
Religions de Rome et du monde romain

Francesca Prescendi Morresi



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/4099>

DOI : [10.4000/asr.4099](https://doi.org/10.4000/asr.4099)

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Pagination : 235-242

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], 129 | 2022, mis en ligne le 07 juin 2022, consulté le 23 mars 2023. URL : <http://journals.openedition.org/asr/4099> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.4099>

Religion de Rome et du monde romain

Francesca PRESCENDI MORRESI

Directrice d'études

La religion romaine reconnaît un pouvoir performatif à la parole, surtout en ce qui concerne l'invocation des divinités. Le but de notre séminaire a été de mieux comprendre le rapport entre l'énonciation de cette parole performative, les supports qui permettent de la prononcer correctement (livres), le type d'énoncé (prières) et les autorités religieuses. L'exploration s'est concentrée sur la religion romaine publique et n'a donc pas pris en compte la religiosité privée ni les rites définis normalement comme « magiques ». En effet, si une comparaison avec ces matériaux est intéressante, elle ne nous éclaire cependant pas sur ce qui est au cœur de notre réflexion, c'est-à-dire sur le rapport entre l'invocation des dieux et les autorités sacerdotales publiques. Ce séminaire s'est focalisé aussi sur les divinités faisant partie de ces prières, en particulier les « petits dieux ». Pour percevoir comment cette « foule de divinités » était imaginée, nous avons accordé une attention particulière aux dénominations utilisées dans la littérature. Enfin, nous avons analysé deux cas d'étude : les déesses Febris et Carna.

Livres et mémoire

Les savants du XIX^e s. expliquaient que le savoir des pontifes était basé sur des livres dans lesquels étaient détaillées précisément toutes les règles rituelles. Cette idée remonte au moins à Barthold Georg Niebuhr (*Historische und philologische Vorträge*, Berlin 1846) ainsi qu'à Julius Ambrosch (« Observationum de sacris Romanorum libris particula prima », dans *Index lectionum Breslau*, Breslau, 1840) et a été suivie par beaucoup d'autres chercheurs jusqu'aux époques plus récentes (cf. par exemple G. B. Pighi, *La religione romana*, Turin, 1967 ; F. Sini, *Documenti sacerdotali di Roma antica I. Libri e commentarii*, Sassari, 1983).

La raison sur laquelle se basent ces savants, comme le fait comprendre G. Rohde (*Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, Berlin, 1936), est que les livres étaient écrits pour fixer des rites dans la mémoire, rites qui étaient devenus obscurs au fil du temps. Cette écriture aurait été dans un premier temps très simple, parce que tout le monde connaissait le déroulement du rituel. Ensuite, quand les sociétés s'étaient agrandies et le sens premier des rites s'était de plus en plus effacé, les livres étaient devenus riches et articulés. Le renouveau des études sur le rituel romain de notre époque, dû surtout à John Scheid, a montré l'inexactitude

de cette explication. Le fait d'écrire ce qui n'était plus compris, pour ne pas l'oublier, ne représente plus une perspective actuelle. On a désormais compris que le ritualisme a des raisons internes et que quiconque pratique les rites connaît bien la syntaxe selon laquelle ils sont structurés ainsi que la valeur des ingrédients. Depuis les années 1990, les études sur les livres des prêtres ont donc pu être revues. Cette mise au point a commencé surtout à l'occasion d'un grand colloque international : S. Demougin (éd.), *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine. Actes des tables rondes de Rome* (mai 1994 – mai 1995), Rome, 1998. Les chercheurs (notamment pour ce qui nous intéresse : J. A. North, « The Books of the Pontifices », p. 45-63 ; J. Scheid, « Les archives de la piété : réflexions sur les livres sacerdotaux », p. 173-185), en se basant sur les quelques documents existant comme les Actes des Frères Arvales ou des Jeux séculaires, ont commencé à envisager les écrits sacerdotaux de manière différente.

Ces livres ont été conçus plutôt comme des comptes rendus des rites exécutés, dans lesquels les différentes prêtres annotaient ce qu'elles avaient accompli selon le même processus, selon lequel les prodiges ou les événements saillants de l'année étaient enregistrés dans la *tabula dealbata* – qui est à la base des *Annales Maximi*. L'écriture donc ne servait pas pour dicter des règles, qui au contraire étaient transmises oralement, mais pour archiver et garder mémoire de ce qui avait été accompli. Dans ce changement de perspective, il faut aussi accorder de l'importance aux études sur l'oralité réalisées dans des domaines autres que celui de la religion romaine, et qui ont permis de comprendre qu'une culture peut transmettre des savoirs précis et détaillés même sans le support de l'écriture.

Les livres des collègues sacerdotaux constituaient donc une documentation qui, entre autres, permettait aux experts de répondre pertinemment à ceux qui les consultaient sur des questions rituelles spécifiques. Ces documents, rédigés sur des tablettes et conservés dans les archives n'étaient cependant pas très faciles à consulter. Nous émettons l'hypothèse, sur laquelle nous reviendrons dans les années à venir, que c'est grâce à l'intermédiaire des antiquaires, c'est-à-dire des juristes et des philologues, que ce savoir se répand dans les cercles des intellectuels ou, de manière plus générale, dans la couche cultivée de la population. Avec l'intervention des antiquaires, en effet, la religion romaine devient l'objet d'ouvrages qui sont presque comme des monographies : elle devient lisible, pour reprendre une expression de Duncan MacRae, *Legible Religion. Books, Gods, and Rituals in Roman Culture*. Cambridge, 2016.

Livres des prières

Un discours différent doit être fait pour les recueils de prières parce qu'ils occupent une place à part, au vu du fait qu'elles étaient prononcées lors des rites et avaient un pouvoir performatif.

D'un passage de Pline (*Histoire Naturelle*, 28, 3, 11) il ressort que des livres contenant des invocations étaient utilisés pendant le culte : une personne suggérait au magistrat les formules à réciter en les lisant sur un support écrit, pendant qu'un autre contrôlait qu'elles étaient prononcées correctement, un autre encore imposait

le silence et un autre enfin jouait de la musique. Prières, musique et « silence » créent l'univers sonore de la pratique rituelle. Dans cet univers, le livre joue le rôle d'instrument culturel exactement comme d'autres objets. Ces supports écrits, ces recueils des formules, sont probablement les fameux *indigitamenta*.

Nous avons abordé l'étude de ce type de recueils avec John Scheid, qui nous a fait l'honneur de diriger deux séances. Nous avons pu analyser ensemble le dossier des textes qui parlent des *indigitamenta* et du verbe *indigitare* ainsi que des listes des dieux provenant des *Commentarii* des Frères Arvales (183, 224, 240) et d'autres inscriptions (par exemple celle du *compitum* près du Champ de Mars : *CIL* VI, 30975 et celle qui se trouvait près de la caserne des *Equites singulares* : *CIL* VI, 31141).

Après les séances avec John Scheid, nous avons étudié les textes qui parlent de l'œuvre perdue de Granius Flaccus appelée *De indigitamentis* et qui remonte au temps de César. Nous avons d'abord reconstruit la figure de ce savant, en apportant notamment une précision sur un fragment mal compris jusqu'à maintenant. Ensuite, nous avons abordé l'étude du traité qui, par son contenu philosophique, est très éloigné des écrits pontificaux ayant le même nom. On s'aperçoit par exemple que Granius Flaccus associe deux divinités entre elles (Genius et Lar, d'après le témoignage de Censorinus ; Liber et Apollon d'après Macrobe ; Minerva et Luna, d'après Arnobe) en révélant ainsi une tendance à l'*interpretatio* (ou au « syncrétisme », terme à utiliser avec précaution). À propos des dieux *Novensides* – pour nous obscurs – il suit l'explication étymologique qui fait dériver ce terme de *novem* et probablement il considère ces divinités comme étant les neuf Muses. Nous avons ainsi terminé l'analyse de l'œuvre de Granius Flaccus en mettant en relief qu'elle ne nous apprend rien sur les écrits des pontifes, mais au contraire elle nous renseigne sur l'interprétation qu'un savant du 1^{er} s. pouvait proposer en partant de ces matériaux.

Nommer les petits dieux

Puisque nous avons montré que le terme *indigitamenta* ne désigne pas les petits dieux, mais des listes d'invocations des divinités, nous nous sommes questionnés sur les dénominations utilisées par les Romains pour définir la catégorie des petits dieux.

Les auteurs latins ont utilisé des dénominations collectives pour désigner les puissances divines, dans lesquelles on perçoit une mise en perspective basée sur des critères hiérarchiques. Si ces dénominations sont prises en compte par les Pères de l'Église, qui les utilisent à profusion quand ils critiquent le polythéisme, la mise en perspective hiérarchique des dieux commence bien avant : elle est déjà présente au début de la littérature latine. Elle fait en effet son apparition dans une comédie de Plaute (*Cistellaria* 512-522), où un personnage prononce un serment en s'adressant à trois groupes de divinités ayant des localisations différentes, *superi atque inferi et medioximi*, et ayant des « tailles » différentes, *magni minuti, et etiam patellarii*.

Le serment de Plaute invoquant les dieux d'en haut, d'en bas et intermédiaires, montre que la tripartition dans l'espace est un critère d'organisation fondamental et qu'il a une correspondance dans les différents types des autels. Nous avons aussi analysé la morphologie du terme *medioximus*, un adjectif au degré superlatif relatif, qui se révèle être un terme rare de la langue religieuse et philosophique. Ensuite, nous sommes passés à l'analyse de l'autre vers de Plaute, et surtout des termes *minuti* et *patellarii*. *Minutus* est utilisé aussi dans un autre passage de Plaute (*Casina* 330-337) et, beaucoup plus tard, chez les Pères de l'Église.

Si *medioximus* et *minutus* sont des termes rares, *patellarius* représente carrément un *apax*. Pour comprendre sa signification, il faut donc réfléchir sur son étymologie. La *patella* – diminutif de *patera* ou *patina* – étant une petite coupe plate à usage domestique et sacrificiel, les dieux *patellari* peuvent être traduits comme les « dieux des petits assiettes ». Il s'agit d'une définition qui indique vraisemblablement des dieux domestiques, qui reçoivent des offrandes modestes, à l'ancienne, et probablement très fréquentes.

Une autre définition générale que nous avons analysée est celle de « plèbe des dieux » présente dans Ovide, *Métamorphoses* 1, 167-176. La poète décrit ici la demeure des dieux de manière comparable au palais augustéen sur le Palatin. Cette communauté divine, qui ressemble tant à celle des humains, est fortement hiérarchisée. Au centre se trouve le souverain, et tout autour les grands dieux auxquels Ovide oppose la *plebs*, qui habite ailleurs « dispersée en différents lieux ». L'expression de *plebs deorum* semble ne pas avoir existé en tant que telle avant Ovide, même si des auteurs antérieurs, comme Cicéron, avaient déjà imaginé que les rapports entre les dieux étaient hiérarchiques et inspirés par les structures de la société romaine. Après Ovide, au contraire, l'expression *plebs deorum* est entrée dans l'usage. Par cette dénomination le poète indique un groupe d'êtres divins qui résident sur la terre et sont en relation avec les éléments naturels (Faunes, Satyres, Fleuves, Nymphes), auxquels s'ajoutent les Lares.

L'expression *semideum genus* utilisé par Ovide pour définir ces divinités est également en latin une « invention » du poète. Le seul antécédent sur le sol romain semble avoir été une inscription du terme correspondant sur une statue de César placée sur la Capitole peu avant (Servius, *Commentaire aux Géorgiques* 9, 46 : *Caesari emitheo* ; cf. aussi Cassius Dion 43, 14, 6). Après Ovide, cette expression se retrouve surtout chez les poètes qui tirent inspiration de lui (par exemple : Stace, *Thébaïde* 1, 197-210 ; 6, 110-113 ; 9, 376-377 ; Lucain, *La guerre civile* 9, 1-14).

Febris et Carna : deux cas d'étude

Dans les dernières séances du séminaire nous avons étudié deux « petites déesses » comme cas d'étude : Febris et Carna.

À Rome, le culte de la Fièvre est attesté à travers la mention des plusieurs sanctuaires, cependant les informations sur les pratiques ainsi que sur les acteurs rituels sont très rares. Parmi les auteurs modernes, nous signalons G. Wissowa (*Religion und Kultus des Römer*, Munich, 1912, p. 245-246) qui parle de Febris dans le cadre des *dii indigetes*, qui, selon son explication, sont les dieux les plus

anciens de Rome. L'élément qui lui permet de traiter de Febris parmi ces dieux de l'ancien temps est le fait qu'un de ses temples se trouve sur le Palatin, c'est-à-dire dans un des lieux parmi les plus archaïques de Rome et surtout à l'intérieur du pomerium, où selon Wissowa se concentrent les dieux de la première génération des Romains. Malgré le fait qu'il n'arrive pas à dater plus précisément le culte de la déesse, il affirme qu'il a une grande longévité parce que des inscriptions à Tertianiana et Quartana (deux types de fièvre) datent de l'époque impériale, chose qui témoigne que cette déesse était encore honorée. Il l'associe à Mefitis, la déesse des vapeurs de terrains volcaniques, honorée dans plusieurs localités hors de Rome. G. Dumézil (*La religion romaine archaïque*, Paris, 2000, p. 240) évoque le nom de Febris seulement dans une note du chapitre consacré au dieu Mars, en l'analysant avec d'autres figures divines qui incarnent des puissances dangereuses portant atteinte aux humains ou aux cultures et dont il faut se protéger. M. Lipka (*Roman Gods. A Conceptual Approach*, Boston, 2009, p. 128) traite Febris dans un chapitre consacré à la déification, dans lequel il réunit tous les objets (personnes et entités abstraites) qui subissent une déification. Selon Lipka, tous ces objets ont un côté profane. Tandis que les personnes peuvent accéder au statut divin après leur mort, en perdant définitivement ce côté profane, les notions impersonnelles au contraire ne le perdent jamais. La déification, explique encore Lipka, n'était pas un processus évolutionnaire, mais une décision ponctuelle se manifestant par un décret sénatorial. Celui-ci concerne normalement l'emplacement, c'est-à-dire la construction d'un temple ou d'un sanctuaire. Avant cette décision, il y avait un temps pendant lequel la divinité d'un élément donné pouvait avoir été reconnue, mais ne faisait pas l'objet d'un culte officiel. Après la construction du temple, la divinité entre dans le calendrier (par l'intermédiaire du *dies natalis* du temple) et est présente aux yeux des citoyens. La fondation du temple représente donc le *climax* dans le processus de la déification. Cette interprétation englobante pose quelques problèmes qui sont évidents surtout dans le cas de Febris, pour laquelle il est difficile de tracer une limite entre la maladie et le principe divin qui l'anime. Est-ce que le côté divin est vraiment un nouvel aspect qui s'ajoute au profane ? Est-ce que cet échelonnement dans le temps est une bonne perspective de lecture ?

En partant de ces questions et des positions examinées, nous avons sélectionné quelques éléments importants du dossier sur lesquels réfléchir.

Bien que Febris soit une divinité nuisible, elle a tout de même des lieux de culte comme les autres divinités. Le lieu de culte le plus attesté est celui sur le Palatin. F. Coarelli (*Palatium*, 2012, 192-194) affirme qu'il s'agit d'un ancien sanctuaire ouvert avec un autel. Sur la « Base Capitoline » qui indique les différents quartiers du Palatin, il y en a un qui porte le nom de *salutaris*. Coarelli explique que cet adjectif doit se référer à une divinité et il suppose qu'il s'agit de Febris Salutaris. L'inscription ne présenterait pas le terme Febris, explique-t-il, peut-être parce que ce nom était de mauvais augure. Sur la base de cela, il avance l'idée qu'il s'agit d'une divinité de la santé. Pour donner crédibilité à son argumentation, il cite aussi Augustin, *La cité de Dieu* 3, 25, selon lequel un temple a été construit pour Febris ainsi que pour Salus (*etiam Febri, sicut Saluti, templum constitutum*), et en tire l'idée que les deux déesses agissaient dans le même domaine. Si ce

passage d'Augustin ne me paraît pas une preuve irréfutable, puisqu'il met plutôt en opposition *Salus* et *Febris*, comme étant deux aspects opposés, il y a une autre inscription (*CIL* 6, 36796) qui semble contribuer à rapprocher *Febris* de la sphère médicale. Elle a été retrouvée près d'une inscription d'Apollon et fait penser que les deux divinités partageaient un même espace culturel (sur cet aspect, cf. L. Chioffi, « A proposito di confini nella città di Roma. La Regio XIV: da pagus a urbs », dans M. L. Caldelli, G. L. Gregori, S. Orlandi, *Epigrafia 2006. Atti della XIV rencontre sur l'épigraphie in onore di Silvio Panciera [Roma dal 18 al 21 ottobre 2006]*, Rome, 2008, p. 239-269, en particulier p. 248-249).

À propos des objets contenu dans le temple, un passage de Valère Maxime 2, 5, 6 est significatif : il s'agit de remèdes appliqués au corps des malades. Valère Maxime considère qu'ils avaient été créés surtout pour calmer l'inquiétude dérivant de l'état fiévreux. Ces remèdes donc, à part le fait d'avoir un effet sur le corps, devaient aussi agir sur la psyché du malade.

Ces informations nous permettent d'avancer une hypothèse que nous devrions confirmer par des études ultérieures : *Febris* est la puissance divine (*vis*) de la fièvre, ayant en même temps des aspects positifs et négatifs. Elle doit être tenue à l'écart, mais si on est malade, il faut l'honorer comme une divinité pour contrer le mal. Les remèdes dans son sanctuaire sont comme les *ex-voto* consacrés à d'autres divinités de la santé.

Une étude de détail a été accomplie aussi à propos de la déesse *Cardea* / *Carna* la déesse des gonds, mais aussi des organes vitaux. Elle est décrite principalement dans un passage des *Fastes* d'Ovide (6, 101-196), mais sa fête aux calendes de juin est attestée aussi par une inscription (*CIL* III 3893) ainsi que brièvement par Varron (*apud* Nonius p. 341, 33 = *De vita populi romani* 1, fr. 21 *Riposati*) et plus longuement par Macrobie (*Saturnales* 1, 12, 31-33). Elle est censée protéger les organes internes et reçoit comme offrandes de la purée de fèves et du lard, qui sont censées avoir aussi une fonction de reconstituant du corps. Ovide assimile *Carna* à *Cardea*, la déesse des gonds. Cette *interpretatio* est assez difficile à expliquer. Une piste pourrait être celle indiquée par Ovide, c'est-à-dire que cette déesse protège des dangers intérieurs et extérieurs.

Conclusion

Nous avons conclu notre séminaire en montrant que les petites divinités ont, certes, un domaine d'action mineur, mais qu'elles ne sont pas différentes des grandes divinités qui peuvent aussi être saisies dans leur dimension fonctionnelle. La terminologie latine qui décrit cet aspect fonctionnel est variée : *officium*, *munus*, *opus*, *potestas*, *administratio*, termes qui peuvent tous être traduits par domaine d'action et tâche à exécuter. Toutes ces divinités associées sur la base des leurs fonctions pouvaient être contenues dans les *indigitamenta* des pontifes.

Interventions dans le séminaire

Dans le cadre de ce séminaire nous avons pu bénéficier de la présence de plusieurs collègues en ligne. Nous avons déjà rappelé les séances dirigées par John Scheid. Nous avons pu assister aussi aux conférences suivantes : Doralice Fabiano, univ. de Milan, « Les nymphes entre mortalité et immortalité. Quelques remarques sur la taxonomie divine » ; Josèphe Maxime, univ. de Liège, « Les Proxumae et Mars en Gaule Narbonnaise, de simples divinités personnelles protectrices ? Le cas des dédicaces *Proxumis suis* et *Marti suo* » ; Steeve Bélanger, univ. Paris Nanterre, « La construction polyphonique de l'unicité chrétienne : premiers débats et enjeux terminologiques des autodéfinitions et des exodéfinitions d'une nouvelle collectivité dans l'Empire romain » ; Françoise Van Haeperen, univ. de Louvain-La-Neuve, « Penser une divinité romaine peu connue, Maia » ; Véronique Dasen et Chiara Bianchi, ERC Locus Ludi /FNS, univ. de Fribourg, « *Pupae, sigillaria* : figures du rite et du divin. Textes, images et archéologie » ; Sarah Rey, univ. polytechnique Hauts-de-France, « La main comme organe religieux chez les Romains » ; Stéphanie Wyler, univ. Paris Diderot-Paris 7, « Divinités mineures en images dans les 'paysages sacro-idylliques' » ; Alessandra Rolle, univ. de Lausanne, « *Aegyptiorum more* : les Romains face aux zoomorphisme égyptien ». Mon séminaire a été en lien avec celui de la chargée de conférences Micol Perfigli, qui a travaillé sur « Réflexions sur le polythéisme romain. Les petites divinités dans la hiérarchie/ les hiérarchies du panthéon romain ».

