Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

128 | 2021

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2019-2020)

Religions de Rome et du monde romain

Francesca Prescendi Morresi

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3755>

DOI : 10.4000/asr.3755

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2021

Pagination : 193-200

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Francesca Prescendi Morresi, « Religions de Rome et du monde romain », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 128 | 2021, mis en ligne le 19 juillet 2021, consulté le 23 mars 2023. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3755> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3755>

Tous droits réservés

Religion de Rome et du monde romain

Francesca PRESCENDI MORRESI

Directrice d'études

LA conférence 2019-2020 a été l'occasion de poser les bases de mon enseignement à l'EPHE, que j'ai choisi cette année de répartir en deux parties. D'un côté, je me suis concentrée sur l'analyse d'un concept de base de la culture romaine, la *religio*. De l'autre, j'ai voulu commencer le programme de recherche qui occupera mes prochaines années, c'est-à-dire une réflexion sur la hiérarchie divine et les « petites divinités » du panthéon romain. La première thématique m'a permis d'entrer en matière sur un concept fondamental non seulement pour la religion romaine, mais aussi pour l'histoire des religions, et d'exposer ma méthode de travail anthropologique et basée sur une lecture contextualisée des sources. La deuxième m'a donné la possibilité de discuter des dossiers qui, tout en étant au cœur de l'analyse du polythéisme, ont un écho dans les préoccupations écologiques actuelles, puisque l'étude des petites divinités a débuté par une recherche des dieux préposés à la croissance des céréales et à l'agriculture.

I. Le dossier de *religio*

Les deux premiers rois de Rome, Romulus et Numa Pompilius, ont des rôles complémentaires dans le processus de la fondation de Rome. Si le premier inscrit la ville dans le territoire, règle les rapports avec les voisins, assure la descendance à travers le rapt des Sabines, Numa, de son côté, perfectionne cette fondation en mettant au point les rapports entre les concitoyens, ainsi qu'entre les humains et les divinités. Le deuxième roi a une fonction créatrice comme le premier : grâce à lui la communauté passe d'un état de vie primitif, basé sur la force et la violence, à un état civilisé et organisé socialement. Cela est possible grâce à l'institution des lois et des rites. L'aspect de Numa renvoie à l'image d'un personnage religieux et sage. Il porte des rameaux d'olivier, qui sont un insigne sacerdotal, des objets sacrés et a les cheveux et la barbe blancs (Virgile, *Aen.* 6, 808-813). Son nom est mis en lien avec les lois coutumières (Servius, *ad. Aen.* 6, 808 : ἀπὸ τῶν νόμων) ; ou avec *numen*, la puissance divine (*Scholion* à Perse, *sat.* 2, 59). Il est décrit comme celui qui *primus religiones invenit apud Romanos*, c'est-à-dire qui a inventé le ritualisme des Romains. Effectivement, le mythe de Numa se décline autour de l'idée qu'il aurait introduit auprès de son peuple non seulement une manière

scrupuleuse et peu dispendieuse de pratiquer la religion (Cicéron, *Rep.* 2, 13-14 : *difficilis diligentia* [...] *sine impensa*), mais aussi un vrai sentiment de crainte respectueuse des dieux (Ovide, *fast.* 3, 277-284 : *metus deorum*). Ce sentiment est présenté par Liv. 1. 19. 4-5 comme un expédient suggéré à Numa par Égérie pour mieux contrôler le peuple ignorant. Pour Tite-Live, le *metus deorum* remplace le *metus hostium*, et il est suscité auprès du peuple pour mieux le gouverner. Ce portrait est propre à une tradition concernant d'autres « chefs d'état » élaborée surtout par des historiens écrivant en langue grecque comme Denys d'Halicarnasse et Plutarque et qui remonte probablement à une conception de la δεισιδαιμονία (« peur des dieux ») élaborée par Polybe 6. 56. 6-12 à propos du peuple romain et concernant la figure de Scipion.

Le sentiment du *metus deorum* n'est pas simplement le respect des dieux, mais une émotion qui secoue l'esprit (Varron, *ling.* 6. 48) et sert à établir le correct rapport avec les dieux en instaurant la juste distance pour s'adresser à eux avec admiration et appréhension. Ce sentiment cependant ne doit pas non plus être excessif, ni oppressif : la *religio* en effet se distingue de la *superstitio* seulement par des nuances. Varron (*apud* Augustin, *civ.* 6. 9) affirme que *religio* et *superstitio* se basent sur le même sentiment, mais que le premier se différencie de l'autre parce qu'il a une dimension affective. Certainement, une manière de se tenir à la *religio* et de ne pas tomber dans la *superstitio* est d'exécuter les rites ainsi qu'ils ont été transmis pas les ancêtres.

Un épisode très célèbre de la biographie de Numa raconte l'instauration de ce juste rapport avec les dieux. Il s'agit du dialogue entre le roi et Jupiter Eli-cius (Valerius Antias cité par Arnobe 5, 1 ; Ovide, *fast.* 3, 260-376 et Plutarque, *Num.* 15). Pour faire face aux foudres qui tombent sans cesse sur la terre, Numa, sur le conseil d'Égérie, décide de rencontrer Jupiter. Lors du dialogue Jupiter demande à Numa des sacrifices humains, mais le roi sait détourner la demande du dieu sur un rite qui se compose d'ingrédients peu coûteux. Comme l'a bien montré John Scheid¹, ce mythe raconte comment les dieux deviennent les partenaires des hommes et commencent à faire partie de l'organisation sociale et spatiale de la ville de Rome. Ce mythe raconte aussi comment les hommes et les dieux ont découvert la juste distance qui les lie dans le culte (*religio*), en limitant les abus du pouvoir des dieux, et en engageant les humains à respecter la puissance divine par un culte juste, pas excessif.

La *religio* est aussi un élément employé dans les discours ayant une portée identitaire. Dans le dialogue philosophique *De natura deorum* de Cicéron, Caius Aurelius Cotta, qui a été pontife et consul, défend le point de vue de la religion civique. Dans le passage 3, 5-6, il affirme devoir défendre les opinions héritées des ancêtres ainsi que la *religio* remontant aux grands pontifes Tibérius Coruncanus, Publius Scipion, Publius Scévola, qui sont à ses yeux plus importants de ce point de vue que les philosophes grecs.

1. J. Scheid, « Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome », *Archives des Sciences sociales des religions* 59/1 (1985), p. 41-53.

Le discours de Cicéron s'articule entre le *mos maiorum*, la coutume ancestrale, qui est un savoir qui se transmet de génération en génération, et un savoir plus spécialisé, celui des pontifes, centralisé et en partie écrit. L'apprentissage de la *religio* en effet dépend pour Cicéron de ces deux éléments : le *mos maiorum* et le *ius pontificale*. S'il est évident que le savoir ancestral est la matrice de la transmission des gestes rituels, quel est l'apprentissage religieux qui dérive des pontifes ? Ce savoir n'est pas une somme d'enseignements spirituels ou mystiques et d'exégèses intellectuelles des rites, mais des règles extrêmement détaillées qu'il faut exécuter correctement. Dans ce sens, il ne s'oppose pas au *mos maiorum*, si ce n'est pour sa dimension officielle, concernant toute la ville de Rome. Les dispositions transmises par les pontifes sont au contraire de la même nature que celles qu'on peut apprendre par le *mos maiorum*. Elles indiquent par exemple le genre ou la couleur des victimes à sacrifier à l'un ou l'autre dieu, des dates, des gestes sacrificiels. L'œuvre des pontifes règle les détails du rituel constituant une typologie qui définit les rites *patrio more* (selon la coutume retenue comme « propre du peuple romain »). Cela permet de donner une cohérence aux rites et, en définitive, non seulement de savoir ce qui est correct de faire et ce qui ne l'est pas, mais aussi de définir ce qui fait partie du patrimoine romain.

Affirmer que la *religio* et le *more patrio* sont des éléments identitaires ne signifie pas que des cultes étrangers ne sont pas accueillis à Rome. Au contraire, la circulation des cultes et leur introduction sur le sol romain est une réalité depuis la plus haute Antiquité. Cependant, comme il a été relevé souvent, pour qu'un culte étranger puisse être assimilé, sans poser de problèmes, il faut qu'il se « fasse romain », il faut qu'il se rende compatible avec la tradition. Dans cette construction de l'identité de la religion romaine, on a pu mettre en avant le rôle joué par le double niveau, le *mos maiorum* et la tradition des pontifes. C'est dans la complémentarité de ces deux aspects que me paraît se trouver le noyau le plus profond de la manière selon laquelle les Romains pensent leur religion et peuvent se définir par rapport à d'autres cultures.

Nous avons étudié aussi l'étymologie du terme *religio*, après avoir fait une digression sur le débat à propos du concept de *Religiosität* dans l'œuvre de G. Wissowa, *Religion und Kultus des Römer*, Munich, 1912². L'étude linguistique de *religio* s'est basée en premier lieu sur des instruments comme A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire de la langue latine*, Paris 1932 et M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic languages*, Leyde-Boston 2008 ainsi que sur des livres fondamentaux pour le sujet comme É. Benveniste, *Pouvoir, droit, religion. Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* II, Paris 1969, Ph. Borgeaud, *Aux origines de l'Histoire des religions*, Paris 2004 et le plus récent C. Barton, D. Boyarin, *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*,

2. Cf. Voir J. Scheid, « La religion romaine en perspective », *Athenaeum* 106/1 (2018), p. 189-201.

New-York 2017³. Ils nous ont permis de discuter des deux étymologies toujours convoquées : *relegere* (cueillir, rassembler remontant à Cicéron) et *religare* (lier, propre de Lactance et Tertullien). La *communis opinio*, selon laquelle la première étymologie (*relegere*) serait l'expression propre de la pensée de la religion ritualiste romaine, tandis que l'étymologie qui la fait dériver de *re-ligare* serait propre au christianisme, n'est plus admissible à la lumière d'une lecture attentive des textes. En effet les deux interprétations sont attestées en même temps par les auteurs non chrétiens ainsi que par les chrétiens. En outre, l'explication que Benveniste donne du passage de Cicéron « hésitation qui retient, scrupule qui empêche » ainsi que l'idée qui en découle de « reprendre pour un nouveau choix, revenir sur une démarche antérieure », semblent très contextualisées dans le seul ouvrage de Cicéron. L'explication de Cicéron, en effet, selon laquelle la *religio* correspond à un acte de *retractare* (« reprendre de nouveau en main, traiter à nouveau, ou aussi rouvrir un procès »), se retrouve seulement dans ce passage. Cependant l'interprétation suggestive de Benveniste a eu un grand écho chez beaucoup de savants. H. Fugier⁴ se rallie à cette interprétation et explique que la racine *leg-*, qui signifie « ramasser, prendre », subit un glissement naturel, vient à signifier « prendre en mains ; mettre en train (une action) » et finalement « réaliser ; faire ». Pour Fugier, *religio* est « faire en retenant, c'est-à-dire en s'attardant, par un souci de conscience, sur chaque détail des opérations religieuses ». Elle retrace un processus de ce type-là : d'abord il y a eu un sentiment de peur éprouvé par nos pères devant un bois (*religio patrum luci*) ; ensuite la *religio* a commencé à signifier de manière elliptique le sentiment même que ce bois inspire (*religio luci*). Cependant d'autres savants ont remis en question cette piste et préfèrent la dérivation étymologique de *religare* (cf. M. de Vaan, *Etymological*, et Pailler⁵).

Nous avons apporté des arguments autres que l'étymologie, en nous concentrant sur les nuances qui émergent des récits, des descriptions et des définitions anciennes. La base de la compréhension de la *religio* est le récit du dialogue entre Numa et Jupiter analysé au début du séminaire, qui permet de comprendre que les Romains envisagent le rapport avec les dieux sous une forme de négociation. La *religio* est l'engagement de se tenir aux conditions négociées. Cela est montré aussi par les passages de Plaute dans lesquels *religio* apparaît plutôt dans un domaine profane, c'est-à-dire déterminant les rapports entre un individu et une communauté des personnes. Ma proposition est donc que *religio* ne désigne principalement ni le scrupule, ni le lien, mais quelque chose en amont des deux, c'est-à-dire un

-
3. Voir aussi M. Sachot, « Religio/superstitio. Historique d'une subversion et d'un retournement », *Revue de l'histoire des religions* 208 (1991), p. 355-394 et J. Rüpke, « "Religio" and "religiones" in Roman thinking », *Les Études Classiques* 75/1-2 (2007), p. 67-78
 4. H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963 (p. 172-179).
 5. J.-M. Pailler, « Enseigner l'"histoire des religions". Que faire de l'Antiquité ? », *Anabases* 2 (2005). En ligne, URL : <http://anabases.revues.org/1694> (mis en ligne le 1^{er} juillet 2011, consulté le 7 février 2014).

sentiment de respect envers l'accord pris. Il est intéressant de souligner que l'expression *vinculum religionis*, qui désigne le lien ayant une portée presque sacrée, est utilisée fréquemment. Un passage très intéressant est celui d'Aulu-Gelle 2, 28, 2-3 qui explique qu'après un tremblement de terre, il serait dangereux d'invoquer un dieu sans savoir exactement à qui il faut s'adresser. En effet, dans le cas où on se tromperait de divinité, on risquerait de « lier le peuple par un accord religieux erroné » (*falsa religione populum alligarent*). Ce passage montre que prononcer le nom d'un dieu à la place d'un autre va contre un accord pris au préalable et ratifié par la tradition des ancêtres. Le respect envers l'engagement détermine l'idée de scrupule, plus subjective, ainsi que l'idée du lien, plus centrée sur la pratique religieuse.

II. Cultiver les champs et honorer les dieux. À propos des petits dieux des Romains

Objet de notre réflexion ont été les divinités qu'on appelle de manière erronée *indigitamenta*, ou, en suivant Hermann Usener, *Sondergötter*.

Ce sujet présente de nombreux écueils, dont l'un des premiers est celui de trouver une manière de nommer ces divinités. Si on voulait se servir de la terminologie interne, on pourrait faire recours à la taxinomie de Varron qui répartit les dieux en *certi*, *incerti*, *praecipui* ou *selecti*. Cependant, après examen des différentes théories interprétatives, la solution proposée par G. Wissowa⁶, qui attribue à la taxinomie de Varron un haut degré de subjectivité, nous paraît plausible. Il faut donc considérer avec prudence l'idée de faire de cette définition un système de classification valable au-delà de la pensée varonienne.

Le terme qui nous a paru le plus intéressant est *proprius* qui signifie justement « approprié » et qui semble relever de la langue pontificale. Comme les victimes qui sont définies comme une offrande appropriée aux divinités – ainsi que le montrent par exemple le commentaire des Jeux séculaires –, de la même manière ces dieux peuvent être définis *proprii* dans le sens qu'ils sont les plus adaptés pour accomplir la tâche en question.

Nous connaissons quelques listes de ces divinités surtout parce que les Pères de l'Église veulent montrer à travers celles-ci l'absurdité du morcellement du système polythéiste et mettre en valeur *a contrario* la supériorité du monothéisme chrétien. Nous nous sommes concentrés sur l'étude d'un de ces textes comme cas d'étude : Augustin, *Cité de Dieu* 4, 8.

Il présente une longue liste des divinités : Rusina, déesse de la terre cultivable ; Iugatinus, dieu des sommets des montagnes ; Collatina, déesse des collines ; Vallonia, déesse des vallées ; Seia, déesse du blé semé au-dessous de la terre ; Segetia, déesse du blé semé au-dessus de la terre ; Tutulina, déesse de la conservation ; Proserpine, déesse de la germination du blé ; Nodutus, dieu des coudes et des nœuds des plantes du blé ; Volutina, déesse qui enveloppe dans son fourreau ; Patelana, déesse qui entrouvre le fourreau pour faire sortir l'épi ; Hostilina, déesse qui égalise

6. G. Wissowa, « Die Varronischen di certi und incerti », *Hermes* 56/2 (1921), p. 113-130.

les épis dans le champs ; Flora, déesse de la floraison des céréales ; Lacturnus, dieu du suc laiteux des céréales ; Matuta, déesse de la maturation des céréales ; Runcina, déesse du sarclage.

En observant cette liste, on se rend compte qu'elle se compose d'unités plus petites. Par exemple, les quatre premières divinités se distinguent des autres parce qu'elles décrivent des qualités du paysage. En partant de cette idée nous nous sommes interrogés pour savoir si cette liste pouvait contenir une unité de 12 dieux comparable à celle qui se trouve dans d'autres textes.

En réfléchissant sur le nombre 12, nous avons analysé les 12 dieux honorés par les *flamines minores* et, de manière encore plus pertinente, aux 12 *dii consentes* (cf. Varron, *Res rusticae* 1, 4-5). Ceux-ci peuvent être urbains, représentés par des statues dans le Forum, et agricoles. Ces derniers nous ont intéressés tout particulièrement : Jupiter et Terre, Sol et Lune ; Cérès et Liber ; Robigus et Flora ; Minerve et Vénus ; Lympha et Bonus Eventus. Même si le rapprochement avec notre liste est intéressant, ces dieux ne recoupent pas ceux qui sont dans le passage d'Augustin, à l'exception de Flore. Les autres passages qui nous ont servi de comparaison ont été le début des *Géorgiques* de Virgile (1, 1-21), avec une liste de 12 noms de dieux et surtout le texte de Fabius Pictor cité par Servius Daniel, *Ad. Georg.* 1, 21, qui relate les nomes suivant : Vervactor (« celui qui retourne les terres en jachère »), Reparator (« celui qui laboure une deuxième fois ou celui qui restaure le sol »), Imporcitor (« celui qui crée les parties surélevées des sillons »), Insitor (« celui qui sème »), Obarator (« celui qui accomplit un nouveau labour »), Occator (« herseur »), Sarritor (« sarcler », « celui qui recouvre des monticules les racines des plantes et enlève les mauvaises herbes »), Subruncinator (« celui qui aplatit les arêtes formées par la charrue »), Messor (« moissonneur »), Convector (« celui qui transporte les moissons »), Conditor (« engrangeur », « celui qui garde les moissons ») Promitor (« dégrangeur », « celui qui les porte dehors »).

L'analyse de ces textes, cependant, n'autorise pas à couper la liste des dieux d'Augustin en sorte d'obtenir une unité de 12 dieux du cycle végétatif. En effet, les divinités sont hétérogènes par différents aspects (nom, genre et domaine d'action). Il est plus intéressant de considérer cette liste dans son entier, et de voir en son intérieur des unités plus petites : une concernant les divinités du paysage, une autre la croissance des céréales, une autre encore les travaux agricoles. Dans le groupe des divinités de la croissance des céréales, on peut encore distinguer des sous-groupes. Trois divinités (Segetia, Seia, Tutulina), par exemple, font partie d'une ancienne invocation et ont des statues au Cirque Maxime. Tout en retenant l'idée qu'il y a un apport personnel d'Augustin, ces noms des dieux ne semblent pas se succéder au hasard, mais plutôt être organisés selon une logique. Le critère d'organisation procède de la description du paysage au développement de la plante. Il est donc tout à fait plausible que ce texte, qui peut être passé à travers plusieurs mains (antiquaires et érudits, avant d'arriver à Augustin), reproduise un fragment d'une liste des divinités invoquées lors d'une fête agricole. Les statues des trois divinités Seia Segesta e Tutulina dans le Cirque Maxime, ainsi que le temple de Flore, qui se trouve dans la même vallée, pourraient suggérer une association avec le culte de Cérès. On pourrait donc imaginer qu'une liste primitive, dont celle-ci

dérive, se trouvait dans la littérature technique des pontifes avec les invocations pour Cérès et Terra. Les antiquaires d'abord et les Pères de l'Église ensuite décontextualisent et recontextualisent autrement cet ensemble. Notre liste pouvait donc bien se trouver dans sa forme originale citée à l'occasion d'une festivité comme les *Feriae Sementivae*, mais malheureusement les informations sont insuffisantes pour reconstruire davantage ce contexte d'émergence.

III. Enseigner à l'époque du Covid

Ma première année à l'EPHE a été marquée par une série d'événements qui ont eu un impact profond sur mon rapport avec les étudiants, les auditeurs et les collègues. Les mouvements des revendications sociales et syndicales et les grèves des transports publics ont fragilisé la constitution d'un groupe stable de participants. L'arrivée du Covid et le passage à l'enseignement en ligne a réduit fortement la fréquentation de ce public déjà réduit. D'autre part, ce changement a permis une ouverture au-delà des frontières et la constitution d'un public de doctorants ainsi que de chercheurs et chercheuses internationaux.

La préparation des cours en ligne est plus chronophage parce que ce type d'enseignement doit être accompagné par des documents plus rédigés. La discussion, qui lors des premiers séminaires était très timide, est devenue plus libre et plus fluide, dès lors qu'on s'est familiarisé avec les nouveaux moyens de communication. Cependant, parmi tous les problèmes rencontrés, la fermeture des bibliothèques a été majeur : l'impossibilité de consulter des éditions critiques des textes et des commentaires d'ouvrages constitue un vrai handicap pour le travail de recherche.

Sont intervenus dans le séminaire :

20 novembre 2019 : Riadh Hamrouni, université de Kairouan (Tunisie), « Les dieux honorés dans les monuments de stockage et de commerce en Afrique du Nord à l'époque romaine ».

15 janvier 2020 : Clara Auvray-Assayas, université de Rouen, « Enjeux philosophiques et politiques de la définition de *religio* par Cicéron ».

22 janvier 2020 : René Bloch, université de Berne (Suisse), « La religion des Juifs/Judéens dans les textes latins : entre la Judée et la diaspora ».

6 mai 2020 : Adrien Coignoux, université Paris Diderot-Paris 7, « Felicitas : objectivation de l'intervention divine, légitimité politique et phénomènes aléatoires dans la Rome républicaine ».

10 juin 2020 : Alessandra Rolle, université de Lausanne (Suisse), « Réflexions sur la déesse Vacuna dans les *Antiquitates divinae* de Varron ».