numa Pompilius, et sur les déductions faites à partir d'un rite appelé *ambarouia thusia*, célébré d'après Strabon en un lieu-dit *Fêstoi*, que l'on rapproche (indûment) du bois sacré du V^e mille de la *via Campana*. Or à l'exception de ce bois sacré, aucun de ces cultes n'est en fait attesté sur le terrain, sauf le temple de *Fortuna muliebris*, vers le IV^e mille, dont survit au moins une partie de la dédicace remontant à une restauration par Livie, l'épouse d'Auguste. Tout le reste est un ensemble de spéculations, qu'A. Ziolkowski rejette dans son ensemble.

Nous l'avons en grande partie suivi dans cette critique, même si nous la jugeons parfois trop schématique, notamment quand il supprime le temple de *Fortuna muliebris* de la liste des marqueurs potentiels de la limite sous prétexte que le temple se trouve au IV^e mille et non au V^e ou VI^e.

L'étude de l'ensemble des sources concernées prouve de manière indiscutable qu'il s'agit de traditions mythologiques, et que, sur le terrain, pratiquement aucun de ces lieux de culte n'est attesté archéologiquement, et notamment à l'époque archaïque. Les seuls qui soient indéniablement connus, le temple de *Fors Fortuna* du VI^e mille et le bois sacré de *Dea Dia* du V^e mille de la *via Campana*, ne le sont, le premier qu'à partir du début du III^e s. av. n. è., le second au début de n. è. Le temple de *Fors Fortuna* prouve qu'un culte romain existait à partir du III^e s. av. n. è. sur la rive droite du Tibre, ce qui est en accord avec la présomption que, tant que la cité étrusque de Véies n'était pas soumise, c'est-à-dire avant la fin du V^e s., les Romains n'ont pas eu les moyens d'aménager des lieux de culte permanents sur la rive droite du fleuve. La proposition récemment émise par F. Coarelli de situer le *lucus* de Robigo sur la rive gauche du Tibre, entre la *via Nomentana* et la *via Clustumina*, sur le territoire des Claudii (d'où la *via Claudia* mentionnée sur les calendriers épigraphiques comme site du bois sacré), confirme cette constatation. La rive droite resterait ainsi libre de tout culte public romain avant le III^e s., mis à part le *lucus Furrinae* près du I^{er} mille de la *via Aurelia*, qui est plausible, car les Romains ont dû se ménager une

tête de pont sur le fleuve en face de l'île Tibérine. Inversement, le temple de *Fors Fortuna* du VI^e mille prouve qu'à l'époque médio-républicaine, il existait bien des lieux de culte à cette distance de Rome. Tout n'est donc pas inventé dans cet anneau de lieux de culte situés à environ cinq milles de Rome.

Le problème est donc moins simple qu'admis. On ne peut pas rejeter purement et simplement la liste des lieux de culte invoqués par les auteurs modernes pour reconstruire la frontière ancienne de la cité de Rome. Nous avons vu qu'au moins un de ces lieux de culte est attesté à partir de la fin du IV^e et du début du III^e s. av. n. è. À ceci s'ajoute le paradoxe que, à cette date, la limite des VI milles était déjà dépassée. Rien n'indique par conséquent que cette limite existait avant le III^e s., mais au cours du III^e s., date du premier témoignage, elle n'est déjà plus effective. Nous avons invoqué les cultes romains célébrés dans les cités soumises du Latium ainsi que les rites du Monte Cavo et de la cité d'Ostie pour conclure que dès le dernier quart du IV^e s., la ville de Rome était religieusement présente à une distance de XVIII milles de Rome. En même temps nous avons vu que les temples installés sur la limite du V^e/VI^e mille dataient au plus tôt du dernier quart du IV^e s. av. n. è. Autrement dit, l'impression s'impose que cette limite des V/VI milles est artificielle. Or, en étudiant de près certains sites, comme le bois sacré de Dea Dia, et la restauration au début de n. è. de certains sacerdocees comme ceux des arvaies, des *sodales Titii* ou des *Caeninenses*, on est forcé de conclure qu'il s'agit d'inventions augustéennes. L'étude détaillée des institutions culturelles et sacerdotales en question prouve que les restaurations augustéennes étaient en fait des créations nouvelles construites avec des segments rituels empruntés aux coutumes ancestrales. Le côté artificiel de ces (re)constructions tend à démontrer que le rattachement de ces traditions à la limite des V/VI milles est aussi artificiel que les cultes restaurés, ou encore les informations ou explications données par les mythes étiologiques. Autrement dit, la fameuse première frontière du territoire romain est selon toute vraisemblance une création de l'époque augustéenne.

Nous avons relié cette entreprise à la légitimation des pouvoirs d'Octavien et à sa volonté de démontrer au plus vite après ses triomphes son attachement à la piété ancestrale. Plus rapidement que la refondation de la vie politique, les restaurations religieuses prouvaient la sincérité du dernier triumvir, dont la réputation sanguinaire et la sincérité devait en inquiéter plus d'un. À cette fin, Octavien fit sélectionner un certain nombre de traditions, et entre autres il porta son dévolu sur une limite du territoire romain qu'à cette date l'on considérait à tort ou à raison, ce n'est pas ce qui importe ici, comme la frontière du territoire primitif de la cité de Rome. Il y avait effectivement quelques cultes installés à cette distance de Rome, comme à La Magliana ou au IV^e mille de la *via Latina* (*Fortuna muliebris*). Dans d'autres cas, comme pour Robigo ou Terminus, c'est possible. La même chose doit être vraie pour le lieu de culte dit *Fêstoi* et les autres points jugés semblables. Cette construction devait prouver qu'Octavien restaurait Rome dans sa totalité. Non seulement les temples et les cultes de la ville, mais aussi ceux du territoire, qui étaient censés délimiter l'*ager Romanus*, en mettant un terme au désordre qui avait eu pour conséquence de faire oublier jusqu'à la notion des limites de Rome. C'était encore une façon de mettre un terme à la guerre civile et aux prétendues négligences manifestées par ses prédécesseurs. Désormais la métropole du monde présentait une image conforme à ce qu'on attendait d'une cité : elle avait retrouvé ses frontières de jadis en même temps que les cultes qui les énonçaient.

C'est ce qu'explique la limite du V/VI^e mille. Il s'agit d'une création augustéenne, qui a dû marquer les esprits et qui a eu la vie longue, puisque cette frontière a représenté jusqu'à l'époque mussolinienne la limite de la commune et de l'évêché de Rome. L'origine de la ligne des IV, V ou VI milles se trouve dans un ensemble de données légendaires et peut-être rituelles. Des traditions mythologiques furent combinées avec quelques lieux de culte installés à peu près à la même distance de Rome sur les grandes routes pour créer un anneau de rites et de lieux de culte qui définissaient quelque chose comme une frontière de Rome. De ce fait, il ne faut pas être surpris, comme l'est A. Ziółkowski, qu'un temple du IV^e mille fasse partie du réseau. Auguste a utilisé tous les éléments qui étaient à disposition en les restaurant ostensiblement. D'autant plus que certains de ces lieux de culte, celui de La Magliana ou le temple matronal de *Fortuna muliebris* sur la *via Latina*, permettaient à Octavien-Auguste et à Livie d'occuper un rôle rituel de premier plan. Que ces restaurations aient été liées à l'opération de séduction menée par le triumvir pour conquérir les esprits de ceux qui doutaient de la sincérité de sa restauration de l'ordre institutionnel, c'est ce que prouve la date précoce de ces restaurations, qui étaient achevées vers 27 av. n. è. Au bois sacré de La Magliana, le calendrier épigraphique fut dédié par un personnage dont le nom n'est pas conservé, mais dont le titre de l'inscription révèle qu'il était *imperator*. Il peut s'agir de Gnaeus Domitius Calvinus, de Marcus Valerius Messalla Corvinus, d'Ap. Claudius Pulcher ou de Sex. Appuleius, qui avaient tous été acclamés *imperatores*, et ont pu recevoir du triumvir la tâche de consacrer une partie de leurs moyens à cette restauration, achevée au plus tard en 21 av. n. è. puisque nous savons que les sacrifices des frères arvaux eurent déjà lieu sur place cette année-là. Sans doute la restauration eut-elle lieu avant 27, avant l'abandon par le futur Auguste de l'arrière-plan romuléen lié à la restauration des frères arvaux. La même constatation vaut pour la réforme des *Caeninenses*, et celle des rites du mont Albain dont les Fastes prouvent qu'elle date d'avant 27. Sur les Fastes des célébrations des Fêtes latines, la notice concernant l'année 27 signale en effet un changement du mode d'enregistrement par rapport aux célébrations des siècles précédents. Alors que les rubriques correspondant à ces dernières semblent avoir été inscrites d'un coup, par une seule main, les enregistrements se font à partir de 27 année après année. Autrement dit, il paraîtrait que tout le début du texte ait été gravé vers 27, et qu'on ait ensuite ajouté chaque année une nouvelle rubrique. En outre, nous constatons qu'Octavien-Auguste faisait préciser s'il avait été présent ou non sur le mont Albain, et pour quel motif. Ces indications ne doivent pas être comprises comme des flatteries, puisque c'étaient les autorités romaines elles-mêmes qui rédigeaient ces documents, mais comme une proclamation de cette piété qui avait été si négligée par ses prédécesseurs : si Auguste ne se rend pas au mont Albain alors qu'il est consul et a la charge de célébrer ces rites, ce n'est pas par négligence mais parce qu'il est malade ou séjourne en province à la tête d'une armée.

3. Une fois ce point établi, restaient deux autres questions. Comment les magistrats ou les prêtres romains agissaient-ils sur le territoire italien, loin de Rome ? Autrement dit, quelle était l'étendue exacte de l'*ager Romanus* au sens étroit et du territoire de Rome au sens large ? La construction augustéenne est-elle si artificielle que nous devons considérer que Rome n'a pas comme n'importe quelle cité un territoire propre, et que l'Italie ou l'empire lui servent de territoire ? La deuxième question, qui est liée à la précédente, concerne les modalités culturelles qui sont celles de ces sanctuaires ou de ces rites célébrés sur le territoire proche ou lointain.

Nous avons vu que Rome agit d'une façon qui lui est propre. À Lavinium, à Lanuvium et sur le mont Albain, des cultes sont mis en commun avec les cités vaincues du Latium et sont désormais concélébrés par les magistrats et prêtres romains associés aux prêtres ou aux magistrats locaux. La fiction sera toujours maintenue, et quand une de ces vieilles cités périclitait ou disparaissait, des chevaliers romains étaient appelés à jouer le rôle du peuple et des autorités précédents. C'est notamment le cas pour les *Laurentes Lavinates* à Lavinium et les *Caeninenses* à Caenina. Rome institue donc dans certaines cités situées hors du territoire propre de la ville des obligations religieuses urbaines, et considère que ces actes se déroulent en fait sur l'*ager Romanus*, compris comme l'extension de la ville, et non comme partie de l'empire. C'est aussi ce qui se passe dans une colonie comme Ostie, à Antium lors de l'affaire du vœu des chevaliers romains en 22 ap. n. è., ou plus généralement lors des sacrifices expiatoires ou des supplications accomplis en Étrurie, dans le Latium et la Campanie. Ces manières d'agir nous permettent de définir l'*ager Romanus*, au sens restreint, comme l'ensemble des endroits où le peuple romain, par le biais de ses magistrats, de ses prêtres, de son Sénat, d'un ordre social, ou même dans certains cas à travers l'ensemble des citoyens, accomplit un acte religieux public. L'*ager Romanus* proprement dit n'est donc pas seulement composé d'une bande de terrain qui entoure Rome, mais comprend aussi des endroits plus éloignés, parfois même très lointains. En témoignent les faveurs accordées par les Romains aux sanctuaires de divinités amies, comme ceux de la Vénus du Mont Éryx, de la Mère des Dieux à Pessinonte ou de Diane Tifatine à Capoue, qui en font des territoires protégés par Rome, ou encore la transformation en colonies romaines de tel ou tel grand lieu de culte comme le Lucus Feroniae ou le Lucus Angitiaie.

Cet *ager Romanus* se retrouve aussi bien en Italie (à Cumes, à Bénévent) que dans les provinces (Lyon, Die), ainsi que les contrôles de l'oracle sibyllin de 205 av. n. è. effectués par les quindécemvirs le prouvent jusqu'en plein III^e s. de n. è. (CIL X, 3698). Nous avons vu que depuis les guerres puniques au moins, une pratique homologue était employée pour les auspices des commandants de l'armée opérant au loin ; sous l'Empire les juristes se réfèrent à cette fiction juridique pour considérer comme une parcelle de l'*ager Romanus* un territoire situé hors d'Italie et comme légalement valides les consécration ou les enterrements qui s'y seraient déroulés. Cette fiction explique aussi, en Italie, la notion très flexible du *suburbium* : au fond le *suburbium* est là où des activités urbaines ou exécutées par des citoyens de Rome se déroulent, que ces activités soient publiques ou privées.

4. Mais les pratiques ne s'arrêtent pas là. L'étude du mode de célébration de ces divers cultes du *suburbium* révèle – lorsque les sources le permettent – qu'il s'agit généralement d'un culte célébré en deux ou même trois temps. Dans les cas les mieux documentés, la célébration commence en ville, se continue dans le sanctuaire situé dans le *suburbium*, et se termine à nouveau en ville. Il convient de ne pas oublier les nombreux rites expiatoires, qui sont toujours doubles, car aux célébrations effectuées sur le territoire correspondent toujours des actes religieux accomplis en ville avant les actes effectués sur le territoire.

De cette manière, la célébration liait fortement le lieu de culte à la ville, dont elle proclamait la souveraineté. Les processions, formelles ou non, affirmaient la souveraineté romaine sur son territoire. Plus tard, à l'époque des reconstructions augustéennes, elles traduisaient l'attachement de l'empereur et de ses proches à ces coutumes, dont certaines légitimaient d'ailleurs l'*imperium militiae* des magistrats

supérieurs (les rites du mont Albain et à Lavinium). Au-delà de ces célébrations, et souvent en rapport avec l'accomplissement de ces mêmes rites dans la ville, la construction à Rome même de sanctuaires destinés aux divinités concernées correspond à cette volonté de lier le territoire de Rome à la ville. De cette manière le centre de gravité des cultes concernés était déplacé vers Rome, comme si ces divinités y avaient toujours existé.

Il va de soi que le territoire proche de Rome comportait également des cultes et des lieux de culte privés. Nous en avons visité trois, au V^e mille sur la *via Cassia*, au IX^e/X^e mille de la *via Labicana*, ou sur le site de l'ancien bois sacré de Furrina. Il ne faut pas oublier que toutes les villas et tous les jardins de l'aristocratie possédaient ce type de cultes, qui faisaient eux aussi partie des obligations religieuses romaines. Mais dans la mesure où ces cultes n'ont le plus souvent laissé qu'une inscription, une statue ou une chapelle, nous ne pouvons pas en dire grand chose. Nous avons privilégié les documents publics pour répondre à une question de droit public, et il n'était pas dans notre intention de faire le catalogue de toutes les divinités qui étaient vénérées sur le territoire romain, ni d'énumérer les mille et une dévotions privées des habitants de Rome et de son *suburbium*. Il s'agit là d'un autre problème.

5. Notre promenade dans la banlieue proche et lointaine de Rome nous a une fois de plus confirmé à quel point la religion romaine est utile, voire même indispensable, pour connaître les représentations collectives des Romains. Dans le cas présent il s'agit de la représentation du *suburbium* et de ses relations avec la ville. Et nous avons vu qu'au-delà de la connotation luxueuse et oisive qui s'attachait à lui, cet espace possédait une caractéristique particulière. Encore au début de l'Empire, le *suburbium* proche délimitait manifestement le paysage de la cité de Rome, avec la ville située au cœur de son territoire. Ce paysage n'existait plus comme tel depuis très longtemps, et fut recréé par Octavien à travers une série de restaurations religieuses. Un anneau de cultes et de sanctuaires délimitaient désormais le territoire de façon presque idéale, et d'une manière presque aussi belle que la vignette de Rome sur la carte de Konrad Peutinger, qui donne de Rome l'image parfaite des cités qu'elle dominait. En même temps, nous avons vu de quelle manière les rites religieux conféraient à certaines parties de l'Italie et du monde le statut de territoire romain, juridiquement apte à accueillir des rites de la ville de Rome.

Ce sont toutes ces représentations que véhiculent les rites religieux. Grâce à cet exemple, on voit parfaitement que la religion collective n'a pas pour simple objectif de vénérer sur les terres des Romains les divinités les plus importantes. Les rites ne sont pas seulement l'expression de la piété privée et collective. Ce sont aussi des représentations collectives que les éléments concrets des rites traduisaient. Le concret des règles et des rites transmettait à qui voulait le comprendre un ensemble de données ancestrales, ou voulues telles, qui concernaient le paysage romain, les relations entre Rome et ses conquêtes, le contexte historique de la piété des Romains envers leurs dieux. Pour qui savait la déchiffrer, la logique implicite de ces obligations collectives, le monde des conquêtes romaines acquérait une forme précise, et installait progressivement une nouvelle théologie à Rome. Ce sont ces représentations qu'Octavien a su recueillir pour les croiser avec le thème hautement politique de la piété retrouvée du peuple romain.

Et à y regarder de près, ces obligations condensaient aussi un grand nombre des traditions sur l'origine et l'identité de Rome. Comme l'écrit A. Grandazzi (« Lavinium, Alba Longa, Rome : à quoi sert un paysage religieux », dans *Qu'est qu'un 'paysage religieux'*. *Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés*

anciennes, *Revue de l'histoire des religions*, 227, 4, 2010, 573-590), le paysage religieux du Latium est une sorte de discours destiné à affirmer l'identité romaine. Ce discours n'est pas énoncé au moyen de proclamations ou de sermons, mais se trouve inclus dans l'ensemble des obligations religieuses qui y sont célébrées : on pourrait dire que dans ce cas, faire c'est dire. De ce fait, les assistants pouvaient réfléchir au lieu et à ses particularités culturelles. Ils pouvaient également retrouver des éléments de ces traditions dans les poèmes et les récits concernant les origines et comprendre, si ce n'était déjà fait, l'arrière-plan politique du paysage recréé par Octavien-Auguste. Nous ignorons comment cette extension de la souveraineté romaine sur le Latium était ressentie aux IV^e et III^e siècles av. n. è., mais ce n'est pas impossible pour le début de l'Empire. Certains exemples comme les arvales, les *Caeninenses* et les *sodales Titii* nous ont permis de pénétrer dans l'atelier des érudits qui conseillaient Octavien. Nous avons vu comment ils construisaient un mythe étiologique autour du souvenir de quelques rites, ou autour d'un lieu de culte, pour traduire leurs aspirations. Et l'on touche du doigt la relation qui peut exister entre la mythologie et la pratique religieuse, ici la restauration religieuse. Une volonté politique existe qui s'exprime dans des créations artistiques qui sont antérieures, contemporaines ou postérieures à une initiative religieuse. En même temps, les sources révèlent l'absence de toute relation nécessaire entre les mythes et les rites. Les thèmes et les jeux mythologiques qui ont pu inspirer les réformateurs révèlent un certain nombre de sous-entendus, mais ils ne constituent pas une partie du culte. Les segments rituels des cultes « réformés » sont puisés dans une autre tradition, celle des rites, ceux du lieu de culte en question ou plus généralement dans la culture rituelle romaine. Et ces rites demeurent incompréhensibles si l'on se limite à la lecture des mythes. Nous serions même incapables d'imaginer les rites à la seule lecture des mythes étiologiques. Ce sont deux réalités distinctes, mais qui se croisent régulièrement sans se confondre.

Le caractère évidemment (re)construit de beaucoup de ces rituels ne les rend pas pour autant artificiels. Ils ont connu en fait une grande fortune. Le culte des arvales dure jusqu'au début du IV^e s. comme celui des autres lieux de culte proches, et les Fêtes latines, dont la grand-mère d'Atticus craignait au milieu du I^{er} s. av. n. è. qu'elles ne fussent oubliées, étaient encore célébrées à la fin du IV^e s. La raison du succès de ces restaurations résidait dans leur traduction parfaite de la piété romaine : elles prouvaient que les obligations ancestrales avaient été restaurées. Personne ne s'interrogeait sur la vérité ou l'origine première de cette obligation. Il suffisait qu'elle fût conforme dans ses éléments aux coutumes ancestrales et que la (re) construction fût faite selon les formes. C'est de cette manière que la religion romaine pouvait produire des nouveautés tout en proclamant haut et fort que rien n'était changé ni ne serait jamais changé dans les traditions.

SÉMINAIRE

Au cours du séminaire ont été analysés un certain nombre de documents qui ont été utilisés dans le cours : les documents littéraires, épigraphiques et archéologiques sur la *via Campana*, les textes relatifs aux *ambarualia*, les fastes des Fêtes latines, le lieu de culte tardif du *lucus Furrinae*, ainsi que l'élégie 2,1 de Tibulle et son rapport avec les frères arvales.

En mars 2011, quatre séminaires ont été faits à l'Université de Strasbourg sur « Qu'est-ce qu'un bois sacré ? Le site de La Magliana dans la banlieue romaine ».

Le 15 juin, M. Gregory Rowe (Université de Victoria, Canada) a fait un séminaire au Collège sur « *Les Res gestae* dans le contexte de l'épigraphie augustéenne : une commémoration de commémorations ».

ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

– Communication sur « Des divinités qui meurent. Réflexions sur les nymphes » au colloque sur l'œuvre de Ch. Malamoud patronné par G. Fussman et J. Scheid (14 octobre 2010).

– Conférence à l'université de Bochum (22 octobre 2010) : « Der Kaiser – Priester oder Gott ? ».

– Conférence à Bonn (26 octobre 2010) : « Was ist ein römischer Gott ? ».

– Communication sur « La disparition du comparatisme dans certaines approches récentes des religions antiques » au Chicago-Paris Workshop on Ancient Religions, *Les approches comparatives en histoire des religions antiques : controverses et propositions*, le 15 décembre 2010.

– Communication sur « Priests and divination in Rome », au Workshop *Priests and prophets in the religious cultures of the Roman World* organisé à l'université d'Oxford, le 15 janvier 2011.

– Séminaire le 3 février à la MMSH., Aix-en-Provence, Centre Camille Jullian, sur « Quelles sont les limites des lieux sacrés romains ? ».

– le 7 février, conférence à l'université de Munich sur « Das Quellenheiligtum von Jebel Oust (Tunesien) ».

– Communication sur « Le mythe de Pomone et de Vertumne au livre 14 des *Métamorphoses* d'Ovide », lors de la Journée de recherches et d'agrégation, université de Nanterre, 9 mars 2011.

– Conférence à l'Università Statale di Milano, sur « Dalla storia della religione romana alla storia del ritualismo romano », le 15 mars 2011.

– Séjour au Max-Weber-Kolleg d'Erfurt (21 mars-31 mars 2011) ; conférence sur « Civitasreligion und religiöse Praxis » le 28 mars 2011.

– Communication sur « Religion collective et religion privée » à la Journée d'étude sur *Les cultes domestiques dans l'Occident romain* (parc archéologique européen de Bliesbruck-Reinheim), le 25 mai 2011.

– Communication sur « Épigraphie et rituel. De quelques formulations ambiguës relatives au culte impérial », Journée de la Société française d'épigraphie romaine, *Des Dieux et des Hommes*, le 28 juin 2011.

– le 6 juin 2011, communication sur « Religion et politique à Rome », lors de l'atelier *Politique religion et laïcité*, co-organisé par le Collège de France et l'Institute for Advanced Study de Princeton à la Fondation Hugot.

– Triennial 2011. *A Celebration of Classics*, Cambridge, 28 juillet, réponse à l'exposé de D. Feeney sur « Roman Songs for the Gods in the Middle Republic ».

PUBLICATIONS

Scheid J., « *Siue in ciuitate siue in agro*. Réflexions sur le statut des lieux de culte situés sur le territoire », dans De La Genière J., Vauchez A., Leclant J. (éd.), *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'Antiquité à l'époque moderne*, Cahiers de la Villa Kerylos, n° 21, Paris, 2010, 141-159.

Scheid J., « Graeco-Roman Cultic Societies », dans Peachin M. (éd.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford, 2011, 535-547.

Scheid J., « La mise en scène autobiographique du principat augustéen : les *Res gestae Divi Augusti* », dans Christol M., Darde D., *L'expression du pouvoir au début de l'Empire. Autour de la Maison Carrée à Nîmes*, Paris, 2009, 19-22.

Scheid J., « La dédicace d'un autel de Volcanus entre obligation votive et manœuvre politique », dans Ebnöther Chr., Schatzmann R. (éd.), *Oleum non perdidit. Festschrift für St. Martin-Kilcher*, Bâle, 2010, 295-298.

Scheid J., « Potere e religiosità. Il culto degli arvali e gli imperatori », dans Pomponi M. (éd.), *Publio Elvio Pertinace imperatore romano. Alba Pompeia 126-Roma 19 d. C.*, Alba, 2010, 49-63.

ACTIVITÉS DE M^{LLE} DESPINA CHATZIVASILIOU, ATER ATTACHÉE À LA CHAIRE

D. Chatzivasilioiu a aidé le professeur pour son projet de recherches *Fana Tempa Delubra. Corpus des lieux de culte dans l'Italie antique*, organisant l'édition des II^e et III^e fascicules de la série. Avec M^{lle} Catherine Koch, elle a organisé à la Fondation Hugot un séminaire le 3 décembre 2010, avec la participation de M^{me} Salima Larabi (chaire de P. Briant), pour tous les participants du programme qui mènent des recherches sur les inventaires de lieux de culte en Italie, en Grèce, en Bourgogne et en Afrique du Nord (Centre Anhima, EPHE, Paris I).

Missions

– « Béotie et Attique : bornes, frontières et revendications », VI^e colloque international des études béotiennes à Lébadée (Grèce, septembre 2010).

Publications

Chatzivasilioiu D., « Structuration de l'espace en Attique archaïque : exemples d'urbanisation, problèmes de méthode », *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 2|2011, mis en ligne le 28 juin 2011, URL : <http://mondesanciens.revues.org/index463.html>.