

Religion, institutions et société de la Rome antique

M. John SCHEID, professeur

COURS : RELIGIONS ET COMMUNAUTÉS DANS LES QUARTIERS DE ROME

Nous avons repris nos promenades à La Magliana, au bois sacré de Dea Dia, où nous nous étions arrêtés l'année dernière, pour souligner un dernier point. Le bois sacré, qui s'étendait sur les pentes de la vallée occidentale du Tibre, dans un relatif isolement, fut coiffé au IV^e s. de notre ère d'un cimetière chrétien, la catacombe dite de Generosa. Le martyre et la déposition des corps des suppliciés (Faustinus, Simplicius, Béatrice et Rufinianus) dans ce cimetière se seraient produits le 29 juillet 303, lors de la grande persécution de Dioclétien. Un martyrium a été construit ou réaménagé sous le pape Damase, en 382. La première épitaphe chrétienne datée du cimetière est, toutefois, plus ancienne et remonte à l'année 372.

Nous ignorons si la petite catacombe était déjà occupée avant l'installation des martyrs chrétiens. L'archéologue G.B. De Rossi y a découvert quelques épitaphes non chrétiennes plus anciennes, mais comme les *fossore*s ont employé beaucoup de plaques de marbre récupérées dans le bois sacré situé au pied de la colline, on peut supposer qu'ils ont également dépouillé les tombes ou les mausolées longeant la via Campana. Il est donc impossible de tirer des conclusions assurées de la présence, dans la catacombe, de quelques épitaphes non chrétiennes. En tout cas, les alentours du cimetière et du martyrium n'ont révélé aucune trace d'un cimetière plus ancien. Entre le bois sacré de Dea Dia et la catacombe, il y avait d'autre part solution de continuité. Le site cultuel antérieur s'arrête peu après le temple de Dea Dia, à environ cent mètres de la catacombe. L'intervalle est vierge de toute occupation.

Le cimetière des martyrs a été installé sur la cime du Monte delle Piche, surplombant le bois sacré de Dia, à une date à laquelle celui-ci fonctionnait encore, ou en tout cas n'était ni détruit ni banalisé. Une inscription du collège arvale, qui est gravée sur le dos d'un protocole de l'époque d'Hadrien, prouve que le collège et donc son culte existaient encore en 304. Le fait que l'inscription

figure sur le verso d'une plaque qui donne le texte d'un protocole arvale des années 134-135, tend toutefois à prouver que le bois sacré avait subi des dégâts au cours de la deuxième moitié du III^e siècle, puisque les copies des protocoles annuels avaient été arrachées ou démontées, ou alors étaient tombées depuis 241, date du dernier protocole régulier qui est conservé. Néanmoins, au cours de la restauration de l'État, des finances et de la religion ancestrale, qui eut lieu à la fin du III^e siècle, le culte de Dea Dia et son collège sacerdotal avaient été ranimés, ou en tout cas le culte continuait à être célébré au bois sacré de La Magliana. À partir des années 340 environ, les bâtiments fonctionnels du lieu de culte semblent avoir été fermés, ce qui signifie que le culte était désormais interrompu, ainsi que l'ordonnait une série de constitutions impériales. Conformément à ces instructions, les jeux habituels de la fin mai pouvaient encore être donnés. On peut toutefois se demander si les sénateurs traditionalistes ont cessé aussitôt de fréquenter le bois sacré et de célébrer son culte public, surtout si les jeux continuaient de s'y dérouler au mois de mai. Quoi qu'il en soit, vers 304, la zone était toujours occupée par un imposant lieu de culte, et attirait sans doute, chaque année, jusqu'en 340 au moins, une foule de passionnés de courses de char. Pourtant, à en croire l'hagiographie, un cimetière chrétien fut aménagé au-dessus du site religieux ancestral dès le début du IV^e s.

Ce cimetière ne pouvait pas passer inaperçu. Certes, le site dit *ad deam Diam* n'était pas entouré d'un habitat ni fréquenté en permanence. Néanmoins, le bois sacré et ses lieux de culte étaient placés sous la garde d'un *aedituus*, attesté en 91 et en 129 de notre ère. À ce gardien s'ajoute le président annuel de la confrérie arvale, assisté d'un appariteur et d'esclaves publics, qui surveillaient eux aussi les lieux. Cette surveillance était indispensable, puisqu'un grand axe de circulation, la via Campana, une voie de hâlage, et le Tibre, passaient au pied du complexe culturel. Le laisser sans surveillance entre les rares services religieux, revenait à l'abandonner aux pillards. Pour cette raison, l'*aedituus* vivait selon toute vraisemblance sur place. On n'exclura pas non plus que des passants et des paysans des environs soient venus de temps à autre rendre un culte privé à la déesse, en apportant ainsi un peu d'animation dans ce sanctuaire délaissé par les frères arvales la majeure partie de l'année. Autrement dit, même quand le temple et ses dépendances étaient fermés, le lieu devait être gardé, sans doute même fréquenté, et cela précisément au cours des années pendant lesquelles le cimetière de Generosa fut aménagé d'après les sources hagiographiques. Comment alors découvrir des cadavres dans l'anse du Tibre, et les inhumer sans se faire remarquer au-dessus du bois sacré, dans une carrière de sable de pouzzolane ou dans une amorce de cimetière plus ancienne ? Si toute la tradition n'a pas été antdatée, et si le cimetière n'était pas banal, non chrétien, avant le milieu du IV^e s., on doit supposer que les chrétiens cherchaient la notoriété du lieu. Que cette sépulture de martyrs ait été installée dans un cimetière antérieur, lié peut-être aux surveillants du site de Dea Dia, ou bien dans une ancienne carrière de pouzzolane, qui avait servi pour les chantiers du bois sacré, il est évident que

les chrétiens ont choisi de propos délibéré la proximité d'un lieu de culte public, qui marquait par sa masse l'entrée sur le territoire de la Rome antique. Ils auraient pu installer leur sépulture ailleurs, car la zone n'était guère habitée. Qu'il date vraiment du début du siècle ou non, leur choix trahit de toute façon la volonté de bénéficier à leur tour du symbolisme de l'endroit, et peut-être aussi de la relative fréquentation du site. Ainsi, ils s'inscrivaient à leur tour dans le paysage religieux de la rive droite du Tibre, de la même manière que les mithreum, dolochenum ou synagogues recherchaient à Rome les lieux traditionnellement voués aux cultes collectifs.

Comme les célébrants de la fête de Fors Fortuna du 24 juin, décrits par Ovide, qui regagnaient leurs pénates à Rome, la tête alourdie par les excès des banquets sacrificiels de la veille, nous avons remonté le cours du Tibre. Nous avons marqué un premier arrêt à l'île tibérine. Nous y avons relevé les différentes divinités qui entouraient le dieu médecin Esculape : Hygie, bien sûr, et Coronis, la mère du dieu, mais aussi Jupiter Iurarius ou Semo Sancus Dius Fidius, Veiovis, Faunus et Bellone. Esculape exerçait sa fonction avec l'assistance de ces divinités. Les inscriptions, et notamment un protocole des guérisons (Luigi Moretti, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae. I*, Rome, 1968, n° 148), qui devait orner un des bâtiments du lieu de culte, par exemple le portique qui servait de lieu d'incubation, permettent d'étudier le mode d'intervention d'Esculape. Les prescriptions qui sont énumérées sur ces inscriptions, et que le dieu dictait vraisemblablement en songe aux patients, montrent que le dieu touche le malade et l'organe malade. Non pas directement, mais à travers le dispositif sacrificiel : tantôt le malade pose sa main sur l'autel, tantôt il fabrique un emplâtre avec de la cendre et du vin, tantôt il prend des pignons sur l'autel et les mélange avec du miel, et consomme le tout, ou bien il mélange le sang d'un coq sacrifié avec du miel pour en faire un collyre. Bref, d'une manière ou d'une autre, le patient entre en contact avec les instruments rituels ou les offrandes. On notera que ce document atteste l'utilisation de pommes de pin comme offrande et/ou comme combustible sur les autels. Le coq quant à lui est une offrande typique à Esculape. Ce type de traitement est différent de celui d'Apollon, qui guérit en rétablissant en quelque sorte l'ordre physique de loin, et par sa puissance, ainsi que G. Dumézil l'a montré. Cette façon de guérir se distingue également des interventions d'autres dieux dans une maladie. Ainsi, en pays trévire comme en Italie, Mars peut combattre les attaques des maladies. Pas davantage que d'autres dieux, Mars ne guérit, en touchant le corps malade comme Esculape ; il intervient contre le mal lui-même pour le repousser, l'anéantir ou rétablir l'harmonie.

Après avoir décrit la chapelle des Lares Auguste et du Génie impérial, qui se trouvait en face du temple d'Esculape, et évoqué les Jeux des pêcheurs et bateleurs du Tibre, nous avons continué la remontée du fleuve. À la hauteur du Mausolée d'Hadrien, nous avons commenté l'inscription de Zethus, découverte sur le lungotevere Marzio (CIL VI, 30975 ; voir Maria Adele Cavallaro, « Un liberto "prega" per Augusto e per le gentes : CIL VI 30975 (con inediti de

Th. Mommsen) », dans *Helikon* 15/6, 1975/6, 146-186). Cette inscription, qui n'est en rien votive, a été posée à titre privé par Lucius Lucretius Zethus, peut-être un vicomagister de la zone, apparemment au moment où sa fonction commençait, le 1^{er} août 1 ap. J.-C. Il invoque une série de divinités. Après la triade capitoline, et les couples de Soleil et de Lune, d'Apollon et de Diane, on trouve la Fortune, la Grande Mère, l'Abondance, Isis, la Piété ; elle se conclut par les Parques, s'il est vrai que l'inscription présentait un vide à gauche du terme *Fatiis*, ce que la pierre paraît confirmer. C'est un mélange de grandes divinités d'État augustéennes, de divinités liées à la plèbe et à l'endroit. La présence de Fortune, populaire parmi les esclaves et les affranchis, et celle des Parques peuvent s'expliquer comme une captation de bienveillance pour l'avenir, pour l'Empereur et l'empire, en cette neuvième année de l'ère du *compitum*. Notons que l'association de la triade capitoline, d'Apollon et Diane, de Fortune et des *Fata*, entre autres, se retrouve également dans les ex-voto des soldats de la garde impériale, que nous avons lus l'an dernier. Il s'agit de combinaisons théologiques typiques des couches moyennes de la population. La Grande Mère est une protectrice traditionnelle du peuple romain, et Pietas patronne les bonnes relations entre hommes et avec les dieux — et, ajoutons-le, entre les Romains et l'empereur. Restent Ops et Isis. R.E.A. Palmer, *Studies of the Northern Campus Martius in Ancient Rome*, Transactions of the American Philosophical Society, vol. 80, part 2, Philadelphie, 1990) a noté qu'à peu de distance du lieu de découverte de l'autel de Zethus a été retrouvée une dédicace à Harpocrate, de sorte que l'on peut songer à l'existence dans le secteur d'une chapelle isiaque. Il ne faut pas, comme R. Palmer s'interroger sur la présence d'Isis au Champ de Mars, après son bannissement par Auguste : nous nous trouvons ici hors du *pomerium*, sans doute à peu de distance du I^{er} mille à partir de celui-ci. D'autre part, il faut se rappeler que ces inscriptions ont été retrouvées pratiquement au contact du port romain avec ses bâteleurs et mariniers. Or Isis était liée à ceux-ci, et Ops, si importante pour la plèbe frumentaire, avait aussi sa place dans le port.

Autrement dit, l'autel de Zethus combinait des divinités d'État, des divinités de la plèbe romaine et des divinités de quartier. Même si nous ne possédons pas de trace du *compitum* auquel se réfère l'inscription de Zethus, nous pouvons ajouter ce document aux autres témoignages sur les activités des *magistri vicorum* et à la nature de leur dévotion.

Nous avons continué notre promenade jusqu'au premier mille de la via Flaminia, où, sur la pente nord-est des Parioli, sous l'actuelle Place Euclide, a été découverte une fontaine antique avec son réservoir (Marina Piranomonte (éd.), *Il santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna*, Rome 2002). La structure est tardive, puisqu'elle utilise l'*opus vittatum*, qui mélange des files de moellons de tuf et des files de briques. La fontaine et la citerne qui l'alimentaient furent abandonnées au V^e-VI^e siècle. Ce nymphée tardif est hautement intéressant. D'abord, il recèle des reste d'*opus reticulatum*, avec ses losanges de tuf caracté-

ristiques, autrement dit il conserve le témoignage d'une phase remontant au début de notre ère. De surcroît, la façade tardive du nymphée avait inclus des bases ou autels inscrits du début de l'Empire, qui permettent d'identifier la source à celle d'Anna Perenna. Anna Perenna, dont le bois sacré était censé se trouver, d'après les sources écrites (Ovide, *Fastes* 3, 524-525 ; Attilio Degrassi, *Inscriptiones Italiae, XIII. 1, Fasti anni Numani Iuliani*, Rome 1963, 423, Fasti Vaticani, au 15 mars), près du Tibre, au premier mille de la via Flaminia.

Pour l'heure, seule une synthèse des découvertes est disponible, mais il est vraisemblable que ces découvertes alimenteront à l'avenir les recherches sur la religion romaine. Le nymphée des Parioli est important pour trois raisons. D'abord, il identifie par ses inscriptions un lieu de culte, dont nous ignorions presque tout. D'autre part, il permet de recomposer un ensemble cultuel qui remonte peut-être à l'époque archaïque. Enfin, et ce n'est pas le moins intéressant, il livre un ensemble de données extraordinaires sur la vie religieuse privée des Romains et des Romaines.

Le nymphée appartient au lieu de culte d'Anna Perenna. C'est ce que disent en toutes lettres les inscriptions murées dans le nymphée tardif. La première rappelle en six sénaires iambiques les conditions du vœu d'un certain Eutychides : « Moi, l'affranchi Eutychides, j'avais fait jadis un vœu aux Nymphes consacrées, et pour la victoire de mon bon patron Caius Acilius Eutyches, à elles qui l'ont bien mérité, nous avons rendu (ce vœu) ; nous reconnaissons par des vers qu'elles sont pures, et nous dédions l'autel aux sources dignes de gratitude. » On note le changement de personne et l'ordre un peu embarrassé de la syntaxe, dus aux impératifs de la métrique. Des Nymphes sont en cause, des *Nymphae sacratae*, que l'on traduira par « consacrées ». Le terme marque en effet le statut de ce qui a été consacré, ce qui appartient à une divinité. Littéralement donc, les Nymphes appartiennent à une autre divinité, qui est la patronne du lieu. Les autres inscriptions confirment cette interprétation. D'autre part, le vœu dont cet autel constitue ou rappelle l'acquittement concerne la victoire du *patronus* de notre affranchi, Caius Acilius Eutyches, inconnu par ailleurs, et dont le surnom grec permet de préciser qu'il était lui-même un affranchi. Les deux autres inscriptions ont été posées par le même personnage, un certain Suetonius Germanus, lui-aussi inconnu. Comme pour Acilius, le gentilice Suetonius peut évoquer de grandes familles, celle de Suetonius Paulinus, consul en 66 de notre ère, et celle de Suétone, mais ni les prénoms ni la présence d'autres données ne permettent de les relier à celles-ci.

La première des ces inscriptions est laconique : « Suetonius Germanus donne (ceci) en offrande aux Nymphes consacrées d'Anna Perenna. » Les Nymphes sont celles d'Anna Perenna, autrement dit celles qui sont dans son lieu de culte ou dans son bois sacré, elles ont été consacrées à elle. Cette formulation rappelle l'antique habitude romaine et italique de signaler, par l'ajout au nom d'une divinité donnée du nom d'une autre divinité au génitif ou sous forme adjectivale, la collaboration des deux, et l'infériorité hiérarchique, dans un culte donné, de

l'une à l'autre. La deuxième inscription est plus élaborée. « Moi, Suetonius Germanus, avec mon épouse Licinia, le vœu qu'ils avaient formulé (*sic*) de dresser un autel en marbre s'ils étaient jugés vainqueurs, nous avons acquitté (*sic*) le vœu, après avoir été déclarés vainqueurs une nouvelle fois. Dédicée les nones d'avril, sous le consulat de Silvanus et d'Augurinus », soit le 5 avril 156.

L'absence de renseignements sur le déroulement des festivités auprès d'Anna Perenna, et la syntaxe un peu heurtée de Suetonius empêchent de comprendre entièrement de quoi il est question. Quel était l'enjeu de ce vœu qu'acquittent Germanus et Licinia ? Comme dans l'inscription d'Eutychedes, c'est le terme *uictor* qui pose un problème de compréhension. On peut comprendre qu'il renvoie à une compétition, dont le couple ou bien C. Acilius Eutyches sont déclarés vainqueurs. Cette particularité a conduit l'inventeur des pierres, Marina Piranomonte, à presser un peu le témoignage d'Ovide, et à supposer qu'il s'agissait de concours de beuveries. Dans le livre 3 des *Fastes*, aux vers 525 et suiv., Ovide raconte en effet que chaque année, aux Ides de Mars, les gens viennent au sanctuaire d'Anna Perenna, « se répartissent dans le pré verdoyant et se mettent à boire, chacun installé avec sa chacune. Il y en a qui restent à ciel ouvert, quelques-uns montent des tentes, certains construisent des cabanes en feuillage avec des branches ; d'autres plantent en guise de colonnes rigides des tiges de roseaux au-dessus desquelles ils étendent leurs toges déployées. Cependant soleil et vin les échauffent ; ils se souhaitent autant d'années qu'ils vident de coupes et les comptent en buvant. Tu trouveras là des hommes capables de siffler les années de Nestor, des femmes qui, par le nombre de coupes, seront devenues Sibylles. Ils chantent là tout ce qu'ils ont appris au théâtre et les gestes de leurs mains marquent la cadence de leurs paroles. Autour d'un vase posé à terre ils mènent des rondes rustiques et, toute pomponnée, la petite amie danse, cheveux au vent ».

Si l'on retrouve les couples dans ces joyeuses beuveries, il est impossible d'y lire un quelconque concours de beuverie. On boit beaucoup. La déesse en cause est celle qui fait passer d'une année à l'autre, ainsi que son nom l'indique. En buvant on se souhaite autant d'années qu'on arrive à vider de coupes. Nulle trace de concours dans ce qu'écrit Ovide. Nul jury, et nul vœu pour gagner à ce concours de beuverie. Une fête échevelée, des chants et des danses, en somme rien de plus que ce que le poète signale pour la fête de Fors Fortuna, à La Magliana.

Ce n'est donc pas ainsi qu'il faut comprendre les vœux émis. Dans la mesure où l'un des textes est poétique, et que le troisième a pu s'en inspirer, on se demandera si *uictor* n'a pas le sens plus précis de « qui a obtenu gain de cause ». La déesse aurait accordé ce qu'on lui avait demandé, le succès dans une entreprise quelconque, et c'est cela qu'on appellerait « victoire ». Notons que cette demande pourrait concerner le nombre d'années que le bénéficiaire a réussi à passer.

Il faut aussi noter qu'Eutychides acquitte son vœu aux Nymphes, que Suetonius s'adresse dans le texte qui figure sur sa première base aux Nymphes d'Anna Perenna, et que le dernier vœu concerne, certes, Anna Perenna, mais consiste en un autel aux Nymphes consacrées. Le rapprochement avec les beuveries d'Anna Perenna est donc encore plus ténu, puisque seul dans le dernier vœu, la déesse elle-même est en cause. Nous avons ici tout l'éventail des possibilités offertes : le vœu aux divinités installées dans la source, le vœu aux Nymphes d'Anna Perenna, autrement dit aux Nymphes en tant qu'elles dépendent localement d'Anna Perenna, et enfin le vœu à la propriétaire du lieu de culte et du bois sacré d'offrir un autel aux Nymphes.

Car nous ne sommes que dans le bois sacré ou dans l'enceinte du lieu de culte d'Anna Perenna, et non dans son sanctuaire proprement dit. Le Nymphée n'est pas le temple d'Anna Perenna. Où était situé le temple d'Anna Perenna ? Marina Piranomonte propose d'identifier le lieu de culte de la déesse aux bâtiments archaïques trouvés à côté du nouvel auditorium. Ce bâtiment, un temps pris pour une villa, ressemble en effet à d'autres sanctuaires archaïques d'Italie. Le matériel qu'on y a découvert comprend des coupes attiques, de la céramique miniature, des figurines féminines et des pesons, autant de découvertes qui peuvent effectivement renvoyer à un lieu de culte, tout comme la tuile d'angle représentant Achéloos, père des nymphes. Pour ce dernier rapprochement, M. Piranomonte se fonde sur l'un des mythes étiologiques dans lequel Anna, la sœur de Didon, se jette dans le Numicus, à Lavinium, et devient la nymphe du fleuve. Or cette interprétation, qui n'est attestée que dans ce seul mythe, l'un des trois qu'Ovide rattache à Anna Perenna, combine de toute évidence l'histoire troyenne et une spéculation sur le nom même d'Anna Perenna, c'est-à-dire *perennis-peramnis*, pour en faire une nymphe. Il suffit de lire les vers d'Ovide pour s'apercevoir qu'il s'agit d'une simple combinaison parétymologique. Quand la malheureuse sœur de Didon s'adresse à ceux qui la cherchent près du fleuve, elle dit : « Je suis la nymphe du paisible Numicus ; cachée dans un fleuve au cours pérenne, je m'appelle Anna Perenna » (*Amne perenne latens Anna Perenna uocor*). Plus convaincant est l'argument que l'on pourrait tirer des inscriptions des Parioli qui font des Nymphes des *adjutrices* d'Anna. Ovide aurait développé un élément du culte de la déesse sur la via Flaminia, il n'a pas simplement décrit la nature de la déesse. Il faut donc se demander si, au VI^e siècle, Anna était déjà vue comme une nymphe. Le fait qu'elle ait des sources à son service ne signifie pas qu'elle soit elle-même une nymphe. C'est pour cette raison qu'il est difficile d'admettre que les tuiles de son éventuel sanctuaire se réfèrent à sa qualité de nymphe. À cela s'ajoute que l'on a également découvert dans le bâtiment en question un pressoir et des jarres à huile. S'ils sont contemporains du reste du matériel, il est bien plus difficile de parler de sanctuaire. Quant à la grotte naturelle, dépourvue de tout matériel, qui a été découverte à proximité relative de l'édifice archaïque, rien n'autorise à la mettre en relation avec le culte d'Anna Perenna. Le parallélisme invoqué d'une grotte sicilienne dans laquelle on a retrouvé des

inscriptions du début de notre ère qui s'adressent à une certaine Anna et aux Païdes, ne suffit pas pour reconstruire le culte romain d'Anna Perenna. De toute façon, la grotte du viale Pilsudski se trouve à 500 m de la fontaine des Nymphes d'Anna Perenna ; le bâtiment de l'auditorium en est plus éloigné encore, de sorte qu'on doit se demander s'il existe un rapport entre les deux ou trois sites.

D'ailleurs avons-nous un témoignage sur l'existence et l'extension du bois sacré d'Anna Perenna ? Martial écrit qu'on voyait le *nemus pomiferum* d'Anna Perenna des pentes du Monte Mario, situé de l'autre côté du Tibre (Martial 4, 64, 15-17). Si l'expression n'est pas exagérée, le bois d'Anna Perenna devait avoir une certaine taille. Marina Piranomonte suppose qu'il s'agissait de toute la colline des Parioli. Peut-être, car si Martial est précis, le lieu de culte d'Anna Perenna ne peut pas être limité aux environs de la fontaine de la Piazza Euclide, invisible depuis le Monte Mario. Les Nymphes appartiennent à l'ensemble, mais ne sont pas elles seules le *nemus Annae Perennae*. Cet argument paraît relativiser mes doutes, mais il est vrai que le texte de Martial n'est pas clair. Il brosse un panorama de tout ce qu'on pouvait voir de la terrasse de sa villa, du Monte Cavo et de Tusculum au sud, jusqu'à Fidènes et Rubrae au nord. L'ampleur de ce tableau interdit, me semble-t-il, de considérer que les sites que le poète nomme étaient entièrement visibles. Pour en dire davantage, il faudrait posséder d'autres indices. On a relevé un détail, difficile, de ces vers, les termes *uirgineo cruore*, qui ont fait rêver les primitivistes du début du XX^e siècle de rites de fécondation et de défloration de vierges. Il n'en existe toutefois aucune trace dans la description d'Ovide, la seule qui soit conservée. En revanche, en suivant une proposition de Otto Immisch (« Der Hain der Anna Perenna. Zu Martial IV, 64 », dans *Philologus* 83, 1927/8, 183-192), on peut considérer que le vers est corrompu, et qu'il faut lire *uirgineo liquore*. Il est possible que l'expression se réfère, non aux *uirgines* tout court, mais la *Virgo*, à l'Aqua Virgo, qui passe à proximité du bois sacré d'Anna Perenna. Le nymphée pourrait avoir un rapport avec cet aqueduc.

Plus intéressant que ces spéculations est le troisième élément recueilli par la fouille. La fontaine contenait un matériel assez riche, qui renseigne sur les pratiques religieuses du peuple de Rome. Comme les conditions de la conservation du matériel dans l'argile humide et les fouilles ont été excellentes, l'ensemble est si extraordinaire qu'il constituera dans l'avenir une référence obligée pour la vie religieuse privée des Romains. Tout n'est pas encore nettoyé et restauré, mais les premiers objets sont spectaculaires.

La citerne et la fontaine ont livré des lampes, des monnaies, des défixions, des petites boîtes de plomb contenant des figurines anthropomorphes, et divers éléments d'offrandes végétales. Soixante-dix lampes qui n'ont jamais servi ont été inventoriées. L'une d'entre elles contenait une lamelle de défixion, une autre une monnaie. Offrandes typiques aux divinités, comme la monnaie insérée dans un récipient le montre, les lampes paraissent servir ici en outre pour transmettre des malédictions aux eaux ou par elles aux puissances d'en bas. S'agit-il de

rites plus spécifiques, par exemple de lampes destinées à des rites d'incantation nocturnes ? Peut-être, car les autres objets démontrent que l'on ne se rendait pas seulement au sanctuaire d'Anna Perenna pour vivre longtemps en couple. Une vingtaine de lamelles avec des textes de défixion ont été découvertes, dont une seule est pour l'heure publiée. Elle est inscrite des deux côtés, et montre sur une face un homme que trois inscriptions, placées au-dessus ou sur le dessin appellent Antonius. Manifestement, ce dernier était l'objet d'une malédiction ou d'une tentative de possession par quelqu'un(e).

Dix récipients ont manifestement trait aux mêmes pratiques, et permettent de les reconstruire grâce aux observations faites par les fouilleurs et les restaurateurs. Un seul de ces récipients est de terre cuite, avec un couvercle en plomb. Il contenait des fragments d'ossements et de parchemin, sans doute un texte magique écrit sur parchemin et une figurine ou offrande. Les neuf autres récipients livrent des données plus claires. Ainsi, un récipient est formé de trois boîtes de plomb, hautes de 7,5 à 16,5 cm, emboîtées et pourvues d'un couvercle. Ce dernier était scellé avec une matière collante, pour être hermétiquement fermé. À l'intérieur se trouvaient des figurines masculines ou féminines, mises tête-bêche. Les analyses ont montré que ces figurines étaient presque toutes faites de cire d'abeille mélangée à une gomme végétale ou de la farine pour la rendre plus malléable. Ces figurines en cire, clairement sexuées ou non, étaient façonnées autour d'un os, qui servait en quelque sorte de squelette. Des traces de lait ont été découvertes sur certaines figurines. Parfois des caractères ont été gravés ou peints sur la figurine. Le caractère fruste de ces figurines me paraît prouver que la poupée était fabriquée au cours d'un rite de malédiction ou d'envoûtement, qu'elle était peut-être arrosée de libations et enfin placée, à l'envers, avec un texte de prière, dans une boîte, qui était elle-même enfermée dans une ou deux autres boîtes, avant d'être jetée dans la citerne ou la vasque. Tant que nous ne disposerons pas des textes qui figurent sur les lamelles de plomb, il sera difficile de décrire les intentions de ceux qui pratiquaient ces rites. On se limitera à trois observations.

— D'abord, les objets paraissent représenter l'enfermement et la capture de la personne concernée. Il s'agissait de la mettre sous contrôle, de la dominer et peut-être même de la remettre symboliquement aux divinités d'en bas, que les eaux étaient censées atteindre. Les défixions étaient généralement enfouies dans des tombes, ou bien dans des lieux sacrés. L'intention est claire dans le premier cas. Les défunts doivent aider à transmettre les volontés du célébrant et de ses clients aux dieux d'en bas ; les tombes facilitent cette communication puisqu'elles ouvrent sur l'en bas. Dans le deuxième cas, soit le lieu sacré communique avec l'en bas, soit c'est la divinité propriétaire du lieu qui est concernée et appelée à se faire justice ou à transmettre des demandes à ceux d'en bas.

— Quelle est l'identité des célébrants ? La plupart des figurines et la défixion publiée concernent des hommes. Cela signifie-t-il que les rites étaient surtout célébrés par des femmes ? Et est-ce qu'en ce lieu où les couples venaient

ensemble et banquetaient joyeusement les malédictions concernaient les problèmes du couple ? Mais peut-on immédiatement mettre en rapport le texte d'Ovide et les témoignages rituels pratiqués à la fontaine des Nymphes d'Anna Perenna ? Y a-t-il un rapport entre les autels et les vœux examinés précédemment et ces défixions ? Il est trop tôt, à l'heure actuelle, pour répondre à ces questions.

— Enfin, cet ensemble de documents permet d'ébaucher un tableau de la pratique religieuse, sous l'Empire, dans un sanctuaire public. Public, le lieu de culte l'était, puisque la fête et le sacrifice figurent sur les *Fastes*. Macrobe (*Saturnales*, 1, 12, 6) précise que le 15 mars, on y sacrifiait à titre public et à titre privé. Nous ne savons rien de précis sur l'autorité qui sacrifiait au nom de la *respublica*, en revanche, Ovide, et les documents découverts dans la fontaine des Nymphes d'Anna Perenna donnent un éventail des rites privés célébrés. Ceux-ci se déroulaient soit dans le contexte de la fête publique du 15 mars, soit un autre jour (par exemple le 5 avril). Et les pratiques votives sont soit « douces », et concernent des victoires ou succès qui ne sont pas identifiables, soit plus agressives puisqu'elles opèrent des malédictions ou des envoûtements. Il faut noter que les défixions et rites paralysants de ce type sont fréquemment attachés aux lieux de spectacle, théâtre, cirque ou arène. Est-ce qu'ils renverraient par hasard à des spectacles ou à des compétitions qui se déroulaient en ce lieu ? Mais quels peuvent être les spectacles ou les compétitions dans lesquels s'engagent des couples ? Faute de documents plus précis qui permettraient de répondre à la question, l'important me semble plutôt résider dans le mélange des sources. Inscriptions votives, défixions et boîtes scellées proviennent du même endroit et livrent toutes un témoignage des cultes privés célébrés dans le bois sacré d'Anna Perenna, du moins auprès des Nymphes qui occupaient la fontaine du lieu de culte. On évitera d'attribuer les inscriptions à des gens fortunés et cultivés, les défixions et les poupées au petit peuple. Je ne serais pas étonné que les deux pratiques renvoient aux mêmes personnes et au même milieu, aux affranchis et aux hommes libres des couches moyennes de Rome. L'ensemble de ces pratiques représentent ce qu'on peut appeler la vie religieuse à Rome sous le Haut-Empire.

En revenant par la via Flaminia à Rome, nous nous sommes arrêtés à une inscription rappelant l'extension du *pomerium* par l'Empereur Claude. Elle nous a permis d'évoquer les problèmes liés à la limite juridique de l'*Vrbs*, du territoire de la ville et à son évolution. Poursuivant sur la voie, nous avons visité le Mausolée d'Auguste, l'Ara Pacis Augustae, l'Ara Providentiae Augustae et l'Obélisque consacré à Sol par Auguste en souvenir de la soumission de l'Égypte.

Un peu plus loin, nous avons examiné l'histoire de l'Iseum du Champ de Mars (K. Lembke, *Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitian*, Heidelberg 1994, 85 suiv.). Nous avons démonté l'argumentation remontant à Th. Mommsen, qui consistait à dater la construction (ou la reconstruction) de cet Iseum de l'époque de Caligula, soit une quinzaine d'années après l'expulsion d'Isis, à la suite d'un scandale célèbre (Fl. Jos., *Ant. Iud.* 18, 4 ; Tac., *Ann.* 2, 85, 4 ; Suét., *Tib.* 36). Th. Mommsen avait tiré argument de la

date retenue pour la fête de la Découverte d'Osiris, soit le 31 octobre, pour considérer que la traduction de la date mobile égyptienne le 19 Athyr) en cette date du calendrier julien n'était possible qu'entre 36 et 39 ap. J.-C. Cette opération ne suffit toutefois pas pour dater la construction de l'Iseum de la même époque. Il peut en effet s'agir d'une simple décision liturgique de la communauté isiaque de Rome, qui n'avait pas nécessairement une motivation ou une conséquence architecturale publique. La seule source qui donne un autre indice chronologique se trouve dans une expression employée par Lucain dans la *Pharsale* (8, 831 suiv.) ; mais l'allusion est trop vague pour fournir un argument utilisable, car elle peut désigner n'importe quel Iseum de Rome. De toute façon, il est difficile d'imaginer que l'on ait pu construire un temple d'Isis privé dans ce secteur public du Champ de Mars, très proche du *pomerium*, et jouxtant des bâtiments et temples publics, sans violer l'interdit prononcé par Auguste. Et il est encore plus invraisemblable d'imaginer qu'une quinzaine d'années après l'expulsion de la déesse sous Tibère, on ait pu construire un grand temple de celle-ci dans une des zones publiques les plus éminentes de Rome.

Deux choses sont néanmoins certaines. Sous Néron au plus tard, le culte des dieux égyptiens était à nouveau célébré sur le Capitole. Et en 71, un temple existait au Champ de Mars, dans lequel Vespasien et Titus ont passé la nuit qui précéda leur triomphe (Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs* 5, 123-124). On peut présumer qu'il s'agit de l'*Iseum Campense* postérieur. Ce temple était vraisemblablement un temple public, car Vespasien et Titus auraient difficilement pu passer la nuit dans le temple d'une communauté privée. C'est ce que prouve aussi l'emplacement du temple entre les *Saepta* et la *Via lata* : dans cette zone publique, un grand lieu de culte ne saurait être qu'un temple public.

Il existe une solution qui peut rendre compte de toutes ces difficultés : il suffit de supposer que c'est la guerre civile de 69 qui a consacré le rôle public d'Isis. Les historiens qui évoquent les guerres de l'année des quatre empereurs soulignent tous que Vespasien fut proclamé empereur à Alexandrie, et que Sérapis l'acclama le premier. On a l'impression que depuis lors, les dieux égyptiens étaient les divinités de guerre de Vespasien. C'est pour cette raison que les triomphateurs dormirent dans l'*Iseum*, avant le triomphe. Par ce geste ils signifiaient la protection que les dieux égyptiens leur avaient accordée pendant la guerre, et bien entendu nullement à cause d'une inclination personnelle. Isis et Sérapis étaient les protecteurs du camp flavien, comme Vénus l'avait été du parti de Sylla, de Pompée, de César, et Apollon de celui d'Octavien. Il s'agit d'une vieille tradition romaine, qui, en cas de victoire, se traduisait généralement par la dédicace d'un temple commémorant le succès et la protection de la divinité concernée. La zone du Champ de Mars au sud des *Saepta* est remplie de temples qui résultaient des vœux faits par des généraux en chef. Certes, aucun document ne permet d'affirmer que Vespasien avait fait à Alexandrie un vœu à Isis et Sérapis, un vœu d'empire en quelque sorte. Mais une telle initiative aurait été parfaitement conforme aux traditions des départs en guerre et des débuts de

conflits. Par ailleurs, le comportement de Vespasien et de Titus en 71, tel que les sources le rapportent, paraît renvoyer à une telle procédure. Si les empereurs ont dormi dans le temple, la veille du triomphe de 71, c'est pour honorer les dieux égyptiens et pour rappeler le patronage qu'ils avaient accordé au parti flavien. Ils les associaient ainsi de manière originale au triomphe du lendemain, et mettaient en scène le cadre religieux de la guerre de 69 : parti de chez Isis et Sérapis, c'est-à-dire d'Alexandrie, Vespasien et son fils, retournaient en vainqueurs chez Jupiter. Par ce biais, ils associaient les deux divinités qui avaient annoncé et garanti leur succès.

Dans ce contexte, ne peut-on pas supposer que le grand Iseum, ou en tout cas l'Iseum précédant celui que Domitien reconstruisit en 80 après un incendie, a pu être le résultat de cette protection et de l'éventuel vœu de Vespasien ? Offrir un temple voué au cours d'une guerre était une des façons les plus courantes d'introduire une nouvelle divinité dans le panthéon public. Le temple public d'Isis n'aurait-il pas été construit, dans la zone triomphale, près de la Villa publica, pour commémorer la victoire flavienne, éventuellement pour honorer un vœu prononcé à Alexandrie ? Or, il faut noter qu'entre 71 et 73, le temple d'Isis figure sur des sesterces frappés à Rome, à Tarragone et à Lyon (Lembke, *Iseum* 91). Normalement, une représentation monétaire de ce type rappelle bien plutôt la construction ou la reconstruction d'un temple qu'une anecdote des festivités du triomphe. On notera d'ailleurs que, d'après K. Lembke (*Iseum* 91), l'Arco di Camilliano aurait été construit par Vespasien à la même date, peu après 71, de toute évidence pour commémorer son triomphe. Or, si le temple d'Isis est utilisé à partir de 71 comme revers de monnaie, il faut en conclure qu'il a été construit et dédié à cette époque. On pourrait supposer que dès la victoire acquise, en janvier 70, Domitien a fait commencer le chantier sur le Champ de Mars, en même temps que le temple de Jupiter conservator au Capitole, qui commémorait son sauvetage miraculeux. En 71, quand Vespasien arrive à Rome, le chantier devait être assez avancé pour que l'empereur pût dédier le temple et en tout cas y passer la nuit.

Notre promenade a finalement atteint le Forum boarium et son terme. Nous avons décrit les particularités du culte d'Hercule, et exploré l'environnement divin surprenant de cet autel. Car si les règlements culturels et les mythes affirment l'exclusion de toute femme du sanctuaire d'Hercule, les principaux cultes matronaux des Romains sont concentrés dans les environs de l'Ara Maxima : Pudicitia patricia, Carmenta, Mater Matuta, Fors Fortuna, et un peu plus loin Cérès et ses rites matronaux, Bona Dea, Stimula, Venus Verticordia et Diane. La riche documentation conservée pour ce quartier nous a également permis de montrer que pratiquement tous les mois, plusieurs grandes fêtes ou cérémonies publiques animaient la région, sans parler des services religieux privés.

Quelques remarques finales ont été consacrées aux déficits de notre prérégrination. L'un des déficits de l'enquête est constitué par l'absence de données précises et indubitables concernant les communautés juive et chrétienne. La situation est

moins défavorable pour les Juifs, dont la présence est bien attestée, ne fût-ce que par les difficultés qu'elle connut (nous faisons allusion au scandale mondain qui eut lieu en 19 ap. J.-C. (Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 18, 3, 4). Les inscriptions funéraires trouvées dans les catacombes juives du Monteverde, de la Porta Nomentana ou de la via Appia font connaître onze synagogues romaines, dont les défunts faisaient partie. La plupart des inscriptions proviennent du Monteverde, qui servait de cimetière à la plus grande communauté juive, celle du Trastevere. Les défunts du Trastevere appartenaient, par exemple, aux synagogues des Agrippésiens, des Augustéens, des Hébreux, des Tripolitains, des Vernaclésiens (« les indigènes, les natifs ») et des Volumnésiens, qui étaient sans doute toutes situées sur la rive droite du fleuve. D'autres synagogues étaient installées au Champ de Mars, comme celle des Campésiens, dans la Subura, comme celle des Suburésiens, près de la Porte colline, ou celle de la porte Capène.

Malheureusement la situation précise de toutes ces synagogues est inconnue. Si notre interprétation du texte de Juvénal que nous avons commenté l'an dernier est exacte, il existait une synagogue dans le bois sacré des Camènes, donc en marge d'un ancien lieu de culte, toujours en usage d'ailleurs. D'après cet exemple, on peut constater que les communautés juives se comportaient de la même manière que les autres communautés. Elles recherchaient les lieux de culte collectifs, et il est à parier que tout le quartier connaissait l'emplacement et le calendrier festif des synagogues. D'autant plus qu'un certain nombre de Romains, comme la matrone Fulvia impliquée dans l'affaire de 19 ap. J.-C., fréquentaient les synagogues.

Beaucoup moins connues que les communautés juives sont les communautés chrétiennes des deux premiers siècles de l'Empire. Nous ne les saisissons ni par l'archéologie ni par l'épigraphie. Dans la mesure où, après la rupture avec les synagogues à la fin du I^{er} s. ap. J.-C, elles s'installaient souvent dans des maisons privées, il est beaucoup plus difficile de les identifier. En tout cas, on ne connaît pas davantage leurs lieux de réunion et de prière que ceux des Juifs. Un seul document révèle quelques détails sur un groupe chrétien au II^e s. Il s'agit du *Pasteur d'Herma*s, un texte patristique rédigé vers 140, qui combine le récit de cinq visions avec douze commandements. Hermas est un esclave né dans un domaine, qui a été vendu à une certaine Rhodè, de Rome, qui l'a ensuite libérée. J. Rüpke a proposé de rattacher l'une de ses visions au contexte des Salines des environs de Fiumicino (Jörg Rüpke, « Apokalyptische Salzberge. Zum sozialen Ort und zur literarischen Strategie des "Hirten des Hermas" », dans *Archiv für Religionswissenschaft* 2, 1999, 148-160). Dans cette vision, Hermas paraît en effet utiliser la technique des salines, une technique qu'il paraît très bien connaître. La 4^e vision le montre également, en train de regagner un *agros* situé en marge de la via Campana, qui reliait Rome aux Salines de Fiumicino. D'après Rüpke, il est possible que Hermas ait appartenu à un collège de fermiers des salines. On ne peut manquer de citer ici une des synagogues juives qui était dite

des Calcarésiens, des Calcarienses, qui était soit la synagogue des brûleurs de chaux, soit celle des fours à chaux, habitant le quartier, la rue des brûleurs de chaux. Il est très possible que là encore il s'agira d'une communauté qui exerçait notamment ce type de profession. Hermas se comporte comme le font les affranchis romains, qui insistent toujours dans les inscriptions qu'ils ont laissées, sur leurs compétences professionnelles, et restent entièrement attachés à cette compétence, qui est leur seule justification sociale. La lecture du *Pasteur d'Hermas* évoque effectivement le récit autobiographique de Trimalcion dans le *Satiricon* de Pétrone. Or, tous les collèges professionnels possédaient une vie religieuse propre, collective et suprafamiliale. Rüpke propose de considérer que Hermas a rencontré sans doute le christianisme dans son contexte professionnel, celui du collège des fermiers des salines. Il serait exagéré de considérer ce collège comme un collège chrétien, mais il est certain que Hermas a interprété son expérience chrétienne par référence au monde professionnel.

Mais on le constate, dans l'ensemble nous sommes très mal renseignés sur ces communautés, et il est sans doute préférable de nous limiter à ces quelques remarques, auxquelles on joindra celles que nous avons faites sur la catacombe de Generosa (voir ci-dessus). Malgré leur caractère limité, elles témoignent en faveur de l'intégration de ces communautés dans la vie sociale et religieuse du quartier, qu'attestent également les écritures de ces communautés, qui aménageaient des voies pour communiquer avec les non-juifs ou les non-chrétiens. De temps à autres, en raison d'événements extérieurs, des répressions s'abattaient sur les communautés juives ou chrétiennes, sur les astrologues ou chaldéens et autres philosophes. Certaines étaient momentanées, limitées dans le temps et dans l'espace, d'autres étaient récurrentes. Ces conflits larvés appartenaient également à la vie religieuse dans les quartiers de Rome, dont nous avons essayé de retracer en deux ans, un tableau synthétique, au gré de nos pérégrinations dans les rues et sur les places de l'ancienne Rome.

SÉMINAIRE : CULTES, CITÉS ET TERRITOIRES EN ITALIE ET DANS LE MONDE ROMAIN

Le terme de « Stadt », que les Allemands emploient pour parler des cités antiques implique un risque de contre-sens très important. L'emploi du terme réducteur de « ville » — auquel les historiens français préférèrent celui de « cité » — pousse en effet à méconnaître le fonctionnement des institutions antiques, et aussi à mal comprendre la nature de certains cultes et temples. C'est oublier, avant tout, qu'une cité antique n'est pas une ville, commerçante, coupée du territoire qui appartient à un seigneur féodal. Une ville où résideraient les étrangers, éventuellement les occupants étrangers. Le modèle de la colonisation moderne, qui œuvre évidemment à l'arrière-plan de ces représentations, ne fait qu'accroître les confusions. C'est ainsi que les villes seraient les endroits où les Romains résideraient dans les provinces : elles seraient gouvernées par eux, alors

que sur le territoire vivaient les indigènes, élite comprise, loin de la civilisation des occupants.

Du point de vue religieux, ce modèle paraît d'autant plus séduisant qu'il transpose dans le passé des représentations et des oppositions chrétiennes. Les grands lieux de culte du territoire sont en effet assimilés à ce que les historiens du christianisme appellent les « sanctuaires ». Ceux-ci s'opposent aux églises de la ville comme l'évêque s'oppose aux ordres religieux qui gouvernent ces « sanctuaires » de campagne, hauts lieux du catholicisme populaire, où l'on se rend en pèlerinage, et où surviennent des miracles, des guérisons. Ainsi s'est constituée la tradition historiographique du sanctuaire de guérison, situé à la campagne, et point d'attraction pour les miséreux. C'est bien mal comprendre le paysage religieux et la religion des Anciens. Nous avons tenté de montrer dans ces séminaires quelles étaient les relations entre les cités et leur territoire. Il s'agissait d'étudier la manière dont les Anciens percevaient leur territoire, ce qu'il représentait pour eux, et comment nous pouvons aujourd'hui déchiffrer ce paysage. Car il est non seulement un fossile de l'expansion progressive des cités, mais aussi une réalité que nous arrivons difficilement à percevoir instinctivement. Car il s'agit toujours de petits États, encore largement autonomes, même sous l'occupation romaine. La conquête romaine, une fois les brutalités et les massacres passés, ne se traduisait pas par la mise à l'écart de la population précédente, et par l'envoi de colons romains qui s'installaient dans les villes et exploitaient le pays comme l'habitant. Bien entendu, c'est ce qui arriva dans certains cas, et surtout à certaines époques, comme sous la République, mais généralement sous l'Empire, ce n'était plus le cas. Les Romains annexaient la terre conquise, sauf dans le cas des cités alliées, fédérées, qui conservaient leur entière autonomie et ne payaient pas d'impôts aux Romains. Sinon, les cités antérieures, là où elles existaient, continuaient de fonctionner avec leurs institutions et leurs élites. Dans certains cas, leur statut pouvait évoluer en mieux ou en pire en fonction des circonstances de la conquête, dans d'autres elles demeuraient ce qu'elles étaient, des cités pérégrines. Elles payaient l'impôt aux Romains, mais pour le reste vivaient selon leurs traditions.

Pour examiner tous ces cas, et pour bien évaluer les notions de cité et de territoire, nous avons examiné un certain nombre d'exemples, à commencer par Rome elle-même. Et comme guide, comme révélateur des problèmes et des originalités, nous avons utilisé la religion. Celle-ci laisse souvent plus de témoignages que d'autres institutions de la vie publique. Si nous possédions les constitutions des cités du monde romain, ou bien les décisions de leurs conseils décorionaux, ou seulement un manuel précis de gestion urbaine, nous n'aurions pas besoin de louver avec les sources pour nous faire une idée du fonctionnement des institutions et de l'espace des cités. Mais comme nous en sommes réduits à quelques fragments de constitutions locales, et à des textes ambigus et compliqués, il n'est pas inintéressant d'utiliser les données religieuses pour analyser toutes ces données parfois si étonnantes pour nous.

Nous avons commencé par décrire l'exemple de Rome, pour montrer que, même au cœur de l'empire, dans la cité qui sert de métropole à ce vaste commonwealth, les données ne sont pas toujours claires et complètes. Ceci pour contrer une tentation qui consiste à conclure que les institutions et les règles romaines ne fonctionnent que là où il en existe des témoignages explicites.

À Rome même, tout devient plus compliqué quand on quitte la ville. Le premier problème qui se pose, est celui des limites du territoire de Rome. Dans ce cas, c'est encore plus compliqué que pour les cités italiennes et provinciales. Généralement on considère, depuis A. Alföldi, que le territoire archaïque de Rome s'établit en gros à partir du V^e s. av. J.-C. sur une ligne de cinq à six milles du centre de Rome. On connaît cette limite surtout par les restaurations du début de l'Empire. En ce sens, la limite des cinq milles est une recreation augustéenne. Néanmoins, dans l'un des lieux de culte situés sur la frontière, il existe des traces cultuelles depuis le III^e s. av. J.-C. ; d'autres sanctuaires ne sont pas attestés à haute époque, mais il est très vraisemblable qu'ils soient anciens eux aussi. Le problème de l'ancienneté de ce dispositif ne nous intéressait pas dans le cadre du séminaire, puisque nous voulions l'étudier à l'époque à laquelle il est clairement attesté.

Un premier cercle de lieux de culte est attesté à la limite d'un mille environ. On sait que cette limite n'est pas sans signification. La limite juridique de l'*Vrbs* correspondait à ce que l'on appelait le *pomerium*. Le *pomerium* délimitait l'intérieur et l'extérieur de la Ville, autrement dit il séparait le civil du militaire, le pouvoir civil du pouvoir militaire, les vivants des morts aussi. Plus tard, les limites du pouvoir civil des magistrats furent repoussées d'un mille au-delà du *pomerium*, et les pouvoirs des tribuns de la plèbe furent également étendus jusqu'à cette limite. Or, sur cette même limite sont situés une série de temples et de bois sacrés : Anna Perenna, Furrina, Fors Fortuna, les Camènes, Mars, Honos et Virtus, Fortuna redux. Tous ces lieux de culte sont publics. Au cinquième mille environ, on trouve un ensemble d'autres cultes et lieux de culte publics : Dea Dia et Fors Fortuna, Terminus, le lieu du bain annuel de Magna Mater dans l'Almo, Fortuna muliebris, Robigo, et enfin le rite pontifical au lieu-dit *Festoi*, dont l'emplacement précis demeure inconnu.

Précisons tout de suite qu'il n'y a pas de différence entre ces lieux de culte et ceux qui sont situés dans la ville. À cet effet, il convient de lire une courte définition que le juriste Ulpien donne dans le 68^e livre de son commentaire de l'Édit du préteur : Vlpian., Liber LXVIII ad *Edictum* = Dig. 1, 8, 9, 1-2 : *Sacra loca ea sunt, quae publice sunt dedicata siue in ciuitate sint siue in agro*. Ces lieux de culte, *siue in ciuitate siue in agro*, ont tous le même statut juridique, et ils ont été créés de la même manière, c'est-à-dire ils ont été consacrés au nom de la *respublica* par un magistrat, ou quelqu'un qui en a reçu officiellement le pouvoir.

Parfois, on considère que, parce qu'il s'agit de cultes dits agraires, les lieux de culte *in agro* n'ont qu'une valeur marginale. Il faut toutefois savoir que les cultes dits agraires n'étaient pas des cultes de paysans, donc de la population rurale. Il en existait certainement, même peut-être dans les sanctuaires publics du territoire. Mais les cultes principaux de ces sanctuaires concernaient plutôt la bonne gestion du territoire par l'État et par l'élite ; ils célébraient leur connaissance des lois de l'univers, avec la suite des saisons et des cultures. Les prêtres célébrant ces cultes n'étaient pas des ouvriers agricoles, des esclaves ou des propriétaires agricoles locaux. C'étaient des sénateurs du plus haut rang. Nous ne connaissons pas bien tous ces sanctuaires. Mais nous savons que le culte de Robigo était célébré par le flamine de Quirinus, un patricien, celui du lieu-dit *Festoi* par les pontifes, celui de Fortuna muliebris par les femmes de haute naissance. Enfin, celui des frères arvaes est très bien connu grâce à la conservation de copies épigraphiques de leurs protocoles, et peut ainsi servir de modèle.

Donc, un culte public installé sur le territoire remplit les mêmes fonctions qu'un culte urbain, mais il possède la fonction spécifique de participer à la construction et à la définition du territoire. On peut ainsi définir le territoire de Rome comme la zone où l'on trouve des temples et des obligations cultuelles romaines. Ces temples se situent généralement à l'endroit où une route importante pénètre sur le territoire de Rome. La plupart de ces lieux n'ont de culte important qu'une fois par an, quand on célèbre, en quelque sorte, la présence romaine sur le territoire, la protection de ce territoire par les dieux, ou encore la présence ou la manifestation d'une divinité à tel point du territoire. Fortuna muliebris, par exemple, est vénérée à l'endroit où une action d'éclat des matrones avait sauvé Rome.

Mais les limites du territoire de Rome ne sont plus aussi nettes à l'époque d'Auguste qu'elles ne l'étaient au cours des siècles précédents. On sait que le territoire de Rome, au sens juridique, n'a cessé de croître à partir du V^e siècle. Cette croissance a entraîné la création de temples et de cultes publics romains à des distances de plus en plus considérables de Rome.

À Ostie, fondée par Rome, existera toujours un ensemble de cultes publics de Rome. Après la soumission des Latins, en 338 av. J.-C., plusieurs sanctuaires publics romains furent fondés, parfois à une distance considérable de Rome : celui de Jupiter Latiaris sur le Mont Albain, qui abritait un culte célébré par les Romains en commun avec trente cités latines ; à Lanuvium le culte de Iuno sopes fut désormais célébré en commun par la cité de Lanuvium et Rome ; à Lavinium, où Rome finira par situer ses origines, un culte en commun fut instauré, qui connut un développement important depuis le début de l'Empire. On notera que comme pour Dea Dia, la déesse vénérée par les frères arvaes à La Magliana, les divinités et les fêtes célébrées dans ces sanctuaires du territoire de Rome sont également introduits dans l'*Vrbs*. En ville et sur le territoire étendu de Rome, ces cultes deviennent des obligations religieuses romaines. Sous Auguste, certains lieux de culte romains (au sens juridique) sont installés à une quinzaine

ou une vingtaine de kilomètres de Rome, à Caenina ou à Bouillae. Dans les deux cas, les desservants sont soit l'élite équestre, soit des sénateurs. Un texte intéressant de Tacite (*Ann.* 3, 71), qui est relatif à un temple d'Antium établit qu'aux yeux du sénat, une divinité installée dans un municipes ou une colonie d'Italie est une divinité romaine *et* locale. En l'occurrence les Romains n'ont pas à demander d'autorisation à Antium pour y faire une dédicace à une divinité locale dans le cadre d'un vœu romain.

Mais ce privilège fut progressivement étendu bien au-delà du Latium. En Sicile, au cours de la deuxième guerre punique, le temple de Vénus sur le Mont Éryx devient comme une portion du territoire de Rome et aura désormais une relation privilégiée avec Rome, où Vénus Erycine possède un temple depuis 215.

En Italie, nous avons choisi trois cités de la Valle Umbra (Spolète, Mevania et Spello) pour comparer les données à celles que nous avons obtenues à Rome même. La situation des sources y est, évidemment, moins favorable, mais en dépit des lacunes, on peut clairement distinguer les lieux de culte publics sur le territoire, comme marqueurs des limites ou de l'emprise, ou alors comme signe de l'installation d'une nouvelle autorité (Spolète). On a également constaté comment des lieux de culte d'importance régionale, tel celui des sources du Clitumne, a été attribué lors de la conquête à la colonie latine de Spolète par les Romains. À la suite des Guerres civiles, peut-être en raison du comportement de Spolète, ce fameux sanctuaire a été donné par Auguste à une nouvelle colonie, Hispellum (Spello), qui semble avoir été elle-même auparavant un grand lieu de culte ethnique ombrien. Il n'est d'ailleurs pas impossible que sous la République le sanctuaire de Spello ait été attribué à Spolète. L'exemple de l'attribution des sources du Clitumne à Hispellum montre aussi qu'un sanctuaire public d'une cité peut être situé sur le territoire d'une autre cité (ici sur celui de Spolète).

À ces exemples M. Olivier de Cazanove (Université Paris I, CNRS) et M^{me} Sylvia Estienne (Université d'Amiens) ont ajouté celui de la Lucanie, sous la République et l'Empire, M^{me} Mériem Sébaï (ATER Collège de France) celui de la cité d'Uthina. M. William Van Andringa (Université d'Amiens) a exposé les liens, décelés à Pompéï, entre le *macellum*, le marché de la viande et les pratiques sacrificielles.

Tous les cas examinés révèlent la complexité du paysage religieux des cités antiques, et avertissent contre toute approche non juridique des données.

Des conférences et des séminaires ont été tenus sur ces thèmes à l'Université de Montpellier et à l'Universita Autonoma de Barcelona.

PUBLICATIONS DU PROFESSEUR

— (avec O. de Cazanove), *Sanctuaire des eaux, sanctuaire de sources, une catégorie ambiguë : l'exemple de Jebel Oust (Tunisie)*, Centre Jean-Bérard, Naples 2003.

— « Communauté et communauté. Réflexions sur quelques ambiguïtés, d'après l'exemple des thïases de l'Égypte romaine », dans N. Belayche, S. Mimouni, *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, vol. 117), Louvain 2003, 61-74.

— « Religion romaine et spiritualité », dans *Archiv für Religionsgeschichte* 5, 2003, 198-209.

— « Les reliefs du mausolée d'Igel dans le cadre des représentations romaines de l'au-delà », dans *L'Antiquité classique* 72, 2003, 113-140.

— « Auguste et le passé. Restauration et histoire au début du principat », dans N. Grimal, M. Baud (éd.), *Événement, récit, histoire officielle. L'écriture de l'histoire dans les monarchies antiques* (Études d'égyptologie 3), Paris 2003, 247-257.

CONFÉRENCES ET SÉMINAIRES

— Rome (Collegium Beatus Rhenanus, Graduierten Seminar « Stadt-Text-Wanderung. Plutarchs *Quaestiones romanae* : imaginärer Spaziergang zwischen Kapitol und Aventin ») ; Los Angeles, University of South-West California Center for Law, History and Culture (« Oral tradition and written tradition in the formation of sacred law in Rome ») ; Paris, Collège de France (« Religion et espace dans l'Antiquité : réalité et représentation ») ; Lille, IUFM (« Quelle est l'utilité des religions dites mortes ») ; Québec, Congrès annuel de l'Association canadienne des études classiques (« Les *Questions romaines* de Plutarque : une promenade imaginaire entre le Forum et Aventin ») ; Berlin, Académie Berlin-Brandebourg (« Sénateurs et religion : entre obligation publique et implication personnelle »).

ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

J. Scheid a conçu, coordonné et révisé deux sections du *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* (*ThesCRA*), réalisé à Bâle, sur le sacrifice et sur les sacerdoces romains. Ces volumes, qui ont été rédigés par ses collègues et collaborateurs (Sacrifice : V. Huet, Fr. Fless, Fr. Prescendi A.V. Siebert ; personnel de culte : S. Estienne, F. Van Haepere, N. Mekacher, M.L. Haack, J. Delgado), ont été achevés. Le volume sur le sacrifice est sous presse, et celui sur le personnel de culte en voie d'achèvement.

Le 17 décembre 2003, une réunion de travail a réuni au Collège de France l'équipe de l'*Inventaire des lieux de culte* (Olivier de Cazanove, Annie Dubourdieu, Sylvia Estienne, William Van Andringa, Audrey Bertrand, Stéphanie Wyler), et les partenaires italiens qui préparent les fascicules pour le Latium

(Filippo Coarelli, Université de Pérouse, Sandra Gatti, Surintendance archéologique du Latium), Maria Romana Picuti, Cristina Ferrante et Claudia Marino (Université de Pérouse).

Le 20 mars 2004, un séminaire a été organisé au Collège de France sur les premiers résultats de la fouille méthodologique internationale de Classe.

Le 28 juin 2004, un séminaire a présenté la fouille de Jebel Oust aux membres du GDR « Sanctuaires en Afrique du Nord ».

ACTIVITÉS DE MÉRIEM SÉBAÏ

M^{me} Mériem Sébaï, ATER au Collège de France, a rédigé entre octobre 2003 et mai 2004 les deuxième et troisième parties et les annexes de sa thèse de doctorat. Cette thèse doit être soutenue en 2005.

Elle a participé à plusieurs séminaires : au séminaire de J. Scheid (sur le thème : « Dieux et cultes à Uthina et sur son territoire », 18 décembre 2003) et au séminaire de J.-P. Vallat (« Histoire de l'Afrique romaine » à l'université Paris 7-Denis Diderot sur le thème : « La vie religieuse à Thuburbo Maius sous le Haut Empire », 20 janvier 2004).

À l'université Paris 7-Denis Diderot (janvier-juin 2004), elle a, par ailleurs, organisé six séminaires de doctorants africanistes ainsi qu'une journée d'étude doctorale sur le thème « Historiographie de l'Afrique du Nord », le 18 juin 2004. Dans le cadre de cette journée doctorale, elle a présenté une communication sur « Les religions païennes en Afrique face à l'historiographie (1880-2000) ».

Publications

— « Dieux et cultes en Afrique Proconsulaire. L'exemple de Thuburbo Maius (Tunisie) », dans *Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire, The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire* (texte envoyé).

— « Vers une décolonisation de l'histoire de l'Afrique. Retour sur un débat », *Afrique et Histoire*, Vol. 3, parution prévue en octobre 2004.

ACTIVITÉS DE STÉPHANIE WYLER

Le travail effectué par M^{lle} Stéphanie Wyler, ATER, durant l'année universitaire s'est concentré autour de quatre pôles.

Tout d'abord, dans le cadre de l'*Inventaire des lieux de culte de l'Italie antique*, conçu à l'initiative de John Scheid et Olivier de Cazanove avec le soutien du Collège de France, a été réalisé un site internet dépendant du site de la chaire. Une base de données informatique complémentaire de la publication aux éditions

Quasar est en cours d'élaboration, avec la future collaboration de José Paumard (Université de Paris XIII).

D'autre part, autour du site de Paestum, une étude documentaire sur le temple républicain n° 14 du sanctuaire méridional (Italie) a pu être menée sur place et dans les réserves du musée de Paestum grâce à une bourse de l'École française de Rome en mai 2004, et la participation au chantier de fouilles archéologiques en juin. Pendant cette fouille deux sondages exploratoires ont pu être réalisés dans la cella du temple républicain n° 15 et entre ce même temple et l'édifice grec avec *eschara* n° 18. Les résultats de ces deux recherches seront intégrés à l'Inventaire des lieux de culte, et dans le volume de l'atlas topographique *Posei-donia-Paestum* consacré au sanctuaire méridional.

Cette année lui a également permis de poursuivre la rédaction de sa thèse sur les perceptions du dionysisme dans la Rome républicaine, grâce en particulier à un voyage à Rome en mars 2004. Trois dossiers ont été présentés à l'étranger : une intervention au colloque « Image et religion : méthodes et problématiques pour l'antiquité gréco-romaine », organisé à l'École française de Rome en décembre 2003, sur « des images aux limites du religieux : le *cubiculum* 4 de la villa des Mystères » ; une intervention en avril 2004 dans le cadre de *Ancient Societies Workshop* de l'Université de Chicago, « *Colonization, Syncretism, Hybridization : the Problem of Cultural Exchange and Cultural Mixing in Ancient Societies* », organisé par Ch. Faraone et J. Redfield, sur « *the "Acculturation" of Greek Dionysus at the Villa della Farnesina in Late Republican Rome* » ; enfin, la participation à la journée d'étude organisée par Jas Elsner « *Art and Replication : Greece, Rome and Beyond* » à Corpus Christi College Oxford, le 5 juin 2004. Une intervention sur les « images de Bacchus dans la Rome républicaine » a également été proposée dans le séminaire d'Histoire de l'Art de Philippe Morel (Paris I).

Enfin, S. Wyler a assuré quelques séances d'enseignement à l'Institut d'Études Politiques de Paris dans le cadre des options « Enjeux européens : la civilisation romaine » et « l'antiquité romaine dans l'œil de la caméra ». Les orientations de cette dernière ont été présentées à une séance du thème transversal n° 4 (Images, textes et sociétés) de la Maison René Ginouvès en mai 2004, en collaboration avec Jean-Pierre De Giorgio, sous le titre « Songe d'une nuit antique : autour du *Satyiricon* ». En dernier lieu, S. Wyler a participé au jury du CAPES de Lettres Classiques (épreuves écrites et orales).

S. Wyler a été nommée membre de l'École Française de Rome le 1^{er} septembre 2004.

Publications de S. Wyler depuis septembre 2003.

— « Les sacrifices à Liber Pater/Bacchus », dans *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA)*. *Le sacrifice*, sous presse.

— « Liber Pater/Bacchus au banquet », « le sacrifice dionysiaque », dans *The-saurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA). Le banquet*, sous presse.

— « “*Dionysos domesticus*” : les motifs dionysiaques dans les maisons de pompéiennes et romaines (à la fin de la République et au début de l’Empire) », dans Actes du séminaire « Image et religion dans l’espace domestique », 6-7 juin 2003, École française d’Athènes, *MEFRA*, sous presse.

— « Les pinacothèques de la Villa de la Farnésine », dans *Cahiers des Thèmes Transversaux ArScan*, 2002-2003, sous presse.

— « Roman Replication of Greek Art at the Villa della Farnesina », dans J. Elsner (éd.), *Art and Replication : Greece, Rome and Beyond*, actes de la journée d’étude organisé le 5 juin 2004 à Corpus Christi College Oxford, Oxford University Press, à paraître.

— « Songe d’une nuit antique : autour du *Satyiricon* », en collaboration avec J.-P. De Giorgio, *Cahiers des Thèmes Transversaux ArScan*, 2003-2004, à paraître.

— « Des images aux limites du religieux : le *cubiculum* 4 de la villa des Mystères », dans S. Estienne, D. Jaillard, N. Lubtchansky, Cl. Pouzadoux (éds.), *Image et religion : méthodes et problématiques pour l’Antiquité gréco romaine*, actes du colloque organisé les 9-13 décembre 2003 à l’École française de Rome, Athènes, BCH, 2005, à paraître.

— « Le décor dionysiaque : la Farnésine », dans *Metis*, « L’altérité incluse : façons romaines de faire le Grec » organisé par le Centre Louis Gernet (EHESS), à paraître.

— « L’acculturation dionysiaque : l’invention d’une altérité », dans M. Mahé-Simon (éd.), *Identités romaines*, actes de la table-ronde organisée les 27-29 mars 2003 à l’École Normale Supérieure (Paris) et à la Maison René Ginouvès (Nan-terre), Paris, ENS-éditions, à paraître.

— « Le dionysisme dans la villa : initiation familiale ou contre-modèle social ? », dans C. Lévy, P. Galland (éds.), *Famille et villa*, actes du colloque « Vivre pour soi, vivre pour la Cité : famille et villa », organisé les 27-28 juin 2003 par la JE 2361 (« Traditions romaines : pensée et écriture (Rome antique et Europe de la Renaissance) » à l’Université Paris IV Sorbonne, Paris, coll. des Presses Universitaires de la Sorbonne « Rome et ses Renaissances », à paraître.

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

Responsabilités scientifiques du professeur

— Expert étranger dans le Schwerpunktsprogramm de la Deutsche Forschungsgemeinschaft sur « Römische Reichsreligion ».

— Co-directeur avec M^{me} Aïcha Ben Abed (Directeur de recherches, Institut National du Patrimoine) des fouilles archéologiques à Jebel Oust (Tunisie).

— Coordinateur avec M. le Professeur Jacopo Ortalli (Université de Ferrare) de la fouille méthodologique de Classe (Italie).

— Co-directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

— Membre du comité de rédaction de l'*Archiv für Religionswissenschaft* et des *Archives de Sciences Sociales des Religions*, des *Mélanges de l'École Française de Rome*.

— Vice-président de l'Association Internationale d'Épigraphie Grecque et Latine.